

बीर सेवा मन्दिर  
दिल्ली

★

क्रम संख्या

४४८२

काल न०

२३२ महाव

खण्ड



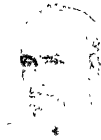


श्री महावीर जैन विद्यालय  
सुवर्णमहोत्सव ग्रंथ



પૂજ્ય આચાર્ય ઓ વિજયવલ્લભનંદીશ્વરજી મહારાજ





# શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથ

શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય પ્રકાશન

## ૭ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથ

વૈજ્ઞાનિક સંશોધન-પદ્ધતિ પ્રમાણે પ્રકાશિત કરવાની મોટી યોજના વિદ્યાલયે હાથ ધરી છે. વિદ્યાલયની અરધી સદીની આ કાર્યવાહી શ્રીસંઘ અને વિદ્યાલયના સંચાલકો સંતોષ અને ગૌરવ લઈ શકે એવી છે, એમ જરૂર કહી શકાય.

સને ૧૯૬૫માં વિદ્યાલયની આવી યશસ્વી કારકિર્દીને પચાસ વર્ષ પૂરાં થયાં. શ્રીસંઘ માટે તેમ જ અમારા માટે એ વિશેષ હર્ષનો પ્રસંગ ગણાય. એ પ્રસંગની યાદરૂપે અમે સુવર્ણમહોત્સવ ઊજવવાનો નિર્ણય કર્યો. આ ઊજવણીનો અમારો મુખ્ય હેતુ માત્ર ઉત્સવને ખાતર ઉત્સવ જેવો આનંદ-પ્રમોદ કરીને સંતોષ માની લેવાનો નહિ, પણ સુવર્ણમહોત્સવ જેવા સોનેરી અવસર નિમિત્તે વિદ્યાલયને વધારે શક્તિશાળી અને આર્થિક રીતે વધારે સધ્ધર બનાવવાનો છે. વિદ્યાવિસ્તાર અને સાહિત્યપ્રકાશન બંને દૃષ્ટિએ વિદ્યાલયના કાર્યક્ષેત્રને વધારે વિસ્તૃત બનાવવાની ભાવના, સરસ્થાની શક્તિ અને સંપત્તિમાં વધારો થાય તો જ બર આવી શકે એ સહેજે સમજી શકાય એવી બાબત છે.

તેથી વિદ્યાલયના સુવર્ણમહોત્સવની યોજના ઉપર્યુત્ત મુદ્દાને ખ્યાનમાં રાખીને તૈયાર કરવામાં આવી. આ યોજના બે ભાગના વહેંચાયેલી છે : પહેલું, એકવીસ લાખ રૂપિયા જેટલો સુવર્ણમહોત્સવ નિધિ એકત્ર કરવાનો પુરુષાર્થ કરવો; અને બીજું, ઉચ્ચ કોટિની સાહિત્યસમગ્રીથી સભર, સચિત્ર અને કળાપૂર્ણ સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથ પ્રગટ કરવો. સુવર્ણમહોત્સવ નિધિ એકત્ર કરવા માટેના અમારા પ્રયત્નોના અમારા સહકાર્યકર મિત્રોએ જે નિષ્કાલયો અને અવિરત સહકાર આપ્યો અને અમારા આ બધા પ્રયાસોનો શ્રીસંઘે જે ઉદારતાભર્યો જવાબ આપ્યો એની વિગતો આદ્યાદક અને ઉત્સાદમાં અલિપ્તિ કરે એવી છે. પણ અહીં તો સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથની વિગતો આપવી એ જ પ્રસ્તુત છે.

સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથ બે ભાગમાં વહેંચવામાં આવેલ છે. પહેલા ભાગના જૈનધર્મ અને સંસ્કૃતિનાં જુદાં જુદાં અંગો ઉપર પ્રકાશ પાડતા તે તે વિષયના અભ્યાસી વિદ્વાનોના અભ્યાસપૂર્ણ લેખો. પ્રાચીન શિલ્પ અને ચિત્રકળાનો મહત્વ સમજાવતી કળાસામગ્રી વગેરે આપવામાં આવ્યાં છે.

ગ્રંથોનો આત્મા તો વિદ્વાનો જ છે. આર્થિક, મુદ્રણની નેમ જ બીજી બંધી સ્વયંઃ હોય પણ વિદ્વાનોનાં સાથ ન હોય તો આવું કાર્ય શક્ય અને જ નહિ. કામોની બીઃ અને સમયની તંગીના અત્યારના જમાનામાં સદૃઢ, નિષ્ણાન અને નામાકિત વિદ્વાનોનાં સાથ મળી રહેવાં કંઈ સહેલો નથી. પણ વિદ્યાલય દંમેશા આ બાબતમાં ભાગ્યશાળી રહ્યું છે. સને ૧૯૪૨માં વિદ્યાલયનો રજતમહોત્સવ ઊજવવામાં આવ્યો ત્યારે પ્રગટ કરવામાં આવેલ “રજતમહોત્સવ ગ્રંથ” વખતે તેમ જ સને ૧૯૫૬માં સંસ્થાના આદ્યપ્રેરક આચાર્યદેવના પરમ ઉપકારના ન્મરણ નિમિત્તે પ્રગટ કરવામાં આવેલ “આચાર્ય શ્રી વિજય-વલ્લભસુરિ રત્નાકર ગ્રંથ” વખતે વિદ્વાનો વિદ્યાલય પ્રત્યે કેવી ભક્તભરી લાગણી ધરાવે છે અને વિદ્યાલયના સાહિત્યપ્રકાશનના કાર્યમાં કેવી મોંઝાળી ઉદાર સહાય આપે છે એનો અમે પ્રત્યક્ષ અનુભવ કરેલો છે.

ભૂતકાળના આ આદ્યાદક અને પ્રોત્સાદક અનુભવને બળે અમે વિદ્વાનોનો સંપર્ક સાધવાં શરૂ કર્યો; અને, અમને કહેતા આનંદ થાય છે કે, અંતે આ કાર્ય માટે જે જે વિદ્વાનની પાસે રૂબરૂ કે પત્ર-વ્યવહાર દ્વારા પહોંચ્યા એમણે સ્વયંતોની જેમ અમને તથા અમારી માગણીને ઉમગાપૂર્વક વધાવી લીધા : વિદ્યાલયના નામ અને કામનું, એટલે કે એણે પ્રાપ્ત કરેલ લોકપ્રિયતાનું જ, આ સુપરિચ્છામ હતું. વિદ્વાનો સાથેની કેટલીક પ્રાથમિક ચર્ચાવિચારણાને અંતે, સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથના સંપાદન માટે જુદા જુદા વિભાગોની સ્વોપણી સાથે, નીચે મુજબ એક સપાદક-મંડળ રચવામાં આવ્યું :

(૧) ડૉ. એન. એન. ઉપાધ્યે - કોલ્હાપુર; સપાદક : પ્રાકૃત અને સંસ્કૃત સાહિત્ય.

(૨) ડૉ. હરિવલ્લભ યુનીલાલ ભાયાણી - અમદાવાદ; સંપાદક : પ્રાચીન ગુર્જર સાહિત્ય.

- (૩) પં. શ્રી દલસુખભાઈ માલવણિયા - અમદાવાદ; સંપાદક : દર્શન અને ધર્મ.
- (૪) ડૉ. ભોળીલાલ જો. સરિસરા - વડોદરા; સંપાદક : ઇતિહાસ અને પુરાતત્વ.
- (૫) ડૉ. ઉમાકાન્ત ત્રે. શાહ - વડોદરા; સંપાદક : સિદ્ધપર્યાપ્ત અને કળા.
- (૬) શ્રી જયભિખુ - અમદાવાદ; સંપાદક : પ્રજીર્ણ (સામાજિક, ધાર્મિક, ઐતિહાસિક, કથા-વાર્તા, ચરિત્ર, નિબંધ વગેરે)
- (૭) ડૉ. રમણલાલ ચીમનલાલ શાહ - મુંબઈ.
- (૮) શ્રી રતિલાલ દીપચંદ દેસાઈ - અમદાવાદ.
- (૯) શ્રી કાન્તિલાલ ડાહ્યાભાઈ કોરા - મુંબઈ; મંત્રી : સંપાદક-મંડળ.

સંપાદક-મંડળની રચનાનું કામ પૂરું થયા બાદ ગ્રંથમાં આપવાનાં લેખો તથા ચિત્રોની પસંદગી તેમ જ વિદ્વાનોની નામાવલિ તૈયાર કરવા માટે સંપાદક-મંડળની પહેલી સભા અમદાવાદમાં તા. ૨૦-૯-૧૯૬૪ના રોજ મળી, જેમાં બધાંય વિદ્વાનો દાનજર રહ્યા હતા. ત્યાં જ લંબાણુથી વિગતવાર વિચારવિનિમયને અંતે ગ્રંથની આખી યોજનાની રૂપરેખા દોરવામાં આવી.

આ પછી દેશના ગુદા ગુદા પ્રદેશોના તેમ જ વિદેશના અમુક વિદ્વાનોને પણ આમંત્રણ મોકલીને લેખો મોકલવાની વિનિત કરવામાં આવી. અમને કહેતાં ખૂબ હર્ષ થાય છે કે, આનો જવાબ પણ વિદ્વાલ્ય જેવી નામઠિત સંસ્થા તથા વગદાર સંપાદક-મંડળને શોભે એવો સારો મળ્યો છે. સાથે સાથે ગ્રંથસ્થ પ્રાચીન ચિત્રસામગ્રી માટે અમદાવાદના શ્રી લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સરકૃતિ વિદ્યામંદિરની તથા પૂન્યપાદ આગમપ્રભાકર સુનિર્વર્ધ શ્રીપુષ્પવિજયજીના પોતાના સમ્રહની તેમ જ એમના હસ્તકના અન્ય ભંડારોની જેમજે આ તે સામગ્રી આ ગ્રંથ માટે સુલભ બની ગઈ. જનમનગરના અંચલગચ્છના ભંડારનો પણ અમને સહકાર મળ્યો છે.

આ રીતે સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથ માટે લેખો તથા ચિત્રોની સામગ્રી જેમ જેમ એકત્ર થતી ગઈ તેમ તેમ તે, તે તે વિભાગના સંપાદક વિદ્વાનોને અમે મોકલતા ગયા. હવે ગ્રંથનું મુદ્રણકામ શરૂ કરવાનું હતું, પણ તે પહેલાં સંપાદક-મંડળ એ બધી સામગ્રીનું સકલન કરી આપે એ જરૂરી હતું. એટલે આ માટે સંપાદક-મંડળની બીજી સભા તા. ૨૭-૬-૧૯૬૫ના રોજ વડોદરામાં વિદ્વાલ્યના મકાનમાં બોલાવવામાં આવી અને આ અંગેના જરૂરી નિર્ણયો લેવામાં આવ્યા તેમ જ મુદ્રણકાર્ય શરૂ કરવાનું પણ નક્કી કરવામાં આવ્યું.

આ બધી વિચારણા અને કાર્યવાહીને અંતે સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથનો પહેલો ભાગ તૈયાર થયો તે પ્રગટ કરતાં અમે ખૂબ જ આહ્લાદની અને કૃતકૃત્યતાની લાગણી અનુભવીએ છીએ. આ ગ્રંથના આકાર-પ્રકાર અંગે કે એમની વાચનસામગ્રી તેમ જ કળાસામગ્રી અંગે, અમે કંઈ કહીએ એના કરતાં ગ્રંથ પોતે જ કહે એ ઉચિત છે. અમે તો આ પ્રસંગે માત્ર એટલું જ હમ્મજીએ છીએ કે વિદ્વાલ્યે એના ‘રજત-મહોત્સવ ગ્રંથ’ તેમ જ ‘આચાર્ય શ્રીવિજયવલ્લભસુરિ રમારક ગ્રંથ’ દ્વારા સ્વચ્છ, સુધઃ મુદ્રણકાર્યની તથા તંદુરસ્ત, અભ્યાસપૂર્ણ અને વિચારગ્રેકર બૌદ્ધિક વાચનસામગ્રી આપવાની જે પ્રણીલિકા પાડી છે તેનું આ ગ્રંથમાં પણ પૂરેપૂરું જાતન થયું હોય.

આ ગ્રંથ આ રીતે તૈયાર થઈ શક્યો એનો સર્વે યશ ગ્રંથના વિદ્વાન સંપાદક-મંડળને ધટે છે. વિદ્વાલ્ય પ્રત્યે સ્વજનો જેવી આત્મીયતાની લાગણી ધરાવતા આ વિદ્વાન મહાનુભાવોના અમે એટલા બધા ઓર્થિકજી બન્યા છીએ કે એમનો શબ્દોથી આભાર માનવાનું અમારું મજૂં નથી; અમે તો એટલું જ માગીએ છીએ કે તેઓની વિદ્વાલ્ય પ્રત્યેની આવી બલી લાગણી કાયમ રહે.

## આક્ર : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથ

આ ગ્રંથ માટે ઉદારતાપૂર્વક લેખો તથા ચિત્રસામગ્રી મોકલી આપનાર બધા વિદ્વાનોનો અમે અંતઃકરણપૂર્વક આભાર માનીએ છીએ. આ ગ્રંથમાં પ્રાચીન ચિત્રસામગ્રી આપવાનું અમદાવાદના શ્રીદાસભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સસ્કૃતિ વિદ્યામંદિર, જાનનગરના શ્રી અંચલગચ્છના જ્ઞાનભંડાર, પૂન્યપાદ મુનિરાજ શ્રી પુણ્યવિજયજી મહારાજના પોતાના સંગ્રહ તથા તેઓશ્રી દ્વારા અમદાવાદના શ્રી દેવસાના પાઠના વિભજનગચ્છના ભંડાર વગેરેના સહકારથી શક્ય બન્યું છે. એ સૌના અમે ખૂબ આભારી છીએ. પૂન્ય મુનિરાજ શ્રી પુણ્યવિજયજી મહારાજે તો જાણે એમનો સમગ્ર સંગ્રહ અમને સોંપી જ દીધો હોય એ રીતે પૂરી ખૂટથી અમે એનો ઉપયોગ કરી શક્યા છીએ. પૂન્ય મહારાજશ્રીની આવી ઉદારતા અને આત્મીયતાભરી લાગણી ક્યારેય વીસરી શકાય એવી નથી. શબ્દોથી એમનો આભાર માનવાનો પ્રયત્ન કરવાને બદલે આ પ્રસંગે એમના ઉપકારનું રમરણ કરીને જ સતોષ માનવો ઉચિત લાગે છે. ‘મુદ્ધમિદ્રીના જૈન ભંડારનાં પ્રાચીન તાડપત્રીય ચિત્રો’ નામે લેખમાં આપવામાં આવેલ છ છબીઓના પ્લોકો મુખ્યત્વે પ્રિન્સ ઓફ વેલ્સ મુકિયમે વાપરવા આપ્યા છે તે માટે એમના આભારી છીએ. મૌજ પ્રિન્સિપ બ્યૂરોએ ખૂબ ખંત, ધીરજ અને ચીવટથી આ ગ્રંથનું સ્વચ્છ અને સુધઃ સુદૃઢ કરી આપ્યું છે; તે માટે શ્રી ભાગવતબધુઓ અને તેમના સહકાર્યકર્તાઓનો આભાર માનીએ છીએ. તે ઉપરાંત શ્રી શંકરરાવ દામલે, શ્રી જીવનલાલ જાની, કુંઠ કલ્પનાબેન દેસાઈ, પંઠ અમૃતલાલ મોહનલાલ, પંઠ હરિશંકર અંબેડકરના ગ્રંથના સંપાદન અને મુદ્રણકાર્યમાં સહકારી થવા માટે આભારી છીએ.

આ ગ્રંથને સમૃદ્ધ કરવામાં અનેક ભાઈઓ અને બહેનોએ સહકાર આપ્યો છે. એ સર્વનો વ્યક્તિગત ઉલ્લેખ કરવાને બદલે તેઓનો અંતઃકરણપૂર્વક આભાર માનીએ છીએ.

સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથના બીજા ભાગમાં વિદ્યાલયનો ઇતિહાસ તેમ જ લોકોપયોગી સાહિત્ય પ્રગટ કરવાનાં છે. એ ભાગ પણ તૈયાર થઈ રહ્યો છે અને એનું પ્રકાશન પણ નગરમાં જ કરવામાં આવનાર છે. આ બીજા ભાગ અંગે અમારે જે કંઈ કહેવું છે તે અમે એમાં કહીશું.

આ પ્રકાશનમાં જન કાંઈ કિંમત રહી જવા પામી હોય કે મુદ્રણદોષ રહી ગયાં હોય તો ને માટે અમે સૌકોઈની ક્ષમા યાચીએ છીએ.

આટલા પ્રાસંગિક નિવેદન સાથે અમે આ ગ્રંથ વિદ્વાનોના અને શ્રીસંપના કરકમળમાં બેટ ધરીએ છીએ, અને આનો ગ્રંથ પ્રકાશિત કરવાનો ઓનેરી અવસર અમને મળ્યો તે અંગે અમારી ખુશાલી વ્યક્ત કરવા સાથે પરમકૃપાળુ પરમાત્માનો ઉપકાર માનીએ છીએ.

ગોવાળીઆ ટેન્ક રોડ

મુબઈ ૨૬

પોષ શુક્લ પૂર્ણિમા : વિં સં ૨૦૨૪

તાં ૧૫-૧-૧૯૬૮

મંદુલાલ વર્ધમાન શાહ

મલુભાઈ ગુલાબચંદ કાપડિયા

જયંતીલાલ રતનચંદ શાહ

માનદ મંત્રીઓ

શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય



## Preface

**S**HRI Mahavira Jaina Vidyālaya, Bombay, is celebrating its Golden Jubilee; and in that context this Volume is published by its authorities. During the last fifty years, this Vidyālaya has bestowed immense benefit on its inmates for their education as well as socio-moral welfare. It runs a number of Vidyarthigrihas in some of the important towns of Western India; and its inmates, rich and poor, are being looked after for all these years. Their number is pretty large. Many of them have creditably settled down in their life after successfully completing their academic career, especially in the fields of higher education.

In addition to the legitimate activities of the Vidyālaya, the authorities have also devoted their attention to the publication of important works of Jaina literature which happens to be a neglected branch of Indian learning. This Institution has among its objects the researches in and publication of Jaina literature. It is well known that the Ardhamāgadhī canon with its commentaries in Prākṛit and Sanskrit is an important branch of early Indian literature; and it contains a vast amount of literary and cultural material, so far not fully studied and absorbed in the progress of Indic studies. This Vidyālaya has undertaken a critical edition of the canon; and this work is going ahead under the benign guidance of Muni Shri PUNYAVIJAYAJI in whom we have a pious saint and a scholar of great repute who has devoted his entire life to the cause of piety and learning. With the cooperation of Pandit Dalsukhbhai Malvania and a number of scholars this project is progressing well. The entire series of the Ardhamāgadhī canon would be printed on specially made paper containing extra rag contents for longer durability with library binding. In this series the



પ્રથમ : શ્રી મહાવીર જૈન વિશ્વવિદ્યાલય દ્વારા પ્રકાશિત થયેલ છે.

First Volume containing the texts of the *Nandi-sūtra* and *Anuyogadōḍra-sūtra* is ready. The Second Volume consisting of the *Prajñāpand* is in the press.

This Vidyālaya has so far published a number of books some of which may be specially mentioned here. The *Commemoration Volume* in honour of Acharya Shri VIJAYAVALLABHASURI (Bombay 1956) contains valuable material; and it has been warmly received both in India and outside. Lately, a revised edition of the *Kāvyaśūśāsana* of Hemacandra is brought out by the Vidyālaya; and the authorities of the Vidyālaya can legitimately feel proud that they have presented to the world of scholars a standard edition of this great work on Indian poetics.

The Vidyālaya completed fifty years of its beneficial career on June 5, 1965. While commemorating this occasion, the Institute is bringing out this Golden Jubilee Volume. Even a glance through its contents will convince anybody that it presents a number of original articles by eminent scholars. The Editors are happy to have secured the valuable cooperation of these learned authors working in different branches of Jainological in particular and of Indological studies in general. This Volume contains papers in three different languages : in Gujarāṭī, in Hindi and in English. They cover topics from various branches of study. Welcome light is shed on authors and dignitaries like Haribhadra, Sthūlabhadra, Siddhasena, Śrīpāla, Vastupāla, Kanakakuśala, Hemacandra, Yaśovijaya, Megharāja, Hemaratna and others; as well as on some topics connected with the works like the *Pramāṇamīmāṃsā*, *Yogabindu*, *Pārasika-prakāśa*, *Vasudhārādhāraṇī*, *Bhagavadgītā*, *Kuvalayamālā* and *Bhagavati-sūtra*. Philosophical topics like *jñāna*, *pratyakṣa*, *sat-asat*, *ātman*, *pariṇāma*, *anekānta*, *kāla* etc. have been dealt with in some of the articles. In some essays are discussed Jain dogmatical topics like *prāyaścitta*, *saṃlekhaṇā*, etc. Some papers are occupied with the study of Prākṛit philology and Jain literature. There are others dealing with Jain history, art and archaeology. The multi-coloured and black and white reproductions of many important paintings from early Jain manuscripts provide an interesting data not only to the art critic but also to the student of early history of art, for its development and varied influence.

On behalf of myself and other editors, I record my sincere thanks to the various scholars who so kindly responded to our invitation and enriched this Golden Jubilee Volume by their learned papers. Secondly, I thank my colleagues on the Editorial Board for their cooperation in this work. Last but not the least, the authorities of Shri Mahavira

નિવેદન : અગ્નિશ્વર

Jaina Vidyalaya deserve our sincere gratitude for their kindness in undertaking the publication of this volume : they have earned hereby the punya of Jñānārādhana. I should specially mention the name of Shri CHANDULAL V. SHAH who piloted this scheme with great enthusiasm. Further, our special thanks are due to Shri KANTILAL KORA, who steadily pursued this project; and if this Volume could be published so soon and in such a neat form as this, the major part of the credit has to go to him. We are thankful to the Mouj Printing Bureau, Bombay, for all the cooperation given to us in seeing this volume through the press.

Dhavalā  
VIII, Rajarampuri  
Kolhapur : 1-1-1968

A. N. UPADHYE



# SHRI MAHAVIRA JAINA VIDYALAYA

## Golden Jubilee Volume

### Editorial Board

DR. ADINATH NEMINATH UPADHYE, M.A., D.Litt.

PT. DALSUKHBHAI MALVANIA

DR. BHOGILAL J. SANDESARA, M.A., Ph.D.

DR. UMAKANT P. SHAH, M.A., Ph.D.

DR. HARIVALLABH C. BHAYANI, M.A., Ph.D.

DR. RAMANLAL C. SHAH, M.A., Ph.D.

SHRI 'JAYABHIKHKHU'

SHRI RATILAL DIPCHAND DESAI

SHRI KANTILAL D. KORA, M.A. (Secretary)

### સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથ

#### સંપાદક મંડળ

ડૉ. આદિનાથ નેમિનાથ ઉપાધ્યે, એમ.એ., ડી.લિટ.

પં. દલસુખભાઈ માધવણિયા

ડૉ. ભોગીલાલ જી. સોડેસરા, એમ.એ., પીએચ.ડી.

ડૉ. ઉમાકાન્ત પ્રે. શાહ, એમ.એ., પીએચ.ડી.

ડૉ. હરિવલ્લભ ચુ. ભાયાણી, એમ.એ., પીએચ.ડી.

ડૉ. રમણુલાલ ચી. શાહ, એમ.એ., પીએચ.ડી.

શ્રી 'જયભિક્ષુ'

શ્રી રતિલાલ દીપચંદ દેસાઈ

શ્રી કાન્તિલાલ ડાલાભાઈ કોરા, એમ.એ. (મંત્રી)

## અનુક્રમણિકા

### શુદ્ધસતી વિભાગ

૧. હરિભક્તસૂચિતું જ્ઞાનતરવર્ણિતન	રસિકલાલ ઝોટાલાલ પરીખ, અધ્યક્ષ, ભો. ૧૭૦ વિદ્યાભવન, અમદાવાદ	૧
૨. પર્મસંમહાશયીકૃતિમાં આપતા એક અવતરજનું દિગ્દેશન મંથને આધારે મૂળ સ્થાન	મુનિશ્રી જંમૂવિજયજી	૧૧
૩. પ્રભાવશ્રીમાંસાર્થ પ્રત્યક્ષની અર્થા	ડૉ. જિતેન્દ્ર જોટલી, એમ.એ., પીએચ.ડી., અધ્યક્ષ, દારિકાધીરા એકેડેમી, દારિકા	૧૪
૪. આત્મમુચના વ્યવહાર અને નિલયનયો	પં. દલસુખભાઈ માલવણિયા, ન્યાયતીર્થ, અધ્યક્ષ, લા. ૬૦ વિદ્યામંદિર, અમદાવાદ	૨૦
૫. સત-અસત	ડૉ. પં. સુખલાલજી સંઘવી, ડી. લિટ. અને ડૉ. નગીનદાસ શાહ, એમ.એ., પીએચ.ડી., ઉપાધ્યક્ષ લા. ૬. વિદ્યા- મંદિર, અમદાવાદ	૪૪
૬. અહિંસા પરમો પર્મ:	ઉપેન્દ્રરાય જ. સરિસરા	૪૬
૭. પાપનું મૂળ : પરિમહ	મનસુખલાલ તારાચંદ મહેતા	૫૬
૮. અંતરાત્મદર્શન	ફતેહચંદ ઝવેરભાઈ શાહ	૬૪
૯. ચોમ્બિ-દુના દીકાકાર કોણ ?	મુનિશ્રી જંમૂવિજયજી	૬૮
૧૦. સિદ્ધરાજ જયસિંહ અને કુમારપાતનો પ્રજ્ઞાવશુ રાજકવિ શીખાલ	ડૉ. ભોમીલાલ જ. સરિસરા, એમ.એ., પીએચ.ડી., અધ્યક્ષ, પ્રાચ્યવિદ્યામંદિર, વડોદરા	૭૨
૧૧. વદનચરનો નામર બેન સંઘ	પં. અમૃતલાલ મોહનલાલ ભોજક, પ્રાકૃત ટેક્ટ સોસાયટી, વારાણસી	૭૬
૧૨. પુણ્યસ્ત્રોતો વસ્તુપાલના છવન ઉપર કેટલોક પ્રકાશ	કનૈયાલાલ બાઈસકર દવે	૮૫
૧૩. શમ્ભુજીઆહારમનાં ભૌતિક તત્ત્વો	ડૉ. અમૃત પટ્ટા, એમ.એ., પીએચ.ડી., પુરાતત્ત્વવિદ્, વૈદ્યભવિજ્ઞાનમંડળ	૧૦૨

**ચોદ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ અંક**

૧૪. અમદાવાદની સ્થાપનાનો સમય ડો. હરિપ્રસાદ શાસ્ત્રી, એમ.એ., પીએચ.ડી., ઉપાધ્યક્ષ, ઓ. જે. વિદ્યાભવન, અમદાવાદ ૧૦૫
૧૫. ઘોષાના અપ્રકટ જૈન પ્રતિમાલેખો ડો. કાન્તિલાલ કૃષ્ણંદ સોમપુરા, એમ.એ., એલએલ.બી., પીએચ.ડી. અને ડો. નવનીતલાલ આનંદીલાલ આચાર્ય, એમ.એ., પીએચ.ડી., એચ. કે. આર્ટ્સ કોલેજ, અમદાવાદ ૧૧૧
૧૬. અંગલકથાના આંતરપ્રવાહો ડો. સોમાભાઈ પારેખ, એમ.એ., પીએચ.ડી., પ્રાચ્યવિદ્યામંદિર, વડોદરા ૧૧૮
૧૭. કચ્છના રાજકવિ ચતિશી કનકકુશળજી દુલેરાય કારણી ૧૨૪
૧૮. અતુલિયતિ જિનસ્મૃતિ ડો. શિવલાલ જેસલપુરા, એમ.એ., પીએચ.ડી., આચાર્ય, દસાઈ સી. એમ. કોલેજ, વિરમગામ ૧૩૦
૧૯. સુજરાતી સાહિત્યમાં જૈન ભક્તિકાવ્યો પનાલાલ રસિકલાલ શાહ, બી. કોમ. ૧૩૫
૨૦. સ્વલોકાદેવિયત્ત મધ્ય શાસ્ત્રકાવ્યો પ્રા. જયંત કોઠારી, એમ.એ., સિટી આર્ટ્સ કોલેજ, અમદાવાદ ૧૪૭
૨૧. ચલોચિત્રજ્ઞની કવિતા પ્રા. દસિન દ. બૂચ, એમ.એ., આચાર્ય, ધર્મેન્દ્રસિંહજી આર્ટ્સ કોલેજ, રાજકોટ ૧૬૦
૨૨. આશ્વંદસંધિ પં. રમણીકવિજયજી મહારાજ ૧૬૬
૨૩. વાચક એકરાજકૃત નલ-દશવંતી ચરિત ડો. રમણલાલ મીમનલાલ શાહ, એમ.એ., પીએચ.ડી., સેન્ટ ટ્રેવિસ કોલેજ, મુંબઈ ૧૭૩
૨૪. અસાધને શક્ય કરી ભલામયાનો ૫૬કાર બીજાવી પત્ની : એક મધ્યકાલીન કથારૂઢિ ડો. જનક દવે, એમ.એ., પીએચ.ડી. કિશનચંદ એલારામ કોલેજ, મુંબઈ ૧૮૬
૨૫. મધ્યકાલીન સુજરાતના સુખ જૈન સાહિત્યકારો પ્રા. વિજયરાય કલ્યાણરાય વૈષ્ણ, એમ.એ., ભાવનગર ૨૦૪
૨૬. 'પારસીક પ્રકાશ' નામના ફારસી ભાષાના શબ્દકોશનો અને તે જ નામના ફારસી ભાષાના વ્યાકરણનો ખરિચ પં. મેચરદાસ જીવરાજ દોશી, રિસર્ચ પ્રોફેસર, લા. ૬૦ વિદ્યામંદિર, અમદાવાદ ૨૦૬
૨૭. નાસિકા પછી અંબનામમ અને આર્ય ડો. હરિવલ્લભ ચૂનીલાલ ભાયાણી, એમ. એ., પીએચ. ડી., અધ્યક્ષ, ભાષાશાસ્ત્ર, સુજરાત યુનિવર્સિટી ૨૧૯
૨૮. સુજરાતનું લોકજીવન ડો. મંજુલાલ રં. મજસુદા, એમ.એ., પીએચ.ડી. ૨૨૩
૨૯. સુજરાતી ભાષાના દ્વિગુણ શબ્દ અને તેમનું વર્ગીકરણ ડો. પ્રભાકર રાં. તેરિયા, એમ.એ., પીએચ.ડી., ભાષાશાસ્ત્ર ૨૩૦

३०. उत्पीडिता	डॉ० लुप्रीम आस्सग्रेई, सेमिनार होर डिप्लोम कन्वर्, हाममर्ज; अनु० : डॉ० अनुसुयोद्वम जनी, जेम.जे., पी.जे.डी. रीडर जन संस्कृत, इंडस्ट्री ऑफ अरिथ्मेटिक्स, म० स० युनिवर्सिटी, वयोस्टा २३७
३१. जैन भक्ति जने तेनी महत्वा	डॉ० नरसिंह भूण्डर्याध साह, जेम.जे.एससी., पी.जे.डी., आचार्य, सामन्स कोलेज, कपावेल २६१
३२. हस्तिकृतं हस्तं	रविशंकर म० रावण २६८
३३. विश्वकर्मिणी कोक अनुभाषविशेष	डा० हरिभूषेन रा० पांडे, जेम.जे., अध्यापक, जेम्स.जे.डी.डी. युनिवर्सिटी २७२
३४. जैन अथ श्री जेभरलविश्वित वीरभावा : ओरा-गाइड-पदम-दी-कथा-वी०४०	आचार्य भुनि श्रीगिरिविजयल, पुरातत्वा-चार्य, अध्यापक, राजस्थान, प्राम्यविद्या-प्रतिष्ठान, जेधपुर २८६
३५. पुष्पककोक महाभाष्य चतुर्पाठना अभिसिद्ध सिद्धांतो तथा प्रसिद्धिजो	आजमप्रभाकर भुनि श्री पुष्पविजयल ३०३
३६. भूमिदानी जैन वांदादनी प्राचीन तादृशीय मिथो	सरजू विनोद दोशी, जेम.जे. ३३१

## हिंदी विभाग

१. भारतीय दर्शनमें आत्मवाद	साध्वी श्री निर्मलाश्री, एम. ए. १
२. जैन धर्मका प्रसार	डॉ० के० रिपमचन्द्र, एम. ए., पी.एच.डी., सीनियर रिसर्च ऑफिसर, ला. द. विद्या-मंदिर, अमदाबाद ८
३. उत्तर गच्छके आचार्यों सम्बन्धी कतिपय अज्ञात ऐतिहासिक रचनाएँ	अगरवंद नाहटा : मैक्मलल नाहटा २५
४. दिगम्बर परम्परामें आचार्य सिद्धसेन	पं० कैलाशचन्द्र शास्त्री आचार्य, स्वाहाद दिगम्बर जैन महा-विद्यालय, बाराणसी ३७
५. व्याख्यान-सूर्यके कुछ जैन मूर्ति-निर्माता एवं महाकवि रहूँ	डॉ० रावाराज जैन, एम. ए., पी.एच.डी., एच. डी. जैन कॉलेज, अारा ४३
६. मेड़वास विजय विजेन्द्रसूरिको वीरमपुर प्रेषित सन्धि विज्ञापन	मैक्मलल नाहटा ४९
७. जयजंगल-साहित्य	डॉ० देवेन्द्रकुमार जैन, एम. ए., पी.एच.डी. ६५
८. जैन पुराण साहित्य	डॉ० के. कृष्णचन्द्र, एम. ए., पी.एच.डी., सीनियर रिसर्च ऑफिसर, ला. द. विद्यामंदिर, अमदाबाद ७१
९. पारसनाथ किछके जैन जयहोय	डॉ० कृष्णदत्त झाकपेयी, अध्यक्ष, प्राचीन भारतीय इतिहास, संस्कृति और स्थापत्य विभाग, सामर युनिवर्सिटी ८१

## English Section

1. <i>A Comparative Study of the Jaina and the Sāṃkhya-Yoga Theories of Paripñāma</i>	Dr. Indukala H. Jhaveri, M.A., Ph.D., Head of the Deptt. of Sanskrit, H. K. Arts College, Ahmedabad	1
2. <i>Anekānta and Madhyamā-Pratipad</i>	Dr. Nathmal Tatia, M.A., D.Litt., Director, Prakrit Jain Institute Vaishali	7
3. <i>Svabhāvavāda (Naturalism): A Study</i>	Dr. V. M. Kulkarni, M.A., Ph.D., Head of the Deptt. of Sanskrit, Govt. Arts College, Amravati	10
4. <i>The Logical and the Historical Significance of the Jaina Philosophical Tradition</i>	Dr. K. K. Dixit, M.A., Ph.D., L. D. Institute of Indology, Ahmedabad	21
5. <i>Vasudhārā-dhārāṇi: A Buddhist work in use among the Jainas of Gujarat</i>	Dr. Padmanabh S. Jaini, M.A., Ph.D., Prof. of Pali, University of Michigan, U. S. A.	30
6. <i>'A Saint like That' and 'A Saviour' in Prakrit, Pali, Sanskrit and Tibetan Literature</i>	Dr. Gustav Roth, Indologisches Seminar Univer- sität, Göttingen, Germany	46
7. <i>Nature of Time</i>	Dr. Nagin J. Shah, M.A., Ph.D., Deputy Director, L. D. Institute of Indology, Ahmedabad	63
8. <i>The Religious' Prāyaścittas according to the old Jaina Ritual</i>	Dr. Madame Colette Cailat, 92, Sevres, France	88
9. <i>Jaina Phraseology in the Bhagavadgītā</i>	Prof. K. H. Kamdar, M.A., Baroda	118
10. <i>Rāmāgiri in Jaina Literature</i>	Dr. V. V. Mirashi, M.A., Ph.D., Head of the Deptt. of Sanskrit, Nagpur University	124
11. <i>Jainism in Ancient Bengal</i>	Dr. R. C. Majumdar, M.A., Ph.D., Ex-Vice Chancellor, University of Dacca	130
12. <i>On Samlekhanā or Suspension of Aliment</i>	Dr. Nathmal Tatia, M.A., D. Litt., Director, Prakrit Jain Institute Vaishali	139
13. <i>Jaina Sculptures of the Gupta Age in the State Museum, Lucknow</i>	R. C. Sharma, M.A. Asstt. Curator, Archaeological Section State Museum, Lucknow	143
14. <i>Jainism in Mathurā in the Early Centuries of the Christian Era</i>	Dr. Baij Nath Puri, M.A., B. Litt (Oxon); D. Phil (Oxon). Professor of Indian History & Culture National Academy of Admini- stration, Mussoorie	156

15. <i>Some Inscriptions and Images on Mount Śatruñjaya</i>	Pandit Ambalal Premchand Shah, Vyakaranatirtha, L. D. Institute of Indology, Ahmedabad	162
16. <i>The Kuvalayamālā and Modern Scholarship</i>	Dr. A. N. Upadhye, M.A., D. Litt., Dean, Faculty of Arts, Shiveji University, Kolhapur	170
17. <i>Jainism in Jayantibhaṭṭa's Āgama-ḍambara</i>	Dr. Anantlal Thakur, M.A., Ph.D., Prof. Institute of Jainology, Vaishali	175
18. <i>Genuineness of Uttarādhyayana-sūtra IX. 34-36</i>	Prof. J. P. Thaker, M.A., Research Officer and Post Graduate Teacher in Prakrit & Sanskrit, M. S. University, Baroda	179
19. <i>Sanskrit Nāka-s : Gothic Nēhw-s</i>	Prof. Dr. Vittore Pisani, Università, Degli Studi Di Milano	185
20. <i>The Non-inflected Genitive in Apabhraṃśa</i>	Dr. S. N. Ghosal, M.A., D. Phil., Calcutta University	187
21. <i>Some Interrogative Particles in Prakrit</i>	Prof. L. A. Schwarzschild, Mooroolbark, Australia	204
22. <i>Hemacandra and the Linguistic Tradition</i>	Dr. Prabodh B. Pandit, M.A., Ph.D., Head of the Linguistic Deptt., Delhi University	210
23. <i>Glimpses of Jainism through Archaeology in Uttar Pradesh</i>	M. L. Nigam, M.A., A.M.A. (Lond.), F.R.A.S., Deputy Keeper, Salar Jung Museum, Hyderabad	213
24. <i>Sindhu-deśa of Jaina Literature is Tirabhukti (North Bihar)</i>	Dr. Yogendra Mishra, M.A., Ph.D., Head of the Deptt. of History, Patna College, Patna	221
25. <i>The Jaina and Non-Jaina Versions of the Popular Tale of Candana-Malayagiri from Prakrit and other Early Literary Sources</i>	Dr. Ramesh N. Jani, M.A., Ph.D., Prof. and Head of Department of Gujarati, Parle College, Bombay	225
26. <i>A Brief Survey of Phonetics and Grammar as found in the Bhagavati Sūtra</i>	Dr. J. C. Sikdar, M.A., D.Litt., L. D. Institute of Indology, Ahmedabad	233
27. <i>Ancient Indian Palace Architecture</i>	Dr. V. S. Agrawala, D.Litt.	242
28. <i>Mālādevī Temple of Gyaraspur</i>	Dr. Krishna Deva, M.A., Ph.D., Superintending Archaeologist, Northern Circle, Archaeological Survey of India, Dehradun (U.P.)	260



**આદર : શ્રી મહાવીર જૈન વિશાલ્ય સુવર્ણમહોત્સવ મંચ**

- |  |   |     |
|--|---|-----|
| 29. <i>Fragments of the earliest Eastern Prakrit Grammarians (Śākalya, Māṇḍavya, Kohala, and Kapila)</i> | Dr. Satya Ranjan Banerjee   | 270 |
| 30. <i>Jaina Bronzes in the Patna Museum</i>   | Dr. Hari Kishore Prasad, M.A., Ph.D.<br>Asstt. Curator Patna Museum,<br>Patna   | 275 |
| 31. <i>Some Early Jaina Temples in Western India</i>   | M. A. Dhacky,<br>Research Associate, The<br>American Academy of Benares<br>Varanasi   | 290 |
| 32. <i>New Documents of Jaina Paintings</i>  | Dr. Moti Chandra, M.A., Ph.D.,<br>(Lond.), Director, Prince of<br>Wales Museum of Western<br>India, Bombay;<br>Dr. Umakant P. Shah, M.A., Ph.D.,<br>Deputy Director & Head of the<br>Ramayana Department,<br>Oriental Institute,<br>M. S. University, Baroda<br>Editor, Journal of the Indian<br>Society of Oriental Art. | 348 |



## ચિત્ર પરિચય

સુઅધિકાર : પૂજ્ય આચાર્યપ્રવર શ્રીવિજયવલ્લભસૂરીશ્વરજી મહારાજ

### ગુજરાતી વિભાગ

- ૧ વિક્રમના ૧૮ મા સૈકામાં વડનગરના નાગર જૈન સંઘે નારાયણા(વર્તમાન નરેના, રાજસ્થાન)માં વિરાજતા આચાર્ય શ્રીવિજયપ્રભસૂરિજી ઉપર લખેલ વિશ્વમિ-  
પત્રના ચિત્રનિલાયનો અતિમ ભાગ ૮૦
- ૨-૩ વડનગરના નાગર શૃદ્ધસ્થ આંખાએ વિ. સં. ૧૫૪૭ માં લખાવેલ સચિત્ર  
ક્રમસૂત્રના પ્રશસ્તિવાળા અંતિમ (૧૩૦ મા) પત્રની બન્ને બાજુ ૮૧
- ૪ તીર્થધારાજ શત્રુંજયગિરિવર ઉપરથી, વાઘલુ પોળના સમારકામ દરમ્યાન,  
તાજેતરમાં મળી આવેલ મહામંત્રી વસ્તુપાલના વિ. સં. ૧૨૮૮ ના બે  
શિલાલેખો પૈકીના પહેલો શિલાલેખ ૩૦૪
- ૫ તીર્થધારાજ શત્રુંજયગિરિવર ઉપરથી, વાઘલુ પોળના સમારકામ દરમ્યાન,  
તાજેતરમાં મળી આવેલ મહામંત્રી વસ્તુપાલના વિ. સં. ૧૨૮૮ ના બે  
શિલાલેખો પૈકીનો બીજો શિલાલેખ ૩૦૫
- ૬-૧૧ ચિત્ર-૧ : બે ગોળાકાર સુશોભનો, કપાપપાકુડ, મૂર્ધ્નિદ્રી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ,  
૬૮.૫×૭ સે. મી. ૩૩૩
- ચિત્ર-૨ : બાહુબલી, કપાપપાકુડ, મૂર્ધ્નિદ્રી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ,  
૬૮.૫×૭ સે. મી. ૩૩૩
- ચિત્ર-૩ : ચતુર્ભુજદેવી, મહાબન્ધ, મૂર્ધ્નિદ્રી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ,  
૭૨.૫×૭ સે. મી. ૩૩૩
- ચિત્ર-૪ : સિદ્ધાસનસ્થદેવી અને ચામરધારિણીઓ કપાપપાકુડ, મૂર્ધ્નિદ્રી, બારમી  
સદીનો પૂર્વાર્ધ, ૬૮.૫×૭ સે. મી. ૩૩૩
- ચિત્ર-૫ : અંબિકા, કપાપપાકુડ, મૂર્ધ્નિદ્રી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ,  
૬૮.૫×૭ સે. મી. ૩૩૩
- ચિત્ર-૬ : સર્વધ્વ બક્ષ (?), કપાપપાકુડ, મૂર્ધ્નિદ્રી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ  
૬૮.૫×૭ સે. મી. ૩૩૩

## हिन्दी विभाग

१-४ वि. सं. १८६७ में, मेडलके शीर्षकी ओरसे वीरमपुर(वीरमाम-गुजरात)-  
स्थित तपगच्छके आचार्य श्रीविजयजिनेन्द्रवृत्तिके भेजे गये विज्ञापिका  
चित्रविभाग

५६-५७

## English Section

- 1 Pedestal of the image of Lord Mahāvira dated S. 299 (No. J. 2, State Museum, Lucknow)  
Detail of the inscription giving date on Fig. 1
- 2 Jaina Image from Mathura (J. 139, State Museum, Lucknow)
- 3 Colossal Jaina Image from Mathura (No. JO. 72, State Museum, Lucknow)
- 4 Tirthāṅkara Image (No. J. 121, State Museum, Lucknow)
- 5 Jaina Image from Laharpur (No. O. 181, State Museum, Lucknow)
- 6 Jaina Image (J. 119, State Museum, Lucknow)
- 7 Jaina Image from Mathura (No. J. 104, State Museum, Lucknow)
- 8 Image of Varddhamāna from Mathura, d. G. E. 113 (No. J. 36, State Museum, Lucknow)
- 9 Part of a Parikara, Jaina Image (No. J. 89, State Museum, Lucknow)
- 10 Jaina Image (No. 48.184, State Museum, Lucknow)
- 11 Jaina Image (No. 49.199, State Museum, Lucknow)

144-145

- Fig. 1 Image of Puṇḍarīkasvāmī, Śatruṅjaya (d. V. S. 1064)  
Fig. 2 Sculpture of Śreṣṭhī Nārāyaṇa, Śatruṅjaya (d. V. S. 1131)  
Fig. 3 Image of Mahīśamaraddini, Śatruṅjaya (d. V. S. 1371)  
Fig. 4 Sculpture representing Minister Samarasimha and his wife (d. V. S. 1414)  
Fig. 5 Jaina Metal Sculpture, Śatruṅjaya

168-169

- 1 Yakṣiṇī from Mathura, 2nd Century A. D.
- 2 Pedestal of the image of Munisuvrata
- 3 Image of Tirthāṅkara from Sītapur, Gupta Period
- 4 Sarvatobhadra (two-faced) Image of Tirthāṅkara, 9th Century A. D., Sarai Aghat (Etah)
- 5 Pārsvanātha from Mahoba (12th Century A. D.)

216-217

- 1 South Facade of Śikhara, Mālādevi Temple, Gyāraspur
  - 2 Decoration of the South Facade, Mālādevi Temple, Gyāraspur
  - 3 Decoration of the South Facade, Mālādevi Temple, Gyāraspur
  - 4 Ardhamanḍapa (Entrance Porch), Mālādevi Temple, Gyāraspur
  - 5 Ceiling and Architraves of the Mahāmanḍapa, Mālādevi Temple, Gyāraspur
  - 6 A Pillar of the Mahāmanḍapa, Mālādevi Temple, Gyāraspur
- 264-265**

- Fig. 1 Detail of lower part of bronze Dharmacakra from Chausā  
 Fig. 2 Detail of upper part of bronze Āsoka-tree from Chausā  
 Fig. 3 Ṛṣabhanātha, bronze from Chausā  
 Fig. 4 Pārśvanātha, bronze from Chausā  
 Fig. 5 Ṛṣabhanātha and Mahāvīra, from Aluārā  
 Fig. 6 Pārśvanātha in a shrine from Aluārā  
 Fig. 7 Ambikā, bronze from Aluārā  
 Fig. 8 Ṛṣabhanātha, bronze from Aluārā
- 280-281**

- 1 Back view, south, Mūlaprāsāda, Mahāvīra temple, Osia
- 2 The Śikhara and the Phāṃsanā, Mahāvīra Temple, Osia
- 3 The Western Bhadra balcony, Mahāvīra temple, Osia
- 4 Torana, Mahāvīra temple, Osia
- 5 South facade, Devakulikā No. 1, Mahāvīra temple, Osia
- 6 Devakulikā No. 5, Mahāvīra temple, Osia
- 7 Devakulikā Nos. 2 and 4, Mahāvīra temple, Osia
- 8 A pillar, bhramantikā, Mahāvīra temple, Varman
- 9 Pilasters, bhramantikā, Mahāvīra temple, Varman
- 10 East face, Mahāvīra temple, Ghanerav
- 11 South face, Mahāvīra temple, Ghanerav
- 11A South side, Mūlaprāsāda, Mahāvīra temple, Ghanerav
- 12 Mukhamanḍapa, Mahāvīra temple, Ghanerav
- 13 Samatara Vitāna, Mukhamanḍapa, Mahāvīra temple, Ghanerav
- 14 A Kṣipta Vitāna of Nābhicchanda Order, Mahāvīra temple, Ghanerav
- 15 A Kṣipta Vitāna Order, Mahāvīra temple, Ghanerav
- 16 A Kṣipta Vitāna of Sabhāmārga Order, Mahāvīra temple, Ghanerav
- 17 Gūḍhamanḍapa, Mahāvīra temple, Sewadi
- 18 Bhūmija Śikhara of the Mahāvīra temple, Sewadi
- 19 Back view, Neminātha temple, Nadol
- 20 Back view, Mūlaprāsāda, Pārśvanātha temple, Sadri
- 21 Back view of the Śikhara, Pārśvanātha temple, Sadri

22 Guḍhamaṇḍapa, West face, Parśvanātha temple, Sadri

23 Mūlaprāsāda temple of Padmaprabha, Nadol

24 Mūlaprāsāda with Guḍhamanḍapa, temple of Padmaprabha, Nadol  
336-337

### Coloured Plates

- Fig. I. Birth of Mahāvira, Folio 36B, *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā*, dated 1346 A.D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaaji
- Fig. II. Bharata looking into a mirror and obtaining the Highest Knowledge, Folio 153A, *Satruñjaya Māhātmya*, c. 1420 A.D., Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig. III. Vajra in his cradle, Folio 107A, *Kalpa-sūtra*, dated 1490 A.D., Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig. IV. Marriage of Candraprabha, Folio 126B, *Candraprabha-Caritra*, dated 1498 A.D., Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig. V. Dancers and Musicians, Folio 7B, *Laghu-Saṃgrahaṇī*, dated 1583 A.D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaaji
- Fig. VI. Six Leśyas, Folio 23 A, *Laghu-Saṃgrahaṇī*, dated 1583 A. D.
- Fig. VII. Some episodes from the story of Jayaghoṣa, Folio 40A, *Uttarādhyayana-sūtra*, c. 1600 A.D.. Collection of Muni Śrī Punyavijayaaji
- Fig. VIII. Incidents from the story of the monk Metārya, Folio 52B, *Upadeśamālā*, late 17th or early 18th century A.D., Devasano Pado Bhaṇḍāra
- Fig. IX. Story of Pūrṇa Śreṣṭhi who turned into a Hindu monk, Folio 69 B, *Upadeśamālā*, late 17th or early 18th century A. D.
- Fig. X. Installation ceremony of Bharata Cakravartin, Folio 198 A, *Jambudvīpa-prajñapti-prameya-ratnamañjūśā-ṭikā*, c. 1606 A.D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaaji

- Fig. 1 Birth of Mahāvira, Folio 36B, *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā* 1346 A.D.
- Fig. 2 Fourteen dreams of Devānandā, Folio 3A, *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā*, 1346 A.D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaaji
- Fig. 3 Kalakācārya with four-handed Indra, Folio 132 A, *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā*, 1346 A.D.
- Fig. 4 Kālaka and Garddabhila, Folio 43, *Kālaka-kathā*, c. 1430 A.D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaaji
- Fig. 5 Defeat and captivity of Garddabhila, Folio 12B, *Kālaka-kathā*, c. 1430 A.D.

- Fig. 6 Vārṣikīdāna and Dīkṣā of Śāntinātha, Folio 111A, *Śāntinātha Caritra*, 1396 A.D. (?), Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig. 7 (Upper panel) Bhīma holding court, (Lower panel) Bhīma consulting his queen, Folio 2 B, *Damayantī-kathā-campū*, 1400-1425 A.C., Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig. 8 Evils resulting from idleness and procrastination, Folio 7A, *Uttarādhyaṇa-sūtra*, 1492 A.D., Collection of Muni Śrī Puṇyavijaya
- Fig. 9 Keśi and Gautama conversing, Folio 46B, *Uttarādhyaṇa-sūtra*, 1492 A.D.
- Fig. 10 Kāmakandalā suffering the pangs of separation, Folio 13A, *Mādhavānala-kāmakandalā-kathā*, 1493 A.D., Collection of Muni Śrī Puṇyavijaya
- Fig. 11 Vikramāditya fighting with the army of Kāmasena, Folio 24B, *Mādhavānala-kāmakandalā-kathā*, 1493 A.D.
- Fig. 12 Game of Gendī-dādā, Folio 4A, *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā*, dated 1501 A.D., Collection of Anchalagaccha, Jamnagar
- Fig. 13 Obstacles in the path of Jaina monks and nuns, Folio 78B, *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā*, dated 1501 A.D.
- Fig. 14 Yakṣa on Rāmāgiri, Folio 4B, *Meghadūta*, dated 1669 A.D., Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig. 15 The lamentation of Rati, Folio 24A, *Kumārasambhava*, dated 1644 A. D., Collection of L.D. Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig. 16 Dancing and music in Indra's Court, Folio 21B, *Laghu-Saṃgrahaṇī*, dated 1583 A.D., Collection of Muni Śrī Puṇyavijaya
- Fig. 17 The Jewels of Vāsudeva, Folio 32B (Lower panel), *Laghu-Saṃgrahaṇī*, dated 1583 A.D.
- Fig. 18 Representation of the Siddhaśīlā, Folio 33B, *Laghu-Saṃgrahaṇī*, dated 1583 A.D.
- Fig. 19 Some symbols, Folio 35A, *Laghu-Saṃgrahaṇī*, dated 1583 A.D.
- Fig. 20 Illustrations of Saṃsthānas, Folio 17A, *Saṃgrahaṇī Sūtra*, dated 1587 A.D., Collection of Muni Śrī Puṇyavijaya
- Fig. 21 Detail of Fig. 23 (Middle panel enlarged)
- Fig. 22 Obstacles in the ways of monks, Folio 4B, *Uttarādhyaṇa-sūtra*, c. 1600 A. D., Collection of Muni Śrī Puṇyavijaya
- Fig. 23 The parable of the bull, Folio 43B, *Uttarādhyaṇa-sūtra*, c. 1600 A. D.
- Fig. 24 Incident from the story of Bāhubali, Folio 10A, *Upadeśamālā*, c. late 17th or early 18th century A. D., Devāsano Pado Bhaṇḍāra, Ahmedabad

- Fig. 25 Some incidents from the story of Sahasramalla, Folio 82B, *Upadeśamālā*, c. late 17th or early 18th century A. D.
- Fig. 26 The story of Aranikāputra, Folio 112A, (Upper panel enlarged) *Upadeśamālā*, dated 17th or early 18th century A. D.
- Fig. 27 Detail from the *Vijñaptipatra* from Sirohi, dated 1737 A. D., National Museum, New Delhi
- Fig. 28 An illustration from *Durgā-Saptasatī*. Folio 5A, *Durgā-Saptasatī*, written in Surat, dated 1719 A. D., Prince of Wales Museum, Bombay
- Fig. 29 Kṛṣṇa playing the flute, Folio 28A, *Kṛṣṇa-veli*, c. 1650 A. D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji
- Fig. 30 An incident from the life of Muni Ardrakumāra, Folio 11B, *Ardrakumārārāsa*, late 17th century A. D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji
- Fig. 31 The hell-tortures, Folio 41B, *Samgrahani-sūtra*, dated 1650 A.D., Collection of the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig. 32 Seven modes of Self-immolation, Folio 30A, *Samgrahani-sūtra*, c. 1675 A. D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji
- Fig. 33 Actors and pole-dancers, Folio 37B, *Candarāja-rāsa* dated 1655 A. D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji
- Fig. 34 The battle between the minister Sumati and King Hemaratha. Folio 35A, *Candarājāno rāsa*, dated 1659 A. D., Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig. 35 Haribala meeting Dhivara, Folio 4A, *Haribala Caupāi*, dated 1687 A. D., Devasano Pado Bhandāra, Ahmedabad
- Fig. 36 An illustration from *Naladamayanti Kathā*, c. 17th century A. D., Prince of Wales Museum, Bombay
- Fig. 37 An illustration from *Mādhavānala-Kāmakandalā Kathā*, c. 17th century A. D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji
- Fig. 38 Nala driving the chariot of Rūparna, *Naladavadanti-Rāsa*, late 17th A. D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji
- Fig. 39 An illustration from the *Naladavadanti-Rāsa*, late 17th century, Collection of Muni Śrī Punyavijayaji
- Fig. 40 Virasena and his queens going out for a picnic, Folio 12A, *Candarāja-Rāsa*, Poona, dated 1812 A. D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji

गुजराती विद्या



## હરિભદ્રસૂરિનું જ્ઞાનતત્ત્વચિંતન

રસિકલાલ છોટાલાલ પરીખ

૧

**ભા**રતનાં પ્રાચીન ચિંતકોમાં વેદિક-જૈન-બૌદ્ધમાં આચાર્ય હરિભદ્રનું (ઈ. સ. ૭૦૧થી ૭૭૧) ચિંતન વિશિષ્ટ પ્રકારનું છે. આ પ્રાચીન સૂરિ પરત્વે આધુનિક વિદ્વાનો અને ચિંતકોએ પૂરતું ધ્યાન આપ્યું નથી,—એ વિષે પંડિત ડૉ. સુખલાલજીએ તેમનાં દક્ષર વસનજી વ્યાખ્યાનોમાં યોગ્ય રજૂઆત કરી છે.

આચાર્ય હરિભદ્ર વિષે જે કથાઓ પરંપરામાં ઊતરી આવી છે તેમાંથી તેમનું જીવન પણ વિશેષ કોટિનું નરી આવે છે. જન્મે, સંસ્કારે અને શિક્ષણે ધ્યાનથી એવા એ મેવાડવાસી પંડિત યાકિની મહત્તરા નામે જૈન સાધ્વીના ધર્મપુત્ર બન્યા અને પોતાને યાકિનીમહત્તરાસુનું નામે પ્રસિદ્ધ કરવામાં ગૌરવ લીધું,—એ કદપનાને ઉન્નેશિત કરે એવી એમની જીવનધટના છે. એ પ્રસંગ વિષેની કથામાં જે સચવાયું છે તેના કરતાં એમાં ધ્યાન વધારે હોવું જોઈએ એમ ઐતિહાસિક અંતિકાને સ્ફુરણ થાય એવો એ પ્રસંગ છે.

૨

પંડિત ડૉ. સુખલાલજીએ વસનજી વ્યાખ્યાનમાળામાં આચાર્ય હરિભદ્રના બૌદ્ધિક જીવનની તલસ્પર્શી અને વિશદ સમાલોચના કરી છે. તેમણે હરિભદ્રને ‘સમદર્શી’ એવું બિરુદ આપ્યું છે. આ સમદર્શીપણ આચાર્ય હરિભદ્રમાં અનુભવની કંઈ જૂનિકામાંથી, યાનના કયા ક્ષેત્રમાંથી ઉદ્ભવ્યું સંભવે એનો વિચાર કરવાનો મારો પ્રયત્ન છે; જોકે પંડિતજીએ કહ્યું છે તેનાથી બીજું કંઈ કહેવાનું થશે એમ લાગતું નથી; ક્રમત મારી પોતાની સમજ મારે આ એક પ્રકારનું સ્પષ્ટીકરણ છે.

૩

આ દાર્શનિકની તાર્કિકતામાં જીવનપ્રાણ સ્ફુરતો દેખાય છે.

લાગણીઓને બાજુ ઉપર રાખી પ્રસરતો વિચારપ્રવાહ શુદ્ધ થાય તો એ યોગ્ય કહેવાય—એવી શુદ્ધતા અને કંઈશતા એનું લક્ષણ અને એ આવશ્યક ગણાય; છતાં આ તર્કબ્યાયામનું પણ જીવનલક્ષ્ય મુ. મં. ૧

હોય છે; અને તે સત્યપ્રાપ્તિનું. ફિલસફીના ઇતિહાસમાં અનેક નાનામોટા ચિંતકોના વિચારપ્રવાહો ચાલ્યા આવે છે. તે વિષે અનેક ‘ગ્રંથોને’ કારણે ચિંતકો રાગદ્વેષથી મુક્ત રહી શકતા નથી, અને કપાલથી કલુષિત થયેલી આવી તર્કપરંપરા સત્ય જોઈ શકતી નથી; તો વળી કેવળ શ્રદ્ધાના જોરે વિચાર કરનારા એ શ્રદ્ધા માટે હેતુઓ શોધવાના પ્રયત્નને સાર્યેક ગણતા નથી. આમ મતમતાન્તર પ્રવર્તમાન રહે એ અનિવાર્ય છે, પરંતુ સત્યશોધકનો મત રાગદ્વેષથી પ્રેરાયેલા સ્વીકાર કે ત્યાગથી દૂષિત થયેલો ન હોય, અને સત્યગ્રિહાસુ મતિને હેતુપૂર્વકતાથી સંતોષ આપે એવો હોય એ હજી છે ! આનું રપટ બાન શ્રી હરિભદ્રસરિને દાર્શનિક તર્કજ્ઞતાથી નીકળવાના પ્રયાસમાં થયું લાગે છે. હેતુપુરઃસર તર્ક ચાલે એ તો આ બ્રાહ્મણ પંડિતની સહજ રુચિ આવશ્યક ગણે, પણ સત્યગ્રિહાસાની મથામણ એને સૂચવે કે આ બધો પ્રયત્ન મતિ રાગદ્વેષ-પ્રેરિત પક્ષપાતથી મુક્ત રહી શકે એટલા માપમાં જ સુફલ થાય, અર્થાત્ સત્ય ફક્ત ! આચાર્ય હરિભદ્રે લોકતત્ત્વનિર્ણય ગ્રંથ રચતાં ઉદ્ધાર કહ્યો કે—

પક્ષપાતો ન મે વીરે ન દ્વેષઃ કપિષ્ઠાવિષુ ।

યુક્તિમદ્વચનં યત્પ તત્સ્ય કાર્યઃ પરિગ્રહઃ ॥ ૩૮<sup>૧</sup> (૫૦ ૯૮)

આ ઉદ્ધાર અને તેની આગળ-પાછળના શ્લોકોમાં વ્યક્ત થયેલી બાવનાઓ કેવા મનોમંથનમાંથી પ્રકટ થઈ હશે એ જાણવાનાં પ્રમાણો મળવાં અશક્યવત્ છે; પણ જેમણે થોડોક પણ સત્યની લાલસાથી મૂંઝાઈને ચિન્તનપ્રયાસ કર્યા છે તેમની કષ્ટનામાં એ મનોમંથન ન આવે એવું નથી.

#### ૪

આચાર્ય હરિભદ્રનું ચિન્તન ‘યુક્તિમતાથી’ અટકતું નથી. સમત્વપૂર્વક હેતુયુક્ત વિચારણા કર્યા છતાં પણ મતમતાન્તર રહે છે; આવાં મતાન્તરો રહેવાનું કારણ શું ? ફિલસફીના ઇતિહાસમાં આ પ્રશ્ન ઉપરિચિત થયા જ કરે છે. સ્વસ્થતાથી પ્રવર્તતી તત્ત્વગ્રિહાસા પણ આવાં મતાન્તરો ટાળી શકતી નથી. સુપ્રસિદ્ધ જર્મન ફિલસૂફ કાન્ટને આ પ્રશ્ને ખૂબ મૂંઝવ્યો હોય એમ લાગે છે. પોતાની પૂર્વનાં ફિલસૂફોનાં તત્ત્વ-જ્ઞાનોની સમાલોચના કરતાં એને એમ દેખાયું કે તેઓ પરસ્પરના તત્ત્વજ્ઞાનને ખંડિત કરતા હોય છે. આ પરસ્પરખંડન બધાં રાગદ્વેષથી નહિ; કેટલાકનું તો હેતુપૂર્વક તર્કથી થયેલું દેખાયું હશે. આ વિરોધના નિરાકરણને શોધના એને એમ લાગ્યું હશે કે આવો પરસ્પરવિરોધ અપરિહાર્ય છે, એથી કાન્ટે આ જ્ઞાતના તર્કપ્રવાહને વિસ્તારતી ‘મતિ’ (‘રીઝન’)ની મર્યાદાઓ તપાસવાનું ચિંતન કર્યું, જે એના ‘ક્રિટિક ઓફ પ્યોર રીઝન’માં પલ્લવિત થયું છે. જે પરમ તત્ત્વો વિષે ફિલસૂફોએ ચિંતનપ્રયાસ કર્યા છે, અને જેને વિષે તેઓ એકમત કે સંમત થઈ શકતા નથી તે ‘રીઝન’ (‘મતિ’)ની શક્તિ બહારના છે એવા અભિપ્રાય ઉપર એ આવ્યો. કાલ, આકાશ, દિશ્, કાર્યકારણબાવ—આ તત્ત્વોને મતિ સિદ્ધ કરી શકે નહિ, તેમને ગૃહીત કરીને જ મતિ આગળ ચાલે છે; એટલે દિશ્, કાલ, કારણકાર્યબાવ આદિનાં ઉપરની બુમિકા જે કોઈ હોય તો તે મતિને અગ્રાણ છે. એટલે જે પદાર્થો સ્વભાવથી જ મતિને અગ્રાણ છે તેમને વિષેનું ચિન્તન કેવી રીતે નિર્ણયકોટિનું બને ? આથી જ દિશ્કાલાદિથી પર એવા પદાર્થોને આત્મા, ઈશ્વર, આચાર્યધર્મ આદિને મતિ સિદ્ધ ન કરી શકે; તેમને આસ્થાથી (ફેઇથથી) સ્વીકારીને જ માણસે ચાલવું જોઈએ.

જ્ઞાનતત્ત્વના આ નિરૂપણ પ્રમાણે ઇન્દ્રિયો દ્વારા પ્રાપ્ત થતા સામગ્રીને દિશ્-કાલ અને કાર્ય-

૧ વીરમાં પક્ષપાતે ના, ના દેષ કપિષ્ઠાદિમાં

હેતુસંગત જે બોલે, થટે સ્વીકાર તેહનો.

મો. જિ. ઇ.કા. ૫૦ ૧૬અ યુક્ત્યા—ઉપપત્ત્યા; પૃ. ૧૧અ યુક્તિ હેતુમ્ ।

કારણુવના ચોક્કામાં મૂકી મતિ રૂપતા અર્પે છે. આ જ્ઞાન તે એમ્પિરિકલ નોલેજ. ઇન્દ્રિયો દ્વારા જેમની સામગ્રી મળતી નથી એવા વિષયો જે હોય તો તે મતિ જ્ઞાનની બહાર છે. આ વિચારસરણી આગળ વધતાં અજ્ઞેયવાદ(એન્નોરિટસિઝમ) અને જ્ઞાનોપધ્યવવાદ(રેફેપ્સિઝમ)ને પ્રકટ કરે છે. એમાંથી બચવાની ઇચ્છા, વિજ્ઞાનનું સંભાવ્યતાનું (પ્રોબેબિલિટીનું) ધોરણુ ઊભું કરે છે. પણ વિજ્ઞાન(સાયન્સ) અતીન્દ્રિયજ્ઞાનને અવગણે છે; તો બીજી દિશામાં અતીન્દ્રિય વિષયો પરત્વે આસ્થા અને ઇન્દ્રિય વિષયો પરત્વે મતિસંગત તર્કવાદ—રેશનાલિઝમ—નો માર્ગ સ્વીકારીને સાંસારિક અને પારલૌકિક વ્યવહાર સુગમ બનાવાય છે; અર્થાત્ સાંસારિક વ્યવહાર ઇન્દ્રિયો દ્વારા મળતી સામગ્રીને મતિ જે જ્ઞાનરૂપ આપે તેને આધારે ચાલે છે, ધાર્મિક કે પારલૌકિક વ્યવહાર પરંપરાગત કે પોતે વિચારપૂર્વક સ્વીકારેલી આસ્થા(ફેઇથ) ઉપર નિર્ભર છે.<sup>૨</sup>

આ વિચારસરણીઓમાં એક બાબત સંમત છે : આત્મા, ઇશ્વર આદિ વિષયો મતિગમ્ય નથી,— જલે એમને આસ્થાનો વિષય બનાવી. એ આસ્થાનો આધાર શાસ્ત્રગ્રંથો છે, શાસ્ત્રગ્રંથોની પ્રામાણિકતાનો આધાર તે ઇશ્વરપ્રકાશિત છે અથવા સર્વજ્ઞતાપિત છે એવી કોઈ માન્યતા ઉપર છે. પરંતુ આવી માન્યતા પણ આસ્થાને જ અવલંબે છે.

આવી સમગ્ર વિચારસરણી માટે પણ મતમતાંતર અપરિહાર્ય છે; કારણ કે માણસ પોતાની ઇન્દ્રિય-શક્તિના અને બુદ્ધિશક્તિના માપમાં મળતા જ્ઞાનને પોતાનું જ્ઞાન સમજી પ્રત્યક્ષવત્ વ્યવહાર કરે; પરંતુ આસ્થા એ પરોક્ષ છે. એને પરંપરાના બળે માનવ વળગી રહે—અર્થાત્ કે રાગદ્વેષને આધારે—પોતાની પરંપરાગત આસ્થા સાચી, બીજીની જૂઠી, એ રીતે.

‘કર્તિયાનું મોં કાળું’ એવું વ્યવહારબીરુપણું અથવા ‘આ કહે છે એ સાચું અને તે કહે છે એ સાચું’ એવા પ્રકારનું મનિમાન્ધ એક પ્રકારનું માધ્યસ્થ કે સમત્વ પ્રકટાવી શકે છે અને એને વળગી રહી શકે છે, અને વ્યવહારમાં ગમડા ટાળી શકે છે. બીજું એક માનસિક સમત્વ પણ સંભવે છે : એણે વિચારસરણી સર્ગજ સાચી નથી, દરેકમાં અંશતઃ સત્ય અર્થાત્ વ્યવહારક્ષમતા હોય છે અને વ્યવહારક્ષમ તે સત્ય એટલે કોઈ એક વિચારસરણીએ બીજી કોઈ વિચારસરણી ઉપર આક્રમણ કરવું નિરર્થક છે— એવા ખ્યાલ પણ સમત્વ રખાવી શકે છે.<sup>૩</sup>

આ બધું સમત્વ આભાસ છે, સમત્વ નથી. સાચું સમત્વ તો વસ્તુસ્ત્રયમાં એવું દર્શન થાય કે વ્યવહારમાં વિવિધ અને વિરુદ્ધ દેખાતું અવિરુદ્ધ છે, એક છે. એમ એ દેખાય તો જ સમત્વ સહજ રીતે આવે. પરંતુ આ જગતના દર્શનને પાશ્ચાત્ય જ્ઞાનતત્ત્વની ફિલસૂફીમાં (એપિસ્ટેમોલોજીમાં) સ્થાન નથી. એને મિરિટસિઝમ નામે કાં તો આવકાર્યું છે કે બહુધા અવગણ્યું છે.

હકીકતમાં ઇન્દ્રિયગમ્ય વિષયસામગ્રી ઉપરથી મતિએ ઊપજવેલા જ્ઞાનની (એમ્પિરિકલ નોલેજની) આ મર્યાદા છે; અને જેઓ એમાંથી બહાર જઈ શકતા નથી અથવા એમાં જ સંતુષ્ટ છે તે બધાની આ મર્યાદા છે, ‘આસ્થા’ને એમાં સ્થાન આપી અચુક આશ્વાસન મેળવી આત્મા, ઇશ્વર, સત્ય, ધર્મ આદિ પદાર્થોનો વ્યવહાર જેકે કરી લેવાય છે. પરંતુ એમાં કોઈ સત્યપ્રતિજ્ઞાનું દર્શન છે એમ કહેવાય નહિ.

૨ શબ્દાર્થ તરવના પૂષ્કરણ ઉપર ઊભી થયેલ એક વિચારસરણી મેટાફિઝિક્સ માનને non-sense અર્થાત્ ‘અનર્થક કે અર્થ’ ગણે છે.

૩ સહજ અવિતત્ત્વની કોએલિસ્ટન્ટની વર્તમાન રાજકીય વિચારસરણીનો એક આધાર આ તરવ છે; બીજો આધાર એ કે—‘જેકે આશ્વારી શાસ્ત્રવાદી કે મુઠીવાદી લોકશાહી જ સાચી છે, જતાં ફિસાત્મક ઝગઝગમાં આત્મારની વિશ્વતિમાં સર્વનાશ લોકોથી પરંપરને પૂરતી ઉપર સાચે જીવતાં દેવાં અને વિચારસરણીઓને પોતાનું બહાનલ પ્રકટ કરવા કેડું, વિચારની ભૂમિકા ઉપર જ, ભૌતિક બળની નહિ.’

ભારતીય વિચારસરણીમાં જ્ઞાનતત્ત્વપરત્વે અનેક પ્રવાહો છે. એક વહેણમાં કેવળ ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષનો સ્વીકાર, બીજામાં અતીન્દ્રિયપ્રત્યક્ષનો પણ સ્વીકાર અને એક કે બન્ને પ્રત્યક્ષો ઉપર આધાર રાખી ચાલતા અનુમાનનો સ્વીકાર; ત્રીજા વહેણમાં અનિર્વચનીયતા કે અવકતબ્ધતા, અને વળી ચોથામાં ઉપલવવાદ.

દાર્શનિક હરિભદ્રસૂરિ આ બધા વાદોમાં જિગ્ઞા જીતરેલા છે. એમણે એમની અનેકાન્તજયપતાકા આ વાદોનું અવગાહન કરી ફરકાવી છે.

પરંતુ જ્ઞાનતત્ત્વના નિરૂપણમાં સ્વસંસ્કૃતિમાં અમુક પરંપરા હોવી એ એક બાબત છે; તેનું કુશળ પંડિતો અવગાહન કરે એ અપેક્ષિત છે. તો એમાંથી કુશળ ચિંતકો એની પ્રમાણબદ્ધ બવસ્થા કરે—અંશેના સ્વીકાર—પરિહાર કરે, અથવા અને એમાંથી પોતાના અનુભવને સ્તય લાગે એનું તારતમ્ય યોગે એ બીજી બાબત છે. એમાંથી જીવનદષ્ટિ કે ચિંતનદષ્ટિ પ્રકટ કરે એ વળી ત્રીજી બાબત છે. હરિભદ્રસૂરિએ આ ત્રિવિધ પ્રકારે ભારતીય તત્ત્વચિંતનનું પરિશીલન કર્યું છે.

આચાર્ય હરિભદ્રનાં ચિંતાવિકાસનાં સ્થાનકો બાજુવાના આપણી પાસે કોઈ સ્વતંત્ર પુરાવા નથી. પરંતુ એમના ગ્રન્થો ઉપરથી અટકળ કરવાની છૂટ લઉં તો મને એમ લાગે છે કે એમના ચિંતનાત્મક જીવનનું એક મોટું સ્થાનક યુક્તિમદ્વચ્ચનં વસ્ય તસ્ય કાર્યઃ પરિગ્રહઃ—એ ભાવનામાં વ્યક્ત થાય છે; એમાંથી મતિસંગત વિદ્યાનોના સ્વીકારમાં રાગદ્વેષપ્રેરિત પક્ષપાતને બાજુ ઉપર રાખવાં જોઈએ એ એમણે પોતાને માટે ફલિત કર્યું હશે. એમને જિનપ્રતિપાદિત તત્ત્વજ્ઞાન સ્વીકાર્યે બન્યું કારણ કે એ એમની જીવિને સંગત લાગ્યું. પોતે બ્રાહ્મણ હતા, વૈદિક દર્શનોના જ્ઞાતા હતા, કપિલાદિ મુનિઓને શ્રમણ થયાં પહેલાં આદરપૂર્વક જોયા હશે, એ આદર શ્રમણ થયા પછી પણ ગમ્યો નહિ હોય ! જતાં વીરનું વચન એમને ‘યુક્તિમત્’ લાગ્યું એટલે એનો એમણે સ્વીકાર કર્યો.

એમના ઉપાસ્ય દેવની કલ્પના પણ આ જ ધોરણે થઈ છે :

ત્યક્ત્સાર્યઃ પરહિતરતઃ સર્વદા સર્વરૂપં

સર્વાકારં વિવિધમસમં યો વિજ્ઞાનાતિ વિશ્વમ્ ।

બ્રહ્મા વિષ્ણુર્મંવતિ વરદઃ શક્ત્રો વા હરો ( ? જિનો ) વા ।

વસ્યાચિન્ત્યં ચરિતમસમં માવતસ્તં પ્રપચે ॥ ૩૧ ॥ ૧

(જો ૦ તં ૦ તિ ૦)

એમની મનિએ આ અને એની આગળપાછળના ય્લોકોમાં કયા ગુણુવાળા દેવ ‘પૂજ્ય’ છે એ સોધ ! કાઢ્યું છે. એમને નામની સાથે તકરાર નથી. એમની મતિ પૂજ્ય દેવમા અમુક ગુણુ માગે છે અને અમુક દોષ તિરસ્કારે છે. પણ એમની મતિ આટલું કહ્યા પછી એટલું સ્વીકારવા જેટલી પ્રામાણિક રહી છે કે એ ઉપાસ્ય દેવનું ચરિત ‘અચિન્ત્ય’ અને ‘અસમ’, ‘કોઈની સમાન નહિ, કોઈની સાથે સરખાવી શકાય નહિ’ એવું છે.

પરંતુ જે ‘અચિન્ત્ય’ છે તે જ્ઞાનનો વિષય નથી અને જે મતિજ્ઞાન અને એની ‘યુક્તિ’નો વિષય નથી તેની ઉપાસના કરવી એટલે આકાશકુસુમની માળા પહેરવી.

શ્રી હરિભદ્રસૂરિને આ અજ્ઞાત ન હોય. એ અચિંત્યસ્વરૂપ ઇન્દ્રિયવિષયજ્ઞાનનિર્ભર મતિને

૪ એણે સર્વાર્થનો ત્યાગ કર્યો છે, એ પરહિતમાં રમ્યાલ છે, સર્વદા સર્વરૂપ, સર્વાકાર, વિવિધ અને એકસરખું નહિ એવા વિશ્વને વિશેષે કહ્યોને બલ્કે છે, એ બ્રહ્મા હોય, વિષ્ણુ હોય, વરદાન કરનાર શંકર હોય અથવા જિન હોય—એનું અસાધ્ય અને અચિંત્ય ચરિત છે તેને કુ ભાવથી ભર્યું છે.

‘અચિન્ત્ય’ ખડું; પણ એમની વિચાર-ઓજનામાં જ્ઞાનસાધનોની મર્યાદા અહીં પૂરી થતી નથી. એમના જ્ઞાનતત્ત્વના નિરૂપણમાં બીજી એક ભૂમિકા છે—જ્યાં આ ‘અચિન્ત્ય’ અનુભવગ્રાસ્તર થાય છે, જ્ઞાત થાય છે.

શ્રી હરિભદ્રસૂરિને જ્ઞાનની આ બીજી ભૂમિકા યોગિજ્ઞાનમાં દેખાઈ છે. એમનાં યોગવિષયક ગ્રંથોમાં આ તરત્વ તરી આવે છે. આવા જ્ઞાનતત્ત્વનું વિવેચન સંક્ષેપમાં, પણ વિશદતાથી, યોગદષ્ટિસમુચ્ચયમાં છે; ખાસ કરીને ‘દીપ્તિ’ નામની ચોથી યોગદષ્ટિના નિરૂપણપ્રસંગે.

એમણે બોધના ત્રણ પ્રકારો પાડ્યા છે: બુદ્ધિ, જ્ઞાન અને અસંમોહ. બુદ્ધિ એ ઇન્દ્રિયાર્થાશ્રયા—ઐન્દ્રિય અર્થોને આશ્રયે પ્રવર્તતો બોધ છે. આગમ અર્થાત્ તે તે વિષયના શાસ્ત્રગ્રંથો(આજની ભાષામાં તે તે વિષયના સાયન્સ ગ્રંથો)માંથી મળતો બોધ તે જ્ઞાન; અને અસંમોહ એટલે સદનુદ્ધાનથી, સાચા અનુદ્ધાનથી, ક્રિયા કરવાથી, પ્રયોગથી, થતો બોધ તે અસંમોહ. ઉં ૧૦, રત્નનો આંખથી થતો બોધ બુદ્ધિ, એ રત્ન છે એમ શાસ્ત્રપૂર્વક થતો બોધ એ જ્ઞાન, અને તેને પ્રાપ્ત કરી પરીક્ષાથી નિર્ણયિત થતો રૂપજ બોધ એ અસંમોહ.

બુદ્ધિર્જ્ઞાનમસંમોહસ્ત્રિવિધો બોધ इष्यते ॥ ૧૧૮ ॥

इन्द्रियार्थाश्रया बुद्धिर्જ્ઞાનં ત્વાગમપૂર્વકમ્ ।

સદનુદ્ધાનવચ્ચેતદસંમોહોઽમિત્રીયતે ॥ ૧૧૯ ॥

રત્નોપલમ્પનજ્ઞાનતત્ત્વાપ્ત્યાદિ યથાક્રમમ્ ।

इहोदाहरणं साधु श्रेयं बुद्ध्यादिस्त्रिदये ॥ ૧૨૦ ॥

સંપ્રત્કાલ—જેનાથી અસંમોહ બોધ થાય તેનાં ચિહ્ન એ કે છટ પદાર્થો વિષે આદર—એટલે કે ખાસ પ્રયત્ન—યત્નાતિશય—તે કરવામાં પ્રીતિ, નિર્વિઘ્ન રીતે સંપત્તિની પ્રાપ્તિ (અર્થાત્ છટરૂપી સંપત્તિની પ્રાપ્તિ), છટ વિષે ઈચ્છાસા અને છટની સેવા આદિ. અસંમોહ એટલે કે કોઈપણ જ્ઞાનના આવરણથી રહિત, રૂપજ, રચ્ચ, પ્રત્યક્ષબોધ જે અનુદ્ધાનથી—કર્મક્રિયાથી—પ્રાપ્ત થાય તેનાં આ લક્ષણ છે :

આદર: કરणे प्रीतिरविघ्न: संपदलग्नः ।

જિજ્ઞાસા તત્ત્વસેવા ચ સદનુદ્ધાનલક્ષણમ્ ॥

‘બોધના આ બેદો પ્રમાણે માનવોના કર્મબેદો થાય છે, અર્થાત્ ઇન્દ્રિયજ્ઞાનથી જ ફક્ત વર્તનારનું વર્તન અને સદનુદ્ધાનરૂપી પ્રયોગસિદ્ધિથી મળતા રૂપજ જ્ઞાનથી વર્તનારનું વર્તન—એકબીજાથી જુદું પડી જાય છે.

तद्रेदात् सर्वकर्माणि भिद्यन्ते सर्वदेहिनाम् ॥ ૧૧૮ ॥

સાંસારિક કર્મો બુદ્ધિપૂર્વક હોય છે—અર્થાત્ કર્મશાસ્ત્રના જ્ઞાનપૂર્વક થયાં હોય તો કુલયોગિઓને મુક્તિનું અંગ બને છે (એટલે કે જે કુલયોગિઓ નથી એમને નહિ); આ જ્ઞાનપૂર્વક કર્મો અસંમોહથી થયાં હોય તો તે એકાન્ત પરિશુદ્ધ હોવાથી નિર્વાણનું ફલ આપનારાં છે. (૧૨૪)

આચાર્ય હરિભદ્ર એમની આ બોધભીમાંસા સંસાર અને સંસારાતીત નિર્વાણ-તત્ત્વ પરત્વે ધટાવે છે. પરંતુ આ સંસારાતીત અતીન્દ્રિય નિર્વાણતત્ત્વ કયા જ્ઞાનનો વિષય બની શકે એ ખુલાસો કરવો હજી બાકી રહે છે. તે વિષે તેમનું પ્રતિપાદન છે કે—

निश्चयोऽतीन्द्रियार्थस्य योगिज्ञानादहेतु न च ॥ ૧૪૧ ॥

ન ચાનુમાનવિષય एषोऽर्थस्तत्त्वतो मतः ।

ન વાતો નિશ્ચય: सम्यगन्यत्राप्याह्वयौघनः ॥ ૧૪૨ ॥

આચાર્ય હરિભદ્ર ધીધન—બુદ્ધિધન—કહેતાં ભર્તૃહરિનો હવાસો આપી કહે છે કે આ અર્થવિષય તત્ત્વદષ્ટતા

અનુમાનનો વિષય જ નથી. અનુમાનથી બીજી બાબતોમાં પણ સમ્યક્ નિશ્ચય થઈ શકતો નથી. અતીન્દ્રિયાર્થનો તો યોગિજ્ઞાન વિના નિશ્ચય છે જ નહિ.

અતીન્દ્રિય વિષયોમાં અનુમાનને અવકાશ નથી કારણ કે એનાથી કોઈ સર્વસંમત થાય એવા નિર્ણય ઉપર આવતું નથી. આજની પરિભાષામાં કહીએ તો જેવું ઇન્દ્રિયજ્ઞાનાવલંબી ભૌતિક વિજ્ઞાનમાં સર્વવૈજ્ઞાનિક-સંમતિ તરફ જવાય છે, પ્રત્યક્ષતાની કસોટીને કારણ; તેવું એ ભૌતિક વિજ્ઞાનની પાછળ કદાપતિ તરવો કે નિયમો એક પ્રકારે, અથવા બીજે પ્રકારે આત્મા, ઇશ્વર, ધર્મ આદિ અતીન્દ્રિય પદાર્થો અને એમની પાછળ રહેલા નિયમો કે તરવો, સમસ્ત વિષયનું તરવ કે તરવો, નિયમ કે નિયમો પરત્વે સંમતિની દિશા તરફ જવાતું નથી, કેવળ અનુમાનથી એ દિશા જઈતી નથી. કાન્ટને ફિલસફીની સમાલોચનામાં ભિલ્લિલ મેટાફિઝિક્સિયનો પરસ્પરખંડન કરતા હેખાયા, તેમ ધીધન ભર્તૃહરિને પણ હેખાયા હાશે છે. એનો હવાલો આપી આચાર્ય હરિભદ્ર કહે છે : “કુશળ અનુમાતાઓ યત્નથી અમુક અર્થને અનુમાન કરે છે, તો બીજા વધારે કુશળ તાર્કિકો એને બીજી જ રીતે ઉપપાદિત કરે છે. અતીન્દ્રિય પદાર્થો ને હેતુવાદથી જણાતા હોત તો આટલા કાળમાં પ્રાપ્તોએ તેમનો નિશ્ચય કરી લીધો હોત.”

યત્નેનાનુમિતોડ્યર્થઃ કુશલેતુમાતુમિઃ ।

અમિયુક્તરૈર્નૈવૈરન્યયૈવોપપાદ્યતે ॥ ૧૪૩ ॥

શાયેરન્ હેતુવાદેન પદાર્થા યયતીન્દ્રિયાઃ ।

કાલેનૈતાવલા પ્રાપ્તૈઃ કૃતઃ સ્વાત્ત્વે નિશ્ચયઃ ॥ ૧૪૪ ॥

આમાં શાસ્ત્રપંડિત હરિભદ્રનો અંગત અનુભવ હેખાતો નથી ?

પણ આવો નિશ્ચય થયો નથી, તેથી શુદ્ધતર્કગ્રહ, મિથ્યાભિમાનનો હેતુ થતો હોવાથી ‘મદાન’ મોટો છે, ભારે છે, (ડીઠ અતિરોદ્ધ) છે. મુશ્મ્યુઓએ એને છોડી દેવો જોઈએ :

ન ચૈત્તવેષં યત્ તસ્માચ્છુષ્કમ્મહો મહાન્ ।

મિથ્યાભિમાનહેતુત્વાત્ ત્યાજ્ય એવ મુમુક્ષુમિઃ ॥ ૧૪૫ ॥

હરિભદ્રસૂરિની જ્ઞાનતરવની આ મીમાંસા છે. ઉપર આપણે જોયું કે કાન્ટની વિચારસરણી પ્રમાણે રીઝન (Reason) ની આ મયાંદા છે. એ રીઝન એટલે કે ઇન્દ્રિયાર્થજ્ઞાન-નિર્ભર-અનુમાનપરંપરા, તર્કપરંપરા. અતીન્દ્રિયવિષયો—આત્મા, ઇશ્વર, ધર્મ આદિ માટે તો ફેધિ (આસ્થા—ગોપેલના શાસ્ત્ર ઉપર આસ્થા) જ આશ્રયન છે. પણ શાસ્ત્રો પરોક્ષ છે, આસ્થા પરોક્ષ છે. ઇન્દ્રિયજ્ઞાનમૂલક શુદ્ધિ કે બોધના જેવું અતીન્દ્રિયનું નિશ્ચયજ્ઞાન તો યોગિજ્ઞાનમાં જ છે.

આમ આચાર્ય હરિભદ્રે ઇન્દ્રિય, આગમ અને સદ્ગુહાનથી થતા અનુક્રમે શુદ્ધિ, જ્ઞાન અને અસંમોહ એવા બોધનાં ત્રણ પ્રકારો કદાપી ઇન્દ્રિયવિષયક જ્ઞાન તથા તમિર્ભર અને તત્પર્યવસાયી અનુમાનનું એક ક્ષેત્ર કદાપ્યું. અતીન્દ્રિય માટે તો ઇન્દ્રિયો નથી જ એટલે અનુમાનથી એનો તર્ક કરી શકાય એવો સંભવ રહે—જેમ જગતના ફિલસૂફો કરતા આવ્યા છે. પણ હરિભદ્રસૂરિ ધીધન ભર્તૃહરિનો હવાલો આપી કહે છે કે અતીન્દ્રિયાર્થ અનુમાનનો વિષય જ ન બની શકે. અતીન્દ્રિય વિષે જે દાર્ઠ વગણી શકાય તો તે યોગિજ્ઞાનમાં જ. પશ્ચિમની પરિભાષામાં કહીએ તો મિરિટકના જ્ઞાનમાં.

આ રીતે હરિભદ્રસૂરિની જ્ઞાનતરવની મીમાંસા ઇન્દ્રિયજ્ઞાન, અનુમાન, આગમ અને યોગિજ્ઞાનની ભૂમિકાઓમાં વ્યવસ્થિત થાય છે, તેમને સાંકળી લે છે.

एतत्प्रधानः सञ्छादः क्षील्यन् योगतत्परः ।

જાનાત્યતીન્દ્રિયાનયોત્સયા વાહ મહામસિઃ ॥ ૧૦૦ ॥

જેમાં આસ્થા છે એવા આગમનો મુખ્ય આધાર રાખનાર સત્તત્તદ્વાયુક્ત શીલવાન પુરુષ યોગતત્પર

થાય એટલે અતીન્દ્રિય પદાર્થોને જાણે છે : તેમ મહામતિએ કહ્યું છે. મહામતિ એટલે પતંજલિનો હવાલો આપી હરિભદ્રસૂરિ નીચેનો શ્લોક આપે છે, જે એમની જ્ઞાનગીમાંસાના નીચોડરૂપ છે; અને તેથી જ વારંવાર એમનાં અન્ય ગ્રંથોમાં આવે છે :

આગમેનાનુમાનેન યોગામ્બાસરસેન ચ ।

ત્રિષા પ્રક્લ્પયન્ પ્રજાં લમતે તત્ત્વમુત્તમમ્ ॥ ૧૦૧ ॥<sup>૫</sup>

ટીકા પ્રમાણે આ ક્રમે—આગમ, અનુમાન, યોગામ્બાસરસવડે પ્રમાણે જે કેળવે છે તે હિતમ તત્ત્વને પામે છે. આમાં યોગામ્બાસ છેવટે આવે છે. આગમ અને અનુમાનથી અતીન્દ્રિય પદાર્થોની કલ્પના કરી હોય પણ તેના યથાર્થસ્વરૂપનું જ્ઞાન તો યોગમાં જ થાય.

ગિનોત્તમ વીર પણ યોગિગમ્ય છે એ એમના મંગલશ્લોકમાં જ હરિભદ્રસૂરિ જણાવે છે :

નત્વેચ્છયોગતોડયોર્ગ યોગિગમ્યં ગિનોત્તમમ્ ।

વીરં વક્ત્રે સમાસેન યોર્ગ તદ્દહિમેદતઃ ॥ ૧ ॥

આચાર્ય હરિભદ્રની યોજનામાં આગમ અથવા શાસ્ત્ર અને ખુદ યોગ વચ્ચેનું જે તારતમ્ય છે તે પણ નોંધવા જેવું છે. પોતે વિવિધ સંપ્રદાયોના સાંખ્ય-યોગ-શૈવ-પાશુપત-<sup>૬</sup> વેદાન્તિક <sup>૭</sup>બૌદ્ધ-જૈનના યોગાનુભવ અને પદ્ધતિના ગ્રંથોનું જીઠું અવગાહન કર્યું હેખાય છે. યોગમાર્ગેના એમના પોતાના અનુભવે અને બીજાઓને દોરવાની દૃષ્ટિએ તેમણે સ્વતંત્ર મનન કરી પોતાની એક નવી શૈલી અને નવી પરિભાષા પણ રચી છે. યોગની આઠ દૃષ્ટિઓ એ એમની પોતાની સૂત્ર છે એમ પંડિત ડૉ. સુખલાલજી કહે છે તે સાચું છે.<sup>૮</sup> એ જ પ્રમાણે તેમણે યોગદૃષ્ટિસમુચ્ચયના પ્રારંભમાં યોગના ત્રણ પ્રકારો પાયા છે : ઇચ્છાયોગ, શાસ્ત્રયોગ અને સામર્થ્યયોગ.

યોગ વિષે કાંઈ જાણ્યું હોય તે કરવાની ઇચ્છા થવી એવી ઇચ્છાજવાળાનો—વિકલ અર્થાત્ અધૂરો ધર્મયોગ તે ઇચ્છાયોગ. (શ્લોકો ૩). શાસ્ત્રમાંથી જે જાણ્યું હોય તેના તીવ્રઓષધી અપ્રમાદી શ્રદ્ધાળુનો યથાશક્તિ ધર્મયોગ તે શાસ્ત્રયોગ. શાસ્ત્રમાં સામાન્ય રીતે ઉપાય કહ્યા હોય છે તે પ્રયોગમાં મૂકતા પોતાની શક્તિના ઉદ્દેશથી—પ્રખલતાથી—શારત્રની ઉપર જઈ વિશેષતાથી જે ધર્મયોગ થાય તે સામર્થ્ય-યોગ. ત્રણમાં આ ઉત્તમ.

શાસ્ત્રસંદર્શિતોપાયસ્તદતિક્રાન્તગોચરઃ ।

શક્ત્યુદ્દેકાદ્ વિશેષેણ સામર્થ્યોચ્ચોડયમુત્તમઃ ॥ ૫ ॥

આચાર્ય હરિભદ્ર કહે છે કે સિદ્ધિપદની પ્રાપ્તિનાં કારણો તત્ત્વમાં શાસ્ત્રથી જણાતા નથી; યોગિઓથી જ સર્વ પ્રકારે જણાય છે.

સિદ્ધાસ્થ્યપદસંપ્રાપ્તિઘેતુમેદા ન તત્ત્વજ્ઞઃ ।

શાસ્ત્રાદેવાવગમ્યન્તે સર્વથૈવેહ યોગિભિઃ ॥ ૬ ॥

આગળ જઈ કહે છે કે શાસ્ત્રથી સર્વ પ્રકારે સિદ્ધિ થતી હોત તો શાસ્ત્ર સાંભળનાં જ એવી સિદ્ધિ યઈ જાય. (૭). પણ શાસ્ત્ર ભણનારને એવી સિદ્ધિ થતી નથી તેથી પ્રાતિભજ્ઞાનયુક્ત સામર્થ્યયોગ અવાચ્ય છે; અને સર્વજ્ઞત્વ આદિ તત્ત્વોની સિદ્ધિ એનાથી થાય છે. પ્રાતિભજ્ઞાન એટલે આગોનુસારનું

૫ આગમે અનુમાને ને યોગામ્બાસરસે વળી

સંસ્કાર જે ત્રિષા પ્રજા પામે તે તત્ત્વ હિતમ.

૬ ભરતના નાટ્યશાસ્ત્રમાં જે આઠ કે નવ રસકલ્પિઓ આવે છે—જેનો મૂર્તિઓ અને ચિત્રોમાં પણ ચિત્રિયોગ થત હોય તે ઉપરથી તેમની આઠ કલ્પિની પરિભાષા સૂચી હોય.

૮ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય મુવર્તુમહોત્સવ અ-થ

મુકુટ બિહ નામનું જ્ઞાન; અથવા યોગમિન્દુની ટીકા(શ્લો० ૫૨ ૫૦ ૧૧૪)માં કહ્યું છે તેમ સહજ પ્રતિભામાંથી ૭ જ્ઞાનનું જ્ઞાન. આ પ્રાતિભજ્ઞાન પણ શ્રુતજ્ઞાનનો જ પ્રકાર છે, પણ વિશિષ્ટ પ્રકારનું છે.

ન ચૈતદેવં ચત્ તસ્માત્ પ્રાતિભજ્ઞાનસંગતઃ ।

સામર્થ્યયોગોડવાચ્યોસ્તિ સર્વજ્ઞત્વાદિષાષનમ્ ॥ ૮ ॥

આ ઉપરથી હરિભદ્રચરિત્રનો મત સ્પષ્ટ દેખાય છે. શાસ્ત્રયોગ કરતાં સામર્થ્યયોગ જ ઉત્તમ છે. સર્વજ્ઞત્વ આદિ તત્ત્વો એ સામર્થ્યયોગમાં જ સમગ્રાય છે, પ્રાપ્ત થાય છે.

૬

હરિભદ્રચરિત્રના આંતરિક વિકાસનો ઉપર ઉલ્લેખ કર્યો. એમાં એક સ્થાન યુક્તિમદ્ વચનં વસ્ય તસ્ય કાર્યઃ પરિગ્રહઃ—નું છે. યુક્તિ એટલે હેતુપૂર્વક વચન. આ હેતુવાદનું વ્યવહારમાં સ્થાન ખડું. પણ હરિભદ્રચરિત્ર જે મધ્યસ્થતા—નિષ્પક્ષતા—પં૦ સુખલાલજીનાં શબ્દોમાં—‘સમદર્શન’ વ્યક્ત કરે છે તે તો મુખ્યત્વે અતીન્દ્રિય પદાર્થોના દ્રષ્ટાઓ પરત્વે જ સંભવે, અને અતીન્દ્રિય પદાર્થોમાં હેતુવાદ ચાલતો નથી; એમાં તો યોગાભ્યાસરસ અને યોગદૃષ્ટિને જ અવકાશ છે. અર્થાત્ હરિભદ્રચરિત્રને જે સમત્વ પ્રાપ્ત થયું તે તેમના યોગપ્રાપ્ત દર્શનને લાઈને હોય, અને એ એમના વિકાસનું ખીટું સ્થાનક યોગદૃષ્ટિ અધ્યાત્મ સ્થાનક ગણાય. હેતુગ્રહ નર્ક, શીલ, વૈરાગ્ય, યોગદર્શનની પૂર્વઅવસ્થાઓ ખરી, પણ અધ્યાત્મજ્ઞાન તો યોગદૃષ્ટિ જ છે; અને આનું જ્ઞાન જ હરિભદ્રચરિત્રને સર્વજ્ઞાનીઓમાં સમત્વનું—એકત્વનું જ્ઞાન કરાવે છે.

પોતે આ મુદ્દાનું પ્રતિપાદન સ્પષ્ટતાથી ભાર દઈને ફરીફરી યોગદૃષ્ટિસમુચ્ચયમાં કરે છે :

ન તત્ત્વતો મિત્રમતાઃ સર્વજ્ઞાં મહત્ત્વો યતઃ ।

મોહસ્તદ્વિમુક્તીનાં તન્દ્રેદાશ્રયણં તતઃ ॥ ૧૦૨ ॥

સર્વજ્ઞો નામ યઃકથિત્ પારમાર્થિક એવં હિ ।

સ એક એવં સર્વત્ર વ્યક્તિભેદેડપિ તત્ત્વતઃ ॥ ૧૦૩ ॥

ન ભેદ એવં તત્ત્વેન સર્વજ્ઞાનાં મહાત્મનામ્ ।

તથા નામાદિભેદેડપિ શ્રાવ્યમેતન્મહાત્મમિઃ ॥ ૧૦૪ ॥

સંસારાતીતતત્ત્વં તુ પરં નિર્વાણસંશિતમ્ ।

તદ્વેયકમેવ નિયમાચ્છન્દભેદેડપિ તત્ત્વતઃ ॥ ૧૦૫ ॥

સદાશિવઃ પરં બ્રહ્મ સિદ્ધાત્મા તથતેતિ ચ ।

શન્દેસ્તદુચ્યતેડન્વર્થાદિકમેવૈવમાદિમિઃ ॥ ૧૦૬ ॥

\*\*\*

જાતે નિર્વાણતત્ત્વેડસ્મિન્નસંમોહેન તત્ત્વતઃ ।

પ્રેક્ષાવતા ન તદ્વત્ત્વો વિવાદ ઉપપદ્યતે ॥ ૧૦૭ ॥

સર્વજ્ઞો ખડુ છે એથી તેઓ તત્ત્વમાં ભિન્નમત છે એમ નથી. અધિમુક્તિ ૮ કહેતાં ભક્તોનો એ તો મોહ છે, તેથી સર્વજ્ઞમાં ભેદ કરાય છે. સર્વજ્ઞ જે કોઈ હોય તે પારમાર્થિક જ છે. (કહેવાની ખાતર કહેલો નથી.) તે સર્વત્ર, વ્યક્તિભેદ ફાંવા છતાં, એક જ છે (૧૦૨-૧૦૩). ... સર્વજ્ઞ મહાત્માઓમાં નામ આદિથી ભેદ હોવા છતાં તત્ત્વથી ભેદ જ નથી. મહાભક્તિઓએ આ સમગ્રનું જોઈ એ (૧૦૭). સંસારથી અતીત

૭ યોગદૃષ્ટિ સમુચ્ચયમાં આવતો શક-ધુરંધ્રમાં ‘શક્તિ’ શબ્દ અને આ ‘પ્રતિભા’ પ્રત્યક્ષજ્ઞા દર્શનની પરિભાષા છે.

૮ યુક્તિ પાઠ અધિમુક્તીનાં છે. પદિત શ્લો० સુખલાલજી સૂચવે છે કે ‘અધિમુક્તિ’ (કે અધિમુક્ત) પાઠ હોય. એ બોદ પરિભાષાનો શબ્દ છે. એનો અર્થ મહાજ્ઞ કે ‘જ્ઞાત’ એનો થાય છે.



એનું નિર્વાણ નામનું તત્ત્વ શબ્દભેદ હોવા છતાં (શબ્દભેદથી કહેવાતું છતાં) તત્ત્વમાં નિયમથી એક જ છે (૧૨૭). સદાશિવ, પર, બ્રહ્મ, સિદ્ધાત્મા, તથા—એવા અન્યથેક (બિભલિભ) શબ્દોથી તે એક જ હોવા છતાં એ કહેવાય છે. સદા કલ્યાણકારી એ સદાશિવ સ્વીયોનું, પર એટલે પ્રધાન સાંખ્યોનું, બુદ્ધત્વ-મોટાપણથી અને ‘બૃહકત્વ-ફૂલતું વર્ધમાન થતું’ હોવાથી બ્રહ્મ-વેદાન્તીનું, સિદ્ધાત્મા-આત્મા જેમને સિદ્ધ થયો છે એવો સિદ્ધાત્મા આદ્યોનું, કાલના અંત સુધી તે પ્રમાણે રહેતી એવી તથાત્ત્વ બૌદ્ધોનું—(આ બધાં) એક જ તત્ત્વ છે. બિભ શબ્દોથી કહેવાય છે એટલું જ (૧૨૮). અસંમોહથી (અર્થાત્ સદ્ગુણાનથી—સદ્વિધાથી યોગની) તત્ત્વરૂપે આ નિર્વાણ તત્ત્વને જાણતાં વિચારશીલ પુરુષોમાં એમની ભક્તિ વિષે વિવાદ થતા નથી (૧૩૦).

વિષ્ણુ હરિભદ્ર-પુરોહિતને ઝગવેદની પંક્તિ एकं सद् विष्णु बहुधा वदन्ति (મં. ૧, સૂ. ૧૧૪, ઋ. ૪૬) અપરિચિત તો ન જ હોય !

આ બધું એક છે છતાં તેમની દેશનામાં—કથનમાં ભેદ કેમ આવે છે તેનો ખુલાસો કર્યા પછી હરિભદ્રસૂરિ કહે છે કે જે અર્વાગ્દશો હોય છે (અર્થાત્ યોગદષ્ટિ જેમની જાણડી નથી એવા—આ તરફ જોનારા—પેલી તરફ જોનારા નહિ) તેઓ સર્વજ્ઞનો અભિપ્રાય જાણ્યા વિના તેમનો પ્રતિલેખ કરે છે, તે યોગ્ય નથી. તે મોટો અનર્થ કરે એમ છે (૧૩૧); અને દાખલો આપે છે કે જેમ આંધળાઓએ કરેલો ચંદ્રનો પ્રતિલેખ અસંગત છે તેમ અર્વાગ્દશોએ કરેલો સર્વજ્ઞનો ભેદ પણ અસંગત છે (૧૩૮).

तदभिप्रायमज्ञात्वा न ततोऽर्वाग्दृष्ट्वां सताम् ।

युज्यते तत्प्रतिषेधो महानर्थकरः परः ॥ १३७ ॥

निशानाद्यપ્રતિષેધો યથાન્વાનામસક્તતઃ ।

તદ્વેદ્યપરિકલ્પશ્ચ તથૈર્વાગ્દશામયમ્ ॥ ૧૩૮ ॥

સર્વજ્ઞ આદિ અતીન્દ્રિયાર્થ પદાર્થોનો નિશ્ચય યોગિજ્ઞાન વિના સંભવતો નથી. તેથી એ વિષેના વિવાદો અન્યોના જેવા હોવાથી એમાંથી કાંઈ ફસિત થતું નથી.

निश्चयोऽतीन्द्रियार्थस्य योगिज्ञानादते न च ।

અતોઽપ્યજ્ઞાન્વકલ્પાનાં વિવાદેન ન ક્ષિન્ન ॥ ૧૪૧ ॥

આ અતીન્દ્રિયાર્થ સર્વજ્ઞો વિષે સાંપ્રદાયિકોમાં જે વિવાદ ચાલે છે તેનાથી હરિભદ્રસૂરિ પર થઈ શક્યા છે તેનું કારણ અર્વાગ્દશ તાર્કિકમાંથી યોગદષ્ટિવાળા આધ્યાત્મિક થયા હશે તેને લીધે હશે; અને એ દષ્ટિથી જ શુદ્ધ તર્કનો પોતે લ્યાગ કરે છે એટલું જ નહિ પણ સર્વજ્ઞ ‘બ્રહ્મ’ને અસંગત ગણે છે કારણ કે મુક્તિમાં લગભગ બધા ધર્મો તજવાના હોય છે, તો પછી ‘બ્રહ્મ’નું શું કામ છે ?

ग्रहः सर्वत्र तत्त्वेन मुमुक्षुणामसक्ततः ।

मुक्तौ धर्मा अपि प्रायस्सकन्त्याः किमेन तत् ॥ ૧૪૬ ॥

### ૭

ભારતવર્ષની પરંપરામાં વૈદિક, જૈન અને બૌદ્ધ તાર્કિકો—સમર્થ તાર્કિકો—અનેક થયા છે; એમ જ યોગિઓ, જ્ઞાનીઓ પણ અનેક થયા છે. પરંતુ જ્ઞાનતત્ત્વનું આગું વિશદ વિવરણ કરનાર બહુ નહિ હોય એનું મારા અદ્ય જ્ઞાનને લાગે છે. હરિભદ્રસૂરિએ પરમાત્મદર્શનનો ‘મહતાં વર્ત્તે’—મોટાઓનો માર્ગ—સચચો છે—જેનો આશ્રય લઈને વિચક્ષણોએ ન્યાયપુરઃસર અતિક્રમોથી બચી વર્તવું :

तदत्र महतां वर्तते समाश्रित्य विचक्षणैः ।

વર્તિતવ્યં યથાન્વાયં તદતિક્રમચક્ષિતૈઃ ॥ ૧૪૭ ॥

મોટાઓનો આ માર્ગ ભારતવર્ષમાં જ છે એમ નથી; પાશ્ચાત્ય વિચારકોને પણ આ માર્ગ વ્યક્ત થયો છે. ‘જે પરત્વે તાર્કિક ફિલસફો પરસ્પર જુદા પડે છે, તત્પરત્વે મિસ્ટિક સુફીઓ સંમત થાય છે.’ એફ. સી. હેપોલ્ડ (F. C. Hoppold) એના ‘મિસ્ટિસિઝમ—અધ્યયન અને મતસમુચ્ચય’ (Mysticism—A study and an Anthology) નામના ગ્રંથના પ્રારંભમાં આ પરત્વે પોતાનો અભિપ્રાય આપતાં કહે છે કે “What, when one studies the mystical expressions of different religions, stands out most vividly, however, is not so much the differences as the basic similarities of vision. This is a phenomenon calling for explanation if any truly objective assessment of the significance of mystical experience is to be made.” (p. 17).

“જુદા જુદા ધર્મોના મિસ્ટિકલ વચનોનો જ્યારે કોઈ અભ્યાસ કરે છે ત્યારે જે બાબત બહુ રમ્ય રીતે આગળ નીકળી આવે છે તે તેમના બેદ એટલા બધા નહિ, જેટલી દર્શનની મૂલ્યગત સમાનતાઓ. જે મિસ્ટિકલ અનુભવના તાત્પર્યનું સાચું વાર્તાવિક મધ્યાંકન કરવું દોષ તો આ હકીકતનો ખુલાસો શોધવો જોઈએ.”

આનો ખુલાસો હરિભદ્રસરિની જ્ઞાનતત્ત્વની મીમાંસામાં છે. અતીન્દ્રિયાર્થને વિષય કરતા યોગિજ્ઞાનને જ્ઞાનમીમાંસામાં (Epistemology) માં સ્થાન આપવાથી જ તે થયે,—સિવાય કે એ અનુભવોને ઇન્દ્રિયલ કે મુગ્ધજલ સમુ માની અવગણીએ !



॥ श्री शंखेश्वरपार्ष्वनाथाय नमः ॥

## ધર્મસંગ્રહણીવૃત્તિમાં આવતા એક અવતરણનું ટિપ્પેટન ગ્રંથને આધારે મૂળસ્થાન

યા કિનીમહત્તરાસનુ આચાર્યપ્રવર શ્રી હરિભદ્રચરીત્રરણ મહારાજે ધર્મસંગ્રહણી નામનો પ્રાકૃત ભાષામાં પદ્યમય ગ્રંથ રચેલો છે. તેના ઉપર આચાર્ય શ્રી મલયગિરિરણ મહારાજે વિસ્તારથી વૃત્તિ રચેલી છે. શેઠ દેવચંદ લાલભાઈ જૈન પુસ્તકોદ્ધાર ફંડ (સરત) તરફથી ૩૯મા તથા ૪૨મા ગ્રંથોંક રૂપે વિક્રમસંવત્ ૧૯૭૩ તથા ૧૯૭૪માં બે વિભાગમાં આ ગ્રંથ પ્રકાશિત થયો છે.

આ મહાન ગ્રંથ મુખ્યત્વે દાર્શનિક નિરૂપણથી ભરપૂર છે અને તેની ટીકામાં મલયગિરિ મહારાજે દાર્શનિક ગ્રંથોમાંથી વિપુલ પ્રમાણમાં અવતરણો આપેલાં છે. આ અવતરણોનું મૂળ સ્થાન શોધવું એ અનેક દૃષ્ટિએ ઉપયોગી અને રસપ્રદ છે.

(૧) ધણી વખત ઉદ્ધૃત કરેલાં વાક્યો એટલાં ટૂંકાં હોય છે કે એનો યથાવત્ અર્થ સમજવાનું કાર્ય કઠિન થઈ પડે છે. મૂળ સ્થાનનો જ્ઞે પત્તો લાગે તો તે ગ્રંથના પૂર્વાપર સંદર્ભોનું નિરીક્ષણ કરવાથી વાસ્તવિક અર્થ સહેલાઈથી રૂપિય સમજાય છે.

(૨) કેટલીક વખત ઉદ્ધૃત કરેલો પાઠ કાળક્રમે અશુદ્ધ થઈ ગયો હોય છે. મૂળ સ્થાનનો પત્તો લગાવામાં તેના આધારે પાઠ યથાવત્ શુદ્ધ કરી શકાય છે.

(૩) કેટલીક વખત ઉદ્ધૃત કરેલા સંક્ષિપ્ત વાક્યનો વિસ્તૃત અર્થ સમજાતો નથી. મૂળ સ્થાન જ્ઞે લખ્યાથી આવે તો તે મૂળ ગ્રંથની ટીકા વગેરે હોય તો તેને આધારે અર્થ યથાવત્ સમજી શકાય છે.

(૪) અવતરણના મૂળ સ્થાનનો પત્તો લાગવાથી આખીયે ચર્ચા ક્યા ગ્રંથને આધારે કરવામાં આવી છે એ જાણી આવે છે અને પછી તેને આધારે જે વિષયની ચર્ચા ચાલતી હોય તે વિષય અત્યંત વિશદ રીતે સમજાય છે અને ગ્રંથકારે જે ગ્રંથને સામે રાખીને પોતાનો ગ્રંથ તૈયાર કર્યો હોય તે ગ્રંથ સામે રાખીને આપણે જ્ઞારે વાંચીએ ત્યારે વાચનની રૂપિયતા અને આનંદ કોઈ જુદાં જ હોય છે.

(૫) કેટલાંક અવતરણોનું વર્તમાન મુખની દૃષ્ટિએ વિશિષ્ટ મહત્ત્વ છે. જૈન દાર્શનિક ગ્રંથોમાં ઔદ્દર્શનના પ્રાચીન ગ્રંથોમાંથી કેટલાયે પાઠો ઉદ્ધૃત કરેલા છે. ઔદ્દર્શનના ગ્રંથો ધણીખરા નષ્ટપ્રાય થઈ ગયા હોવાથી એ પાઠો ક્યાંથી લીધા છે એ જાણવું મુશ્કેલ બની જાય છે. કેટલાંક ઔદ્દર્શનિક ગ્રંથો નષ્ટ

થઈ ગયા હોવા છતાં જે મોટા પ્રમાણમાં એવા ગ્રંથો છે કે જેનાં ટિપ્પેટન ભાષામાં લગભગ આઠસો વર્ષ પૂર્વે ભાષાંતરો થઈ ગયેલાં છે. જે કે સંસ્કૃત ભાષામાં એ ગ્રંથો મોટા ભાગે નષ્ટ થઈ ગયા છે, છતાં એનાં જે ટિપ્પેટન ભાષાંતરો સચવાઈ રહેલાં છે તે પણ ખાસ ઉપયોગી થાય તેનાં છે. ટિપ્પેટન ગ્રંથો સ્વતંત્ર રીતે સમગ્ર આ એ અત્યંત મુશ્કેલ કાર્ય છે. એટલે દુનિયાના વિદ્વાનો ટિપ્પેટન ગ્રંથોના મૂળ ભાગો સંસ્કૃતમાં અંશરૂપે પણ કોઈ સ્થળે મળી આવે તો તે શોધવા માટે ધણી પરિશ્રમ કરે છે. વિશ્વના મોટા મોટા દેશોમાં ટિપ્પેટન ભાષાંતરોના સંગ્રહો છે અને અનેક વિદ્વાનો આ ગ્રંથોનું અપાર પરિશ્રમ ઉઠાવેને પણ અધ્યયન કરી રહ્યા છે. જૈન દાર્શનિક ગ્રંથોમાં વિપુલ પ્રમાણમાં ઉદ્ભૂત કરેલા બૌદ્ધ દાર્શનિક ગ્રંથોના પાઠો વિશ્વના અનેક વિદ્વાનોને આ દૃષ્ટિએ અત્યંત ઉપયોગી છે. જે તેમના ખ્યાલમાં આ વાત આવે તો વિશ્વના વિદ્વાનો જૈન દાર્શનિક સાહિત્ય તરફ આ નિમિત્તે પણ ધણી આકર્ષાય તેવું છે. આ વિષે અમે જૈન આત્માનંદ સભા ભાવનગરથી પ્રકાશિત થનાર નયચંદ્ર ગ્રંથની પ્રસ્તાવના તથા પરિશિષ્ટ આદિમાં વિસ્તારથી જણાવ્યું છે.

ટિપ્પેટન ભાષાંતરોના અનેક સંસ્કરણો આદિ વિષે વૈશેષિક સૂત્ર કે જે ગાયકવાડ ઓરિએન્ટલ સીરીઝમાં નં. ૧૩૬ રૂપે પ્રકાશિત થયું છે તેના સાતમા પરિશિષ્ટમાં (૫૦ ૧૫૩-૧૬૬) અમે વિસ્તારથી જણાવ્યું છે. હવે મૂળ વાત ઉપર આવીએ.

ધર્મેસંપ્રદશ્વીની વૃત્તિમાં (૫૦ ૧૨) વદુક્તમ્—“યદેવ ચ વદન્ નિસ્ત્વમારોપિતમ્ । યસ્તત્ત્વં જગતે જગદ્ વિવ્રયી ” હતિ । આટલો પાઠ ઉદ્ભૂત કરેલો છે. સંપાદકે અન્ય ગ્રંથને આધારે ટિપ્પણીમાં સંપૂર્ણ કારિકા નીચે મુજબ આપેલી છે—

બુદ્ધયા કલ્પિકયા વિવિક્તમપર્યદૂપમુલ્લિખ્યતે  
બુદ્ધિર્નૌ ન ચહિર્યદેવ ચ વદન્ નિસ્ત્વમારોપિતમ્ ।  
યસ્તત્ત્વં જગતે જગદ્ વિવ્રયી નિઃશેષદોષદ્વિપો  
વક્તારં તમિહ પ્રણમ્ય શિરસાડોહઃ સ વિસ્તાર્યંતે ॥

બૌદ્ધોને ત્યાં અપોહવાદનું નિરૂપણ કરતા અનેક ગ્રંથો છે. સંસ્કૃતમાં જે કંઈ બૌદ્ધ સાહિત્ય મળે છે તેમાં તો આ કારિકા દેખાતી જ નથી, એટલે મારા પાસે જ્યારે બૌદ્ધ ગ્રંથોનાં—ખાસ કરીને દાર્શનિક બૌદ્ધ ગ્રંથોના—ટિપ્પેટન ભાષાંતરો આવ્યા ત્યારે તપાસ કરતાં જણાયું કે ધર્મોત્તરે રચેલા અન્યાપોહ પ્રકરણની આ પ્રથમ કારિકા છે. જાપાનની Tibetan Tripitaka Research Institute (Tokyo, Japan) તરફથી ટિપ્પેટન ભાષાંતરોના જે ૧૫૦ ભાગો (Volumes) દમણી બદાર પડેલા છે તેમાં ૧૩૮મા ભાગમાં ૫૦ ૭૩થી ૭૮માં આ ગ્રંથનું ટિપ્પેટન ભાષાંતર ડપાયેલું છે Peking edition તરીકે જે સંસ્કરણ પ્રસિદ્ધ છે તેના ફોટાઓ ઉપરથી જલોક બનાવીને આ ગ્રંથો, જાપવામાં આવેલા છે. કેટલોગના ક્રમ નંબર પ્રમાણે ૫૭૪૮ નંબરનો આ ગ્રંથ છે. ૨૫૨ B થી ૨૬૪ A ટિપ્પેટન પાનામાં આ ગ્રંથ છે. ટિપ્પેટન ભાષાંતરમાં આ સંપૂર્ણ કારિકા નીચે મુજબ છે :

ક્રેળ ચઠસ જ્ઞે ખેળદ બે ૨૮ ચવેર જાલવ જૈસ દયેર ચર સ્વ ચસુર ચ ।  
જ્ઞે ચેર જૈ ચેર રેતેર ચ ખેર જ્ઞે ચઠગસ ગદ જેર ચર્દેર ચ ખે ।  
૧૩૯ ત્વ રે જેર ગસુદસ ચક્ર ચક્રુલ ચદત ચ ચ તુસ જ્ઞેર સ્વલ ચ ।  
ગસુદ ચદત ગદ ખેર રે ત્વ ચર્દેસ જુળ ચર્કલ ત્વ વસ સેલ ચ રે તરેર ચન્નર ।

ધર્મસંમલણીવૃત્તિમાં આવતા એક અવતરણનું ટિપ્પેટન ગ્રંથને આધારે મૂળ સ્થાન : ૧૩

આ ટિપ્પેટન કારિકા તે ધર્મસંમલણી વૃત્તિમાં ઉદ્ભૂત કરેલી સંસ્કૃત કારિકાનો જ ટિપ્પેટન ભાષામાં અનુવાદ છે. ટિપ્પેટન ભાષાંતરનું સ્વતંત્ર રીતે અધ્યયન કરનાર મનુષ્યને એના પરથી અર્થ સમજી શકવો અત્યંત દુષ્કર છે. આ સંસ્કૃત કારિકા નજર સમક્ષ રાખવાથી એનો અર્થ સ્પષ્ટ સમજી શકાય તેમ છે.

આ રીતે અધ્યયન કરવાથી ગ્રંથકારે કયા ગ્રંથને આધારે ચર્ચા કરી છે તે પણ સ્પષ્ટ જાણી શકાય છે તેમ જ નષ્ટ થઈ ગયેલા ગ્રંથના અંશનો આ રીતે ઉદ્ધાર પણ થાય છે. જેન દાર્શનિક ગ્રંથોમાં આવાં તો ખીન્ન અનેક અવતરણો છે કે જે તે તે મૂળ સંસ્કૃત ગ્રંથનાં ટિપ્પેટન ભાષાંતરમાં જોવા મળે છે.

આ વિષયમાં વિદ્વાનો રસ લે અને અધિક ગવેશણા કરે.

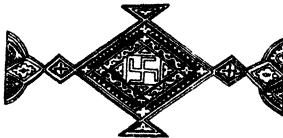
પૂજ્યપાદ ગુરુદેવ મુનિરાજશ્રી ભુવનવિજયાન્તેવાસી મુનિ જંબૂવિજય

વિ. સં. ૨૦૨૧, શ્રાવણ સુદિ ૮

માઝી (કચ્છ)

કરંતે આપણું મુકેલ છે. છતાં આનું કંઈક સ્વરૂપ જાણવાની હઝાવાળાઓ માટે દેવનાગરીમાં આનું લિપ્યંતર કરીને નીચે આપ્યું છે.

તોગ્ બ્રહ્મ્ બ્લો વિ ગ્હ્ મિ રહ્ બ્રહ્મિન્ ગુણ્ વિયસ્ દ્વપેન્ પર ર્બ્ બ્રહ્મન્ પ ।  
 બ્લો મિન્ પ્રિય મિન્ દે ત્રિદ્ મ વિન્ સ્વો વ્રત્તગ્હ્ ગ્હ્ ત્રિદ્ વ્રજોદ્ પ વિ ।  
 ડ્રો લ્ દે ત્રિદ્ ગુણ્દ્વસ્ પ નેમ્ ન્યલ્ મ્હડ ન મ હ્સ્ સ્વયોન્ ત્રલ્ ન ।  
 ગુણ્દ્વ મ્હદ્ ગ્હ્ વિન્ દે લ્ મતોસ્ ફયગ્ ડહ્લ્ નમ્ સેલ્ ન દે ડિર્ વ્રહ્મદ્ ।



## પ્રમાણ્યમીમાંસામાં પ્રત્યક્ષની ચર્ચા

જિતેન્દ્ર જેટલી

**ભા** રતીય દર્શનોમાં જુદા જુદા પ્રકારની એકવાક્યતા જેવામાં આવતી હોવા છતાં જે મુખ્ય બાબતોમાં પરસ્પરનો મતભેદ છે એમાં પ્રમાણ્યોની સંખ્યા તથા જે પ્રમાણ્યો સ્વીકારવામાં આવ્યા છે એનાં લક્ષણોમાં પરસ્પર ભિન્નતા જેવામાં આવે છે. આ દૃષ્ટિએ જૈન દર્શનનું પ્રત્યક્ષનું લક્ષણ ભિન્ન હોય એ પણ સ્વાભાવિક છે. આમ છતાં દાર્શનિક ભિન્નતામાં પોતાના જ દર્શનના અન્ય પૂર્વાસાર્યોના લક્ષણ કરતાં પાછળના આવ્યાર્યો જે અનેક વાદવિવાદોને અંતે તે તે પદાર્થનું લક્ષણ આપે છે એમાં પણ ભિન્નતા નવામાં આવે છે. આ દૃષ્ટિએ જ આપણે ‘પ્રમાણ્યમીમાંસા’માં હેમચંદ્રાચાર્યે આપેલ પ્રત્યક્ષનું લક્ષણ નોંધીએ.

પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષ એ પ્રમાણ્યે પ્રમાણ્યના બે પ્રકાર ગણાવી આવ્યાર્ય હેમચંદ્ર એમની ‘પ્રમાણ્ય-મીમાંસા’માં પ્રત્યક્ષનું લક્ષણ આ પ્રમાણ્યે ગણાવે છે :

૧ વિશદઃ પ્રત્યક્ષમ્ ॥

પ્રત્યક્ષના આ લક્ષણને સમજવતાં આવ્યાર્ય કહે છે કે વિશદ અર્થાત્ ૨૫૫૮ એવો સમ્યગ્ અર્થનો નિર્ણય એ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનું—પ્રમાણ્યનું લક્ષણ છે. આ સુત્રમાં સમ્યગ્—સાચો એવો અર્થનો નિર્ણય એ પ્રમાણ્ય-સામાન્યનું જ લક્ષણ ? સમ્યગર્થનિર્ણયઃ પ્રમાણ્યમ્ એમાંથી અનુવૃત્ત કરવામાં આવ્યું છે. આ રીતે પ્રત્યક્ષનું ચાલુ લક્ષણ વિશદઃ સમ્યગર્થનિર્ણયઃ પ્રત્યક્ષમ્ એવું થયું મળ્યાય. જૈન દર્શનની દૃષ્ટિએ હેમચંદ્રાચાર્યનું આ લક્ષણ બન્ને પ્રકારના પ્રત્યક્ષને લાગુ પડે છે. અર્થાત્ એક પ્રત્યક્ષ જેને સાંવ્યાવહારિક પ્રત્યક્ષ કે જે પ્રાણીમાત્રને રોજના અનુભવમાં થાય છે એ પ્રત્યક્ષ; બીજું પ્રત્યક્ષ એ મુખ્ય પ્રત્યક્ષ કિંવા કેવલ-પ્રત્યક્ષ જેમાં ૨૫૩૫નો—આત્માના પોતાના ૩૫નો ૨૫૫૮ આવિર્ભાવ થાય છે તથા જે માત્ર કેવલજ્ઞાનીને થાય છે. આ બન્ને પ્રકારના પ્રત્યક્ષમાં વૈશદ્ય એટલે કે ૨૫૫૮તા એક પ્રકારે સરખી જ રહે છે. વસ્તુતઃ મુખ્ય પ્રત્યક્ષની ૨૫૫૮તા એ ચોક્કસ રીતે મુખ્ય ૨૫૫૮તા પણ છે.

૧ જુઓ પ્રમાણ્યમીમાંસા, અ. ૧, આ. ૧, સુ. ૧૭, સંપાદક પં. સુખલાલજી સંપલ્લી. દિલ્લી જૈન મંથખાલા.

૨ જુઓ એમન સુ. ૧. ૧. ૨.

આ રપષ્ટતા એટલે શું એ આચાર્ય આ પ્રમાણે સમજાવે છે.

‘પ્રમાણાન્તરાનવેક્ષેદન્ત્યા પ્રતિમાસો વા વૈશલ્યમ્ ।

અન્ય અર્થાત પ્રત્યક્ષથી ધતર પરીક્ષ અનુમાન, શબ્દ વગેરે પ્રમાણોની જેમાં જરા પણ અપેક્ષા ન હોય; એટલે તે પદાર્થનું જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવામાં જે સ્વાતંત્ર્ય-અન્ય પ્રમાણોની મદદની નિરપેક્ષતા એ જ પ્રત્યક્ષનું વૈશલ્ય છે. આ જ લક્ષણને રપષ્ટ કરવા અને બરાબર સમજવા બીજાને પણ વિકલ્પ થકે છે. ‘દ્વદન્ત્યા પ્રતિમાસો વા’ આ (વસ્તુ) છે એવો પ્રતિભાસ અર્થાત કોઈપણ પદાર્થ વિશે જેમ આંખથી કોઈ પદાર્થને જોઈને આ ‘પદાર્થ’ આવો છે એવો જે અનુભવ થાય છે તે અનુભવ એ પ્રત્યક્ષ અનુભવ છે. આ પ્રકારનો અનુભવ તે જ્ઞાન સાંભાવહારિક-પ્રત્યક્ષમાં તે તે ઇન્દ્રિયથી અથવા તો ઇન્દ્રિય એટલે કે મનથી થાય છે. જ્યારે મુખ્ય-પ્રત્યક્ષમાં કિંવા કેવળ પ્રત્યક્ષમાં આવું પ્રત્યક્ષ યા આવો અનુભવ કોઈપણ ઇન્દ્રિય કે મન વગેરે ઇન્દ્રિયની અપેક્ષા રાખ્યા વિના થાય છે. એ પણ આપણા રોજિંદા પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનની જેમ બલકે જે કાંઈક વધારે હોઈ પ્રત્યક્ષનું વૈશલ્ય એટલે કે રપષ્ટતા એમાં પણ છે જ.

આમ હેમચંદ્ર આપેલા અને સમજાવેલા પ્રત્યક્ષના આ લક્ષણમાં પૂર્વાચાર્યોએ આપેલ બીજા પ્રકારના લક્ષણોનો સંક્ષેપમાં છતાં સંપૂર્ણ ખ્યાલ આવી જાય છે. પોતે કરેલ આ લક્ષણની ચર્ચામાં એમણે અન્ય ભારતીય દર્શનોના પ્રત્યક્ષલક્ષણોની પણ ટૂંકી છતાં સંપૂર્ણ ચર્ચા કરી છે. આ રીતે પોતાનું લક્ષણ ટૂંકું હોવા છતાં નિર્દોષ છે એમ પણ એમણે સફળ રીતે સિદ્ધ કરી બતાવ્યું છે. આ ચર્ચામાં એમણે સો પહેલાં ન્યાય-વૈશેષિકને અભીષ્ટ એવા ન્યાયસૂત્રકારે કરેલ લક્ષણને તપાસ્યું છે એને આપણે પણ વિચારીએ.

‘દ્વિન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષોત્પન્ન જ્ઞાનમન્યપવેદ્યમન્યમિચારિ ન્યવવાચાત્મક પ્રત્યક્ષમ્ ।

ઇન્દ્રિય અને અર્થ-વસ્તુના સંબંધથી ઉત્પન્ન થએલ, શબ્દથી અભ્યવહાર્ય, અવ્યભિચારિ એવું જે નિશ્ચયાત્મક જ્ઞાન એ પ્રત્યક્ષ એવો અર્થ ‘ન્યાયસૂત્ર’ના લક્ષણોના થાય.

હેમચંદ્રાચાર્ય આ રથજે દાર્શનિક મતભેદને કારણે ઇન્દ્રિય અને અર્થનો આવો સંબંધ કિંવા સન્નિકર્ષ યોગ્યતાથી અતિરિક્ત હોઈ ન શકે એમ જણાવી નૈયાયિકો જે રીતે ઇન્દ્રિય અને અર્થનો સન્નિકર્ષ માને છે એની સંભવિતતાનું ખંડન કરે કે આ દર્શનમાં હોય આપે એ પ્રાચીન પરંપરા અનુસાર સહજ છે. પરંતુ આ રથજે આચાર્યની સૂક્ષ્મદર્શિતા બીજા જ પ્રકારની છે. એમણે આ રથજે ન્યાય-પરંપરામાં જ અન્ય આચાર્યોએ આ સૂત્રના અર્થમાં ફેરફાર કરી આ લક્ષણ જ ખોટી રીતે ધટાવવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે એ પ્રત્યે એમણે જે રપષ્ટ અંશુલિનિર્દેશ કર્યો છે એમાં એમની સૂક્ષ્મદર્શિતા રહેલી છે.

ઉપરના સૂત્રને બાબકાર વાસ્તવાયન આ પ્રમાણે સમજાવે છે: ઇન્દ્રિય અને એના સંબંધથી ઉત્પન્ન થતું જે જ્ઞાન એ પ્રત્યક્ષ. આ જ્ઞાન ઇન્દ્રિય અને અર્થથી આ રીતે ઉત્પન્ન થાય છે: આત્માનો મન સાથે સંબંધ થાય છે; મનનો ઇન્દ્રિય સાથે અને ઇન્દ્રિયનો અર્થ સાથે. આમ ત્રણેય પ્રકારના સંબંધથી ઉત્પન્ન થયેલ જ્ઞાનને પ્રત્યક્ષ કહેવામાં આવે છે. સાથે સાથે આ જ્ઞાન અનુભવાત્મક હોઈ ‘અભ્યવહાર્ય’ છે; એટલે કે શબ્દથી એનો વ્યવહાર થતો નથી. શબ્દ કે અર્થનો સંબંધ જણાનારને કે ન જણાનારને ઉપરના ત્રણ પ્રકારના સંબંધથી જે જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે એ પ્રત્યક્ષ છે. કોઈ એને ‘રૂપને જાણે છે’ કે ‘રસને જાણે છે’ એમ સમજાવવા જાય તો એ શાબ્દજ્ઞાન થાય છે. પ્રત્યક્ષ તો અંદર અનુભવાત્મક કે અનુભવ-સાધાત્મક જે જ્ઞાન છે એ જ જ્ઞાન છે. આ વિશેષણ જ્ઞાનના અન્ય પ્રકારો સંભવિત ન થાય એ મારે છે. આ ઉપરાંત એ અવ્યભિચારિ અર્થાત અવિસંવાદિ અબ્રહ્માત્મક હોવું જોઈએ. જેમ કે દૂરથી પાણી જેવું જોઈને મૃગજળમાં પાણીનું જ્ઞાન એ બ્રહ્માત્મક જ્ઞાન છે, એટલે એ ઇન્દ્રિય અને એમના

સંબંધથી ઉત્પન્ન થયેલ હોવા છતાં પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન નથી પણ એક ભ્રમ છે. વળી એ વ્યવસાયાત્મક એટલે કે નિશ્ચયાત્મક પણ હોવું જોઈએ. અર્થાત્ જો એ સંશયસ્વરૂપનું હોય તો ઇન્દ્રિય અને અર્થના સંબંધથી ઉત્પન્ન થયેલ હોવા છતાં એ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન નથી, એ સંશય છે. આમ ગૌતમના મતે ઇન્દ્રિય અને અર્થના સંબંધથી ઉત્પન્ન થયેલ, અવ્યપદેશ્ય, અવ્યભિચારિ તથા નિશ્ચયાત્મક જે જ્ઞાન એ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન છે.

આ પ્રકારના ગૌતમના લક્ષણમાં યોગીઓને થતું જે આત્માનું દિવ્ય પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન છે એનો પણ સમાવેશ આપોઆપ થઈ જાય છે કારણ કે ન્યાય અને વૈશેષિકના મતે મન એ પણ ઇન્દ્રિય છે. આ પ્રમાણે સૂત્રકાર, ભાષ્યકાર તથા વાર્તિકકાર ત્રણેયને મતે સૂત્રનો આ જ અર્થ અભિપ્રેત છે. પરંતુ ઉદ્યોતકરના વાર્તિક ઉપર 'તાત્પર્યટીકા' નામની ટીકા લખનાર વાચસ્પતિ મિશ્ર આ સૂત્રનો જુદો જ અર્થ કરે છે. આ સૂત્રમાંના 'અવ્યપદેશ્ય' પદનો તેઓ નિર્વિકલ્પ અર્થ કરે છે અને 'વ્યવસાયાત્મક' પદનો સવિકલ્પક અર્થ કરે છે આમ આ સૂત્રમાંથી તેઓ નિર્વિકલ્પ અને સવિકલ્પ આમ બે પ્રકાર પ્રત્યક્ષના ફક્ત કરે છે. આમ કરવાનું સંભવિત કારણ એ જ છે કે પ્રતિવાદી બૌદ્ધ ગૌતમના આ સૂત્રનો અર્થ પોતાને પક્ષે અનુકૂળ અને પોતે જે જાતનું પ્રત્યક્ષ માને છે એને બંધબેસતો કરે છે. 'અવ્યપદેશ્ય' પદને આધારે આ અર્થ કરી, ગૌતમનું આ લક્ષણ બરાબર છે એમ કહી નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષ એ જ સાચું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન છે એમ જણાવે છે. આ કારણે ત્રિલોચન, વાચસ્પતિ મિશ્ર તથા એ સમયના અન્ય ન્યાયમતના વૈદિક પંડિતોએ આ સૂત્રના અર્થને ફેરવ્યો છે.

આચાર્ય હેમચંદ્ર જૈન દૃષ્ટિએ ગૌતમના મતનું ખંડન કરે એ સ્વાભાવિક છે, પરંતુ એમની સૂક્ષ્મ નજર ત્રિલોચન તથા વાચસ્પતિ મિશ્ર જેવા નૈયાયિકોએ કરેલ સૂત્રના વિપરીત અર્થ તરફ પણ ગઈ છે એ એમની વિશેષતા છે. આ સૂત્રનો આ રીતે અર્થવિપર્યાસ કરવામાં આવ્યો છે એ વિશે સૌ પહેલાં ૨૫૯ નિર્દેશ એમણે જ ક્યો છે. તેઓ ૨૫૯ જણાવે છે કે :

‘અત્ર ચ પૂર્વાચાર્યકૃતત્યાગ્યાવૈમુક્ત્યેન સહસ્રાવન્તિસ્ત્રિલોચનવાચસ્પતિપ્રમુદ્ધૈરયમર્થઃ સમર્થિતો યથા—ઈન્દ્રિયાર્થસન્નિવૃત્તિત્વં જ્ઞાનમવ્યભિચારિ પ્રત્યક્ષમિત્યેવ પ્રત્યક્ષલક્ષણમ્ । ‘યતઃ’ શબ્દાઘ્વાહારેણ ચ યત્તદોર્નિત્યામિત્યન્વષ્ટાદુક્તવિરોધણવિશિષ્ટં જ્ઞાનં યતો મવતિ તત્ તથાવિષજ્ઞાનલાઘનં જ્ઞાનરૂપમજ્ઞાનરૂપં વા પ્રત્યક્ષં પ્રમાણમિતિ । અસ્ય ચ ફલભૂતસ્ય જ્ઞાનસ્ય દ્વયી ગતિરવિકલ્પક સવિકલ્પક ચ । તયોરુપયોરપિ પ્રમાણરૂપત્વમભિધાતું વિમાગવચનમેતદ્ ‘અવ્યપદેશ્યં વ્યવસાયાત્મકમ્’ હતિ ।’

આ રીતે વાચસ્પતિ મિશ્ર તથા એ સમયના ત્રિલોચન જેવા ન્યાયના અન્ય ધુરંધર પંડિતોએ સૂત્રકાર, ભાષ્યકાર કે વાર્તિકકાર ત્રણેયને છાજ નહિ એવો અર્થ કઈ રીતે ક્યો છે એ સંશ્લેષમાં પણ ૨૫૯ જણાવ્યું છે. આપણે ભાષ્યકાર વાચસ્પતિને જે અર્થ ક્યો છે એ જોઈ ગયા છીએ. એમાં ‘અવ્યપદેશ્ય’ પદનો અર્થ નિર્વિકલ્પક નથી ક્યો. વાર્તિકકાર ઉદ્યોતકરે પણ આનો અર્થ નથી લેતા. વસ્તુતઃ પ્રત્યક્ષના બે પ્રકાર—સવિકલ્પક તથા નિર્વિકલ્પક એ કલ્પના જ સૂત્રકાર પાસે નહોતી; નહિ તો જેમ<sup>૫</sup> અનુમાનના ત્રણ પ્રકાર સૂત્રકારે જણાવ્યા એમ પ્રત્યક્ષના પણ જણાવી શકત. પરંતુ જ્યારે ઉદ્યોતકર પછીના સમયે બૌદ્ધ તાંત્રિકોએ ગૌતમના સૂત્રમાંથી જ બૌદ્ધ દર્શનને છાજ એવા પ્રત્યક્ષનું લક્ષણ ફક્ત કરી બનાવ્યું ત્યારે એક ઉપાય તરીકે ત્રિલોચન તથા વાચસ્પતિ મિશ્ર જેવા નૈયાયિકોએ સૂત્રના અર્થને ફેરવ્યો. આ ફેરફાર ઉપર એક પ્રૌઢ દાર્શનિક વિદ્વાન તરીકે આચાર્ય હેમચંદ્રની નજર પડી અને એમણે જણાવ્યું એ રીતે આ ફેરફાર છાજ નથી એ વાત સાચી છે.

જૈન મતે ઇન્દ્રિય અને અર્થ એ પ્રત્યક્ષની—સાંખ્યાવદારિક પ્રત્યક્ષની ઉત્પત્તિ પ્રત્યે કરણુ હોવા

૫ જુઓ ‘પ્રમાણભીષાસ’ સં. ૫૦ સુખલાલ ‘સિધ્ધિ જૈન ગ્રંથમાલા’ પૃ. ૨૨

૬ જુઓ ન્યાયસૂત્ર અ. ૧, આ. ૧, સં. ૪.



છતાં સ્થિતિ પ્રકારે કરણ નથી. જ્ઞાન એ જ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન થવામાં પણ કારણ છે એમ આ સ્થળે આચાર્ય ઉદાહરણોથી સ્પષ્ટ સમજાવે છે.<sup>૭</sup> સાથ સાથ એમણે બૌદ્ધોના મીમાંસાકોના તથા સાંખ્યોના જુદા જુદા આચાર્યોએ કરેલા પ્રત્યક્ષના લક્ષણોનું ખેડન પણ પોતાની આગવી રીતે કર્યું છે.

પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનના લક્ષણોની આ આખીએ ચર્ચામાં જૈન દર્શન અન્ય ભારતીય દર્શનો કરતાં સ્પષ્ટ રીતે જુદું પડે છે. ન્યાય તથા વૈશેષિક જેવા વૈદિક દર્શનોએ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનમાં ઇન્દ્રિય અને અર્થના સનિર્કર્ષને જે એક કારણરૂપે જણાવ્યું છે એ વિશે જ્યાં સુધી જૈન દર્શનના સાંખ્યાવહારિક પ્રત્યક્ષની વાત છે ત્યાં સુધી આવા પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનની ઉત્પત્તિના એક કારણરૂપે આનો બહુ વાંધો નથી. જો કે આશુપ્ર પ્રત્યક્ષમાં ઉત્પત્તિમાં પણ આ સનિર્કર્ષને કારણરૂપે સ્વીકારવામાં નથી આવતો. પરંતુ આટલાથી ઇન્દ્રિય અને અર્થનો સનિર્કર્ષ એ પ્રમાણ નથી બનતો. વળી જ્યાં આત્મસાક્ષાત્કારનો પ્રશ્ન છે ત્યાં આત્મા પોતે જ્ઞાનસ્વરૂપ હોઈ એના પોતાના આવિર્ભાવમાં ઇન્દ્રિય કે મન જેમાંથી કોઈપણ કારણ નથી. આ પ્રમાણે જૈનદર્શનની વિશેષતા વૈદિક કે અવૈદિક તથા ભારતીય દર્શનોમાં કે આત્મસાક્ષાત્કારની બાબતમાં આત્મા સિવાય કોઈપણ અન્ય ઇન્દ્રિય કે નોઇન્દ્રિય મન વગેરેને કારણ ન માનવામાં રહેલી છે. આ રીતે જૈન દર્શનમાં મુખ્ય પ્રત્યક્ષ કે જે કેવળ જ્ઞાનરૂપ છે એને ઉત્પન્ન થવામાં આત્માને અન્ય કોઈપણ સાધનની જરૂર નથી. આનું પ્રત્યક્ષ યૌગિક હોય તો પણ મન, ચિત્ત કે અંતઃકરણ કેવળ જ્ઞાનની ઉત્પત્તિની પ્રક્રિયામાં કારણ નથી પણ આ જ્ઞાન એ જ્ઞાનસ્વરૂપ આત્માનો-પોતાના-સ્વરૂપનો આવિર્ભાવ છે. માટે આ જ મુખ્ય પ્રત્યક્ષ છે, અને એ થતાં આત્મા મુક્ત થાય છે.

સાંખ્ય તથા યોગમાં તેમ જ ન્યાય વૈશિષ્ઠિકના મતે પણ આ પ્રકારના યૌગિક પ્રત્યક્ષરૂપ તત્ત્વજ્ઞાનમાં ચિત્ત યા મન નિમિત્ત છે. એક પ્રકારે બૌદ્ધોના મતમાં પણ તત્ત્વજ્ઞાનમાં ચિત્ત નિમિત્ત છે. અલબત્ત, એમના મતમાં ચિત્ત કે આત્મા કોઈ સ્વતંત્ર કલ્પો નથી. આત્મા એમના મતમાં જ્ઞાનસન્નતિરૂપ છે. આ જ્ઞાનસન્નતિનું બંધ થઈ જવું એટલે કે એનો આત્મચિન્તક ઉઠે છે એ જ નિર્વાણ બોલવાઈ જવું એ મોક્ષ છે. આમ મૂળભૂત ફરકમાં મોક્ષ થતાં જ્ઞાનસન્નતિ પણ રહેતી નથી. આત્મા દ્રવ્યરૂપ ન હોઈ આ રીતે આત્માનો પણ ઉઠે છે થાય છે. બૌદ્ધના નિર્વાણની આ કલ્પનાની પ્રબળ અસર ન્યાય-વૈશેષિકના મતના મોક્ષની કલ્પના ઉપર પણ પડે છે. ન્યાય-વૈશેષિક મતમાં તત્ત્વજ્ઞાન પછી મોક્ષ થતાં આત્મા તો રહે છે પણ સમવાય સંબંધથી રહેનારા એના એકપણ વિશેષ ગુણ રહેતા નથી. આમ મોક્ષમાં વિશેષ ગુણ વિનાનો આત્મા રહે કે ન રહે એમાં બહુ ફરક નથી. આ પણ એક પ્રકારનો આત્માનો ઉઠે જ છે, ફક્ત એને સ્પષ્ટતાવા કરેવામાં નથી આવ્યો. જૈન દર્શન આ બાબતમાં સ્પષ્ટ છે. મોક્ષ એ આત્મસાક્ષાત્કાર પછી જ થતો હોઈ એમાં જેનો મોક્ષ થાય છે એનો જ એક પ્રકારે ઉઠે છે થાય એ ન માની શકાય એવી બાબત છે. તત્ત્વજ્ઞાનના પ્રદેશમાં વેદાન્તીઓ જગતને માયા માનવા છતાં પણ મોક્ષમા ધ્વજસ્વરૂપનો આવિર્ભાવ માને છે. એમના મતે ધ્વજ સત્ ચિત્ત તથા આનંદ સ્વરૂપ છે. આમ જરાએક ઉંડેથી તપાસીએ તો જાણ્યો કે ન્યાય-વૈશેષિક તથા બૌદ્ધ મતમાં તત્ત્વજ્ઞાન થયા બાદ જેનો મોક્ષ થાય છે એનું અસ્તિત્વ જ રહે છે કે મ એ સંકો છે; જ્યારે જૈન મતમાં એમ નથી. એનું અસ્તિત્વ રહે છે જ.

પ્રત્યક્ષના-સાંખ્યાવહારિક પ્રત્યક્ષના અન્ય પ્રભેદોમાં પણ જૈન દર્શનની દૃષ્ટિ કોઈક વિશેષ સક્ષમ છે. આપણે જોઈ ગયા કે ન્યાય-વૈશેષિકો એ પ્રકારના પ્રત્યક્ષ માને છે : નિર્વિકલ્પક અને સવિકલ્પક, પરંતુ એમાં પણ ન્યાય-વૈશેષિક મતની નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષની કલ્પના પાછળથી જોવી થયેલ છે એ પણ આપણે

૭ જુઓ 'પ્રમાણ્યભીમાંસા' પૃ. ૨૩.

૮ જુઓ એજન પૃ. ૨૩, ૨૪.

તપાસી ગયા હોએ. જૈન દર્શનમાં આમ નથી. એમાં પહેલેથી જ પ્રત્યક્ષની ચાર અવસ્થા જે ધણી સહજ છે તે જ જણાવી છે. આ અવસ્થાઓની જાણ રાતાને મન દ્વારા હિન્દ્રિયથી જે જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે એમાં મનની ગતિની અનિશીધતાને કારણે થતી નથી, છતાં આ અવસ્થાઓ અતિ સ્પષ્ટ છે. અવગ્રહ, ધિક્કા, અવાય તથા ધારણા આ ચારે પ્રકારે હેમચંદ્રે સ્પષ્ટ રીતે પ્રમાણુભીમાંસામાં સમજાવ્યા છે. આપણે એને ક્રમશઃ જોઈએ. પહેલો પ્રકાર સમજાવતાં તેઓ જણાવે છે કે—

“અભ્યર્થયોગે દર્શનાનન્તરમર્થગ્રહણમવગ્રહઃ ।

એટલે કે હિન્દ્રિય અને અર્થનો સંબંધ થતાં જે સૌ પ્રથમ વસ્તુનું ગ્રહણ થાય એ અવગ્રહ છે. આ અવગ્રહમા વસ્તુના વિશેષોનું ગ્રહણ થતું નથી, પરંતુ ‘આ કંઈક છે’ એવા આકારની પ્રતીતિ થાય છે. આમાં કંઈક છે એટલી પ્રતીતિ સ્પષ્ટ થતી હોઈ આ નિર્વિકલ્પક જ્ઞાન નથી, કારણ કે વસ્તુનું ગ્રહણ—યથાર્થ ગ્રહણ તો આમાં સ્પષ્ટપણે થાય છે જ. આ પ્રમાણે ‘અવગ્રહ’ થયા બાદ પ્રત્યક્ષની બીજી અવસ્થા તે ધિક્કા છે. આને સમજાવતાં તેઓ જણાવે છે કે—

૧૦ અવગ્રહીતવિશેષાકાલ્પણમીદા ।

અવગ્રહીત એટલે કે જેનું સામાન્ય ગ્રહણ થયું હોય એવા કોઈ અર્થની—પદાર્થની વિશેષ આકાંક્ષા થાય તથા એ આકાંક્ષા થતાં મનમાં આ અમુક પ્રકારનો પદાર્થ છે એવા નિર્ણય તરફ લઈ જતી માનસિક ચેષ્ટા યા પ્રક્રિયા એને ધિક્કા કહેવામાં આવે છે. અહીં અવગ્રહ અને ધિક્કાની વચ્ચે કોઈકવાર અન્ય વિક્ષમમાં પણ પ્રમાણને સંસય થતો હોય છે પણ આ સંસય મનની અત્યંત શીઘ્ર ગતિને કારણે જાણીતો નથી. આ ધિક્કા અને ગ્રહ વચ્ચે ફરક છે. એ બન્નેનો ભેદ હેમચંદ્રે આ પ્રમાણે સમજાવે છે :

૧૧ ત્રિકાલગોચરઃ સાધ્યસાધનયોર્ચોત્તિપ્રગ્હણવદુરુપો ચમાશ્રિત્ય ‘ચોત્તિપ્રગ્હણકાલં યોગીવ સમ્પચ્ચતે પ્રમાતા’ ઇતિ ન્યાયવિદો વદન્તિ ।

અર્થાત્ ગ્રહ એ ગણેય કાળનો સ્પર્શ કરે છે. સાધ્ય તથા સાધનની વ્યાપ્તિગ્રહણમાં પદુ એવો હોઈ એને આધારે વ્યાપ્તિગ્રહણના સમયે (જેની વ્યાપ્તિ ગ્રહણ થાય એ વસ્તુ વિશે) પ્રમાતા થોડીવાર યોગીની જેમ (સર્વજ્ઞ) થઈ જાય છે એમ ન્યાયવિદોનું કહેવું છે. અર્થાત્ વ્યાપ્તિજ્ઞાન દ્વારા એકવાર એ વ્યાપ્તિની અસર હેઠળ આવતી બધી વસ્તુઓનું સામાન્યજ્ઞાન પ્રમાણને ગ્રહ દ્વારા થાય છે. જ્યારે અહીં ધિક્કા તો ફક્ત વર્તમાનકાળમા જેનું પ્રત્યક્ષ ધર્મસ્થિતિ છે એનું જ ગ્રહણ કરતી હોઈ એ પ્રત્યક્ષનો ભેદ છે. આમ ગ્રહ અને ધિક્કા વચ્ચે મૂળભૂત ફરકની આચાર્ય સદ્ગુરુશ્રી દ્વારા સ્પષ્ટતા કરે છે. ધિક્કા એ પ્રત્યક્ષ-જ્ઞાનરૂપ માનસિક ચેષ્ટા છે તથા એ નિશ્ચયાત્મક પ્રત્યક્ષજ્ઞાન તરફ દોરી જાય છે.

ધિક્કા પછી તુરંત જ જે નિર્ણય થાય છે તેને અવાય કહે છે. અવાયને સમજાવતા આચાર્ય હેમચંદ્રે જણાવે છે કે—

૧૨ રૂઢિતવિશેષનિર્ણયોડવાયઃ ।

ધિક્કાએ જે વસ્તુના વિશેષને જાણવાની ચેષ્ટા કરી છે એનો નિશ્ચયાત્મક નિર્ણય થઈ જવો એ અવાય છે. આ અવાય એ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનું નિશ્ચયાત્મક સ્વરૂપ હોઈ એ અતિમ અવસ્થા છે. અવાય થયા બાદ એની ધારણા થાય છે; એટલે કે એનો સંસ્કાર આત્મામાં પડે છે અને બીજાવાર એ સંસ્કારને બળે સ્મૃતિ થઈ શકે છે. માટે જ આચાર્ય ધારણાનું સ્વરૂપ સમજાવતાં જણાવે છે કે—

૬ જુઓ એજન સુ. ૧. ૧. ૨૬

૧૦ જુઓ એજન સુ. ૧. ૧. ૨૭

૧૧ જુઓ પ્ર. મીમાંસા સુ. ૧. ૧. ૨૭ ઉપરનું બ.અ. ૫૦ ૨૧.

૧૨ જુઓ એજન સુ. ૧. ૧. ૨૮

### ૧૨ સ્મૃતિદેતુષ્ઠારણા ।

જેનાથી સ્મૃતિ થઈ શકે એટલે કે સ્મૃતિનું કારણ છે એવો પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનો જે સંસ્કાર એ ધારણા છે. આ સંસ્કાર એ ન્યાયત્રયેષિકાના મતે જ્ઞાનથી અતિરિક્ત હોઈ ભાવના કહેવાય છે પણ જૈન મતે આ ધારણારૂપ સંસ્કાર એ આત્માનો ધર્મ હોઈ તથા આત્મા જ્ઞાનરૂપ—ચૈતન્યરૂપ હોઈ એ પણ જ્ઞાનરૂપ જ છે. આ રથજે પૂર્વાચાર્યોના લક્ષણની સમીક્ષા પણ હેમચંદ્ર સુંદર રીતે કરે છે. પૂર્વાચાર્યોના મત પ્રમાણે ધારણાનું લક્ષણ

### ૧૪ અવિચુર્યં ધારણા હોઈ (વિશેષ ૦ ગા ૧૮૦)

એમ છે. વિશેષાત્મકની આ ગાથા અનુસાર અવિચ્યુતિ—જ્ઞાનની અવિચ્યુતિ—આત્મામાંથી ચ્યુત ન થવું એ જ ધારણા છે. તો પછી આચાર્ય સ્મૃતિનું કારણ ધારણા છે, એવું શા આધારે કહે છે એમ શંકા થતા તેઓ એનો સુંદર ખુલાસો કરે છે અને સમજાવે છે કે—

૧૫ અસ્ય અવિચ્યુતિર્નામ ધારણા, કિન્તુ વાઙ્માય દ્વાન્તર્મૂતેતિ ન પૃથગુક્તા । અવાય દ્વાવ દ્વિ દીર્ઘદીર્ઘોઽવિચ્યુતિર્ધારણેત્યુચ્યતે દ્વિતિ । સ્મૃતિદેતુત્વાદ્વાઽવિચ્યુતિર્ધારણયૈવ સ્વચ્છદીતા । નજ્ઞવાયમાત્રા-દવિચ્યુતિરહિતાત્ સ્મૃતિર્મતિઃ । ગચ્છત્તુળ્યપદ્યપ્રાયાણામવાચાનાં પરિશીલનવિકલ્પાનાં સ્મૃતિબનકત્વાદર્શનાત્ । તસ્માત્ સ્મૃતિદેતુ અવિચ્યુતિસંસ્કારાવનેન સ્વચ્છદીતાવિત્યદોષઃ ।

અવિચ્યુતિ એ ધારણા છે એ વાત સાચી પરંતુ આ પ્રકારની અવિચ્યુતિ અવાયની અંદર જ અંતર્ભૂત થયેલી છેઃ વસ્તુતઃ ખૂબ જ લાંબા સમય સુધી રિચત અવાય જ અવિચ્યુતિરૂપ હોઈ ધારણામાં પરિણમે છે. અથવા તો અવિચ્યુતિ—નિશ્ચયનું ચ્યુત ન થવું એ સ્મૃતિનું કારણ હોઈ ધારણાથી સંચ્છદીત થઈ જાય છે કેવા અવાય એટલે કે અર્થનો નિર્ણય અવિચ્યુતિરહિત હોય—અર્થાત એ રિચત ન હોય તો એ સ્મૃતિનું કારણ બનતો નથી; જેમ કે રસ્તે જતાં પગતળે ધાસ કે આવી વસ્તુઓનો નિર્ણય એના સ્પર્શથી થાય છે પણ એ વિશે એના ચિત્તમાં કોઈ પરિશીલન થતું ન હોવાથી એ જ્ઞાન નિશ્ચયસ્વરૂપ અવાય હોવા છતાં એ અવિચ્યુતિ ન હોવાને કારણે સ્મૃતિ ઉત્પન્ન કરતું નથી. માટે અહીં આપેલ ધારણાના લક્ષણથી જ્ઞાનની અવિચ્યુતિ અને સંસ્કાર જે સ્મૃતિના ખરેખરા કારણ છે એ બંનેનો સંપ્રદ્ય થઈ જાય છે માટે ધારણાનું આનું લક્ષણ કહ્યું છે.

આ પ્રકારના આચાર્યે કરેલ લક્ષણથી આપણે એમની સૂક્ષ્મેદિક્ષા તથા સંક્ષેપમાં પણ પોતાનો મુદ્દો રપટ રીતે સમજાવવાની આગવી રીત જોઈ શકીએ છીએ.

કુલ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનના લક્ષણની ચર્ચામાં આચાર્ય હેમચંદ્ર અન્ય દર્શનોએ કરેલ લક્ષણની ચર્ચા મુદ્દાસર કરે છે એટલું જ નહિ, પણ જ્યાં અન્ય દર્શનકારો પોતે કરેલ લક્ષણનો કે પોતાના આચાર્યોએ કરેલ લક્ષણના અર્થનો વિવચાસ કરે છે ત્યાં પણ તેઓ ચોક્કસ રીતે નુકસાનની કરે છે. આ ઉપરાંત પોતાનું લક્ષણ પૂર્વાચાર્યો કરતાં જુદું પડતું હોવા છતાં શા કારણે સિદ્ધાન્તથી વિરોધ નથી તે, તથા પોતાના મતના સિદ્ધાન્તોનો જે અંશ પૂર્વાચાર્યોના લક્ષણમાં રહી જતો હોય એને પણ આવરી લે છે. આ રીતે શક્ય એટલી નિર્દોષતા સાથે કોઈપણ બાબતને સંક્ષેપમાં કહેવાનો એમનો પ્રયાસ હોય છે, એ આ ચર્ચાથી રપટ જણાઈ આવે છે.

પ્રમાણ્યમીમાંસામાં અહીં તથા અન્યત્ર પણ આચાર્ય હેમચંદ્રે ખોટી આડંબરી શબ્દવિસ્તાર ક્યો નથી પરંતુ એક ગંભીર તાકીડની અદાથી એમણે જૈન દર્શનના સિદ્ધાન્તોનું અને એમાં પણ વિશેષે પ્રમાણ્યબાજનું સુંદર નિરૂપણ કહ્યું છે એ એમની વિશેષતા છે. દ્વિતિ શમ્ ।

૧૩ જુઓ એજન સુ ૧. ૧. ૨૬

૧૪ જુઓ એજન પુ ૦ ૨૨

૧૫ " " "

## આગમયુગના વ્યવહાર અને નિશ્ચયનો

પં० શ્રી દલસુખભાઈ માલવણિયા

### ૧. અધિગમના વિવિધ ઉપાયો

જેન દર્શનમાં વસ્તુના નિરૂપણમાં સ્પષ્ટતા અથવા અનેકાંતવાદનો આશ્રય લેવામાં આવે છે, અને એ સ્પષ્ટતા કે અનેકાંતવાદનો આધાર વિભિન્ન નથી છે. ભગવાન મહાવીરે અનેક પ્રશ્નોના ઉત્તરો ભગવતીશ્ત્રમાં આપ્યા છે. તેનું વિશેષ અધ્યયન કરીએ તો એ વાત સ્પષ્ટ થાય છે કે તેમના તે ઉત્તરો હકામતીનથી નથી. તેમાં કદાચક દેખાતો નથી, પણ વસ્તુને વિવિધ રીતે તપાસવાનો પ્રયત્ન છે; અને વસ્તુને વિવિધ રીતે તપાસવી હોય તો તેમાં દષ્ટિકોણો અદલવાની જરૂર પડે છે. આ અદલાના દષ્ટિકોણોને શાસ્ત્રીય પરિભાષામાં નયો કહેવામાં આવે છે. જેન આગમોમાં વસ્તુને જોવાના જે વિવિધ ઉપાયો બતાવવામાં આવ્યા છે, તેમાં જુદી જુદી જાતનાં વર્ગીકરણો નજરે પડે છે. જેમ કે—

#### (૧) દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવ વગેરે

તેમાંના એક વર્ગમાં એક પ્રકાર દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવનો છે, આનો જ બીજો પ્રકાર દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવ-ગુણનો છે, ત્રીજો પ્રકાર દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવ-ભાવનો છે અને ચોથો પ્રકાર દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવ-ભાવ-સંસ્થાનનો છે. પ્રથમ પ્રકારના દ્રવ્યાદિ ચાર એ જ મુખ્ય છે અને એમાંના ભાવના જ વિશેષો ભવ, ગુણ કે સંસ્થાન છે કારણ કે ભાવ એ પર્યાય છે અને ભવ, ગુણ કે સંસ્થાન પણ પર્યાયવિશેષો જ છે. આથી આ વર્ગની પ્રતિષ્ઠા દ્રવ્યાદિ ચતુષ્ટયને નામે વિશેષરૂપે જેન દર્શનના ગ્રંથોમાં જોવામાં આવે છે.

#### (૨) દ્રવ્યાર્થિક, પર્યાયાર્થિક વગેરે

દષ્ટિકોણોના બીજા વર્ગીકરણમાં દ્રવ્યાર્થિક અને પર્યાયાર્થિક દષ્ટિ મુખ્ય છે; જ્યારે એને જ બીજી રીતે દ્રવ્યાર્થિક અને પ્રદેશાર્થિકરૂપે અથવા આદેશ અને વિધાનઆદેશરૂપે પણ શ્રુતવામાં આવી છે.

આમમગત આ બે દષ્ટિઓ જ મુખ્યરૂપે નયો તરીકે પ્રતિષ્ઠિત થઈ છે; અને તે બે દષ્ટિઓના આગળ જન્મ પાંચ નયો, ૭ નયો અને સાત નયો તથા વચનના જેટલા પ્રકાર હોય તેટલા નયો—એમ બેઠો કરવામાં આવ્યા છે. પણુ તેના સાત બેઠો એ દર્શનમુખમાં વિશેષરૂપે માન્ય થયા છે.

### (૩) નામ-સ્થાપના-દ્રવ્ય-ભાવ

ત્રીજા વર્ગમાં નામ-સ્થાપના-દ્રવ્ય-ભાવ એ ચાર નિષ્કેપો અથવા એથી વધુ નિષ્કેપોનું સ્થાન છે. આમાં મુખ્યરૂપે શાબ્દિક વ્યવહારનો આધાર શોધવાની પ્રવૃત્તિ છે. નિષ્કેપો અનેક છતાં દર્શનમુખમાં અને આમમોની ટીકાઓમાં પણુ ઉક્ત ચાર નિષ્કેપોને જ મુખ્ય માનવામાં આવ્યા છે.

### (૪) જ્ઞાનનય અને ક્રિયાનય

ચોથા વર્ગમાં જ્ઞાનનય અને ક્રિયાનય, એટલે કે, જીવનમાં જ્ઞાનને મહત્વ આપવાની દષ્ટિ અને ક્રિયાને મહત્વ આપવાની દષ્ટિ : મૂળ આમમમાં આ બે નયો વિરે ઉલ્લેખ નથી પણુ નિર્ધુક્તિ-ભાષ્યોમાં તે સ્પષ્ટ છે. — વિશેષાં ૦ ગાં ૩૫૯૧, ૩૬૦૦, ૩૬૦૧. \*

### (૫) વ્યવહાર અને નિશ્ચય

અને પાંચમા વર્ગમાં ભગવતીશ્વર અને બીજા આગમિક ગ્રંથોમાં ઉક્લિપિત વ્યવહાર અને નિશ્ચય-નયનો સમાવેશ છે.

### (૬) નય અને પ્રમાણ

અને છેવટે નય અને પ્રમાણથી વસ્તુનો અધિગમ થાય છે—એમ મનાયું છે. આનો અર્થ એ છે કે છૂટા છૂટા દષ્ટિકોણોથી અર્થાત નયોને આધારે થતું દર્શન એ આંશિક છે; ત્યારે પ્રમાણથી કરાયેલું દર્શન પૂર્ણ છે. આમ વસ્તુતઃ જ્યારે નય અને પ્રમાણરૂપ ઉપાયનું અવલંબન લેવામાં આવે ત્યારે જ વસ્તુના અંતિમ અને પૂર્ણ સ્વરૂપનું જ્ઞાન થાય છે.

## ૨. વ્યવહાર અને નિશ્ચયનય અથવા સંવૃત્તિસત્ય અને પરમાર્થસત્ય

### વિદ્યને સત્ય અને મિથ્યા માનનારાં દર્શનો

ભારતીય દર્શનો સ્પષ્ટ રીતે બે વિભાગમાં વહેંચાઈ જાય છે. એકમાં બાહ્ય દ્રશ્ય અને વાચ્ય વિશ્વને સત્ય માનનારાં અને બીજામાં મિથ્યા અથવા માયિક માનનારાં છે. શાંકરવેદાંત, શ્વન્નવાદ, વિજ્ઞાનવાદ આદિ દર્શનો બાહ્ય વિશ્વને મિથ્યા, માયિક, સાંવૃત્તિક કે પ્રપંચ માની તેની વ્યાવહારિક સત્તા અથવા સાંવૃત્તિક સત્તા સ્વીકારે છે; જ્યારે શ્વન્ન, વિજ્ઞાન કે ક્ષત્રને પારમાર્થિક સત્ત્વ સ્વીકારે છે. આથી વિપરીત બાહ્ય દેખાતા જગતને સત્ય માનનાર વર્ગમાં પ્રાચીન બૌદ્ધો, જૈનો, ન્યાયવૈશેષિક, સાંખ્ય, મીમાંસકો આદિ છે.

દૃષ્ટિબિંદુના આ બેઠને કારણે અદૈતવાદ અને દૈતવાદ એવા બે બેઠોમાં સામાન્ય રીતે દર્શનોને વહેંચી શકાય છે. અદૈતવાદીઓએ પોતાના દર્શનમાં સામાન્ય જનની દૃષ્ટિએ જે કંઈ દેખાય છે તેને લૌકિક કે વ્યાવહારિક કે સાંવૃત્તિક કહ્યું, જ્યારે જ્ઞાની પુરુષની દૃષ્ટિમાં જે આવે છે તેને પારમાર્થિક, અલૌકિક કે પરમ સત્ય કહ્યું. આમાં દર્શનબેદની કલ્પનાને આધારે અપેક્ષાબેદને વિચારમાં સ્થાન

મહત્ત્વ. તેને આધારે વ્યવહારદષ્ટિ, સંશ્લિષ્ટ, અવિદ્યા, વ્યવહારનય અથવા વ્યવહારસત્ય અને પરમાર્થદષ્ટિ, નિશ્ચયદષ્ટિ, નિશ્ચયનય કે પરમાર્થસત્ય જેવા શબ્દો તે તે દર્શનમાં વપરાયા હાગ્યા છે. છતાં પણ આ બંધાનો અર્થ સૌને એકસરખો માન્ય નથી તે કહેવાની ભાગ્યે જ જરૂર છે. આનું કારણ એ છે કે તે તે દર્શનની મૌલિક વિચારધારામાં જે ભેદ છે તેને લઈને લૌકિક સત્યમાં પણ ભેદ પડે છે.

વેદાન્તદર્શનોમાં મૌલિક વિચારનો આધાર ઉપનિષદો છે, જ્યારે બૌદ્ધ શ્યન્યવાદ હોય કે વિજ્ઞાનવાદ, તેમના મૌલિક વિચારનો આધાર શુદ્ધનો ઉપદેશ છે. તત્ત્વની પ્રક્રિયામાં જે ઉપનિષદ દર્શન અને જે પ્રકારનું શુદ્ધ દર્શન એ બેમાં જે પ્રકારનો ભેદ છે તે જ પ્રકારનો ભેદ વેદાન્તના અને બૌદ્ધના અદ્વૈતવાદમાં પણનો. ઉપનિષદમાં બ્રહ્મમાર્થી કે આત્મામાર્થી સ્પષ્ટનિષ્પત્તિની જે પ્રક્રિયા હોય તેને આધારે લૌકિક સત્યનું નિરૂપણ વેદાન્તમાં કરવામાં આવે; અને તેથી વિપરીત શુદ્ધના ઉપદેશમાં જે સ્પષ્ટપ્રક્રિયા હોય તેને મૂળ માની લૌકિક સત્યનું નિરૂપણ કરવામાં આવે. આમ બાહ્ય જગતના ભેદને લૌકિક સત્યના નામે બંને વિરોધીઓ ઓળખતા હોય, છતાં પણ તેમની પ્રક્રિયાનો ભેદ તો રહે જ છે અને લૌકિક સત્યને નામે વેદાન્તની બંધી જ વાત બૌદ્ધ ન સ્વીકારે અને બૌદ્ધની બંધી જ વાત વેદાન્ત ન સ્વીકારે એમ પણ બંને છે.

અદ્વૈતવાદીઓના ઉક્ત શબ્દપ્રયોગોની પાછળ જે એક સમાન તત્ત્વ છે તે તો એ છે કે અવિદ્યા જ્યાં સુધી હોય છે ત્યાં સુધી પરમ તત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર થતો નથી અને જ્યારે અવિદ્યાનું આવરણ દૂર થાય છે ત્યારે પરમ તત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર થાય છે. આ બાબતમાં અદ્વૈતવાદ અને દ્વૈતવાદનું પણ એકત્ય છે જ જે ભેદ છે તે એ કે અવિદ્યાને કારણે તે તે દર્શનોએ મળ્યાવેલ તત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર થતો નથી. અર્થાત્ અવિદ્યા દૂર થતાં જે પરમ તત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર થાય છે તે અદ્વૈતવાદ અને દ્વૈતવાદમાં ભિન્ન ભિન્ન છે.

પ્રસ્તુતમાં જૈન સંમત વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયનો વિચાર આ સંદર્ભમાં કરવો છે. પ્રથમ કહેવાઈ જ ગયું છે કે જૈન દર્શન અદ્વૈતવાદી નથી. આથી તેમાં જ્યારે વ્યવહાર અને નિશ્ચયનય જેવા શબ્દોનો પ્રયોગ થાય ત્યારે તે શબ્દોનો તાત્પર્યર્થ કાંઈક જુદો જ હોવો જોઈએ; અન્યથા તે પણ અદ્વૈતવાદની હરોળમાં જઈને બેસી જાય. પણ જૈન દર્શનના વિકાસમાં એવી ભૂમિકા ક્યારેય આવી જ નથી. જ્યારે તેમાં દ્વૈતવાદની ભૂમિકા છોડીને સંપૂર્ણ રીતે અદ્વૈતવાદી વલણ અપનાવવામાં આગ્યું હોય.

પ્રસ્તુતમાં વ્યવહાર અને નિશ્ચય વિષે આગમયુગ એટલે કે ભગવાન મહાવીર પછી લગભગ હજાર-આરસો વર્ષ સુધીનું આગમિક પ્રવેશાબ્દ સાહિત્ય લઈ વિચાર કરવાનાં ધરાવે છે. તે એટલા માટે કે આ બે નયોનો અર્થવિસ્તાર ક્રમે કરી કેવી રીતે થતો ગયો છે અને તેમાં તે તે કાળની દાર્શનિક અર્થાઓએ કેવો ભાગ ભજવ્યો છે તે શોધી કાઢવાનું કામ દર્શનના પ્રતિદાસના અભ્યાસી માટે સરળ પડે.

### ૩. આગમમાં વ્યવહાર-નિશ્ચય

ઈન્દ્રિયગમ્ય અને ઈન્દ્રિયથી અગમ્ય

ભગવતીસુત્રગત વ્યવહાર અને નિશ્ચયનાં જે ઉદાહરણ છે તેમાંથી એક વસ્તુ કલિત થાય છે કે વસ્તુનું ઈન્દ્રિયો વડે કરાયેલું દર્શન આંશિક હોય છે અને સ્થૂલ હોય છે. વળી તે અનેક લોકોને એક-સરખું થતું હોઈ લોકસંમત પણ હોય છે અને એવી લોકસંમતિ પામતું હોઈ તે બાબતમાં લોકો કરી આપતિ પણ કરતા નથી અને તે બાબતમાં શંકા વિના પારસ્પરિક વ્યવહાર સાધે છે. આથી આવતા દર્શનને વ્યવહારસત્ય માનવામાં લોકવ્યવહારનો આશ્રય લેવામાં આવેલો હોવાથી તે વ્યવહારનય કહેવાયો છે; જ્યારે વસ્તુનું એવું પણ રૂપ છે જે ઈન્દ્રિયાતીત છે, ઈન્દ્રિયો તે ગ્રાહી શકતી નથી, પણ આત્મા

પોતાની નિરાવરણ દશામાં પૂર્ણ પ્રજ્ઞા વડે તે જાણે છે. વસ્તુના આ રૂપને તેનું યથાર્થ રૂપ માનવામાં આવ્યું છે અને તેને ગ્રહણ કરનાર તે નિશ્ચયનય છે.

**ભગવતી સૂત્ર** (૧૮.૧.૨૦-૬૩૦)માં ભગવાને સ્પષ્ટ કર્યું છે કે ગોળને ગત્યો કહેવો તે વ્યવહારનય છે, પણ નિશ્ચયનયે તો તેમાં અથા પ્રકારના રસો છે. ભગવાને કાળો કહેવો તે વ્યવહારનય છે અને તેમાં અથા વર્ણો છે તે નિશ્ચયનય છે. આ બાબતમાં રૂપ, રસ, ગંધ, સ્પર્શ આદિ વિષેના હજાર વગેરે અનેક ઉદાહરણો આપી સ્પષ્ટ કર્યું છે કે નરી આંખ વગેરે ઇન્દ્રિયો વડે જે વર્ણો, રસો ઇત્યાદિ આપણે જાણીએ છીએ અને તે તે દ્રવ્યોમાં તે તે વર્ણોદિ છે એમ કહીએ છીએ, તે અથો વ્યવહાર છે, પણ વસ્તુતઃ નિશ્ચય દષ્ટિએ તો તે તે દ્રવ્યોમાં અથા જ વર્ણોદિ છે. અગ્નિ જેવી વસ્તુ આપણને ભલે ગરમ જ દેખાતી હોય અને બરફ જેવી વસ્તુ ભલે માત્ર ઠંડી જ લાગતી હોય પણ તેના નિર્માણમાં જે પુદ્ગલ પરમાણુઓ છે તે પરમાણુઓમાંના વધારે પરમાણુ જે ઉષ્ણરૂપરૂપે પરિણત થયા હોય તો તે ઉષ્ણ લાગે, પણ તેનો અર્થ એવો નથી કે તેમાં શીત પરમાણુઓનો અંશ છે જ નહિ. વળી, જે પરમાણુ અમુક કાળે ઉષ્ણરૂપે પરિણત હોય તે જ પરમાણુ અગ્નિ ઉપર પાણી પડતા શીતરૂપે પરિણત થઈ જાય છે; એટલે કે શીતરૂપે પરિણત થવાની શક્તિ તેમાં છે, અથવા તો શીતગુણ અવ્યક્ત હતો તે વ્યક્ત થાય છે. તેનો જે સર્વથા અભાવ હોત તો તે ખરુંખરી જેમ ઉપજ જ થઈ શકત નહિ. માટે માનવું પડે છે કે અગ્નિદ્રવ્યના પરમાણુઓમાં પણ શીતગુણને સ્થાન છે. આપણે સ્થૂલ રીતે અથવા તો જે વર્ણનું કે રસાદિનું પ્રમાણ વધારે હોય તેને પ્રાધાન્ય આપીને વ્યવહાર ચલાવીએ છીએ. પણ એનો અર્થ એ નથી કે તે તે દ્રવ્યમાં અન્ય વર્ણોદિનો સર્વથા અભાવ છે. ભગવાને આ પ્રકારનો ખુલાસો કર્યો તેનું રહસ્ય એ છે કે જૈન દર્શનમાં પ્રત્યેક પરમાણુમાં તે તે વર્ણોદિરૂપે પરિણત થવાની શક્તિ સ્વીકારાઈ છે. અમુક કાળે ભલે કોઈ પરમાણુ કાળો હોય પણ તે અન્ય કાળે રક્ત થઈ શકે છે. આને જ કારણે જૈન દર્શનમાં અન્ય વૈશેષિક આદિની જેમ પાર્થિવ, જલીય આદિ પરમાણુઓની જાતિ જુદી માનવામાં નથી આવી, પરંતુ મનાયું છે કે અત્યારે જે પરમાણુ પૃથ્વીરૂપે પરિણત હોય તે જ પરમાણુ અન્યકાળે જલ કે તેજ-અગ્નિરૂપે પરિણત થઈ શકે છે. આને કારણે સ્થૂલ દષ્ટિ અથવા તો ઇન્દ્રિયપ્રવક્ષ, જે જૈન દર્શન અનુસાર વસ્તુતઃ પ્રત્યક્ષ પણ નથી પણ સાંવ્યવહારિક પ્રવક્ષ છે, તેને આધારે આપણને અમુક વસ્તુ કાળી કે ઉષ્ણ દેખાતી હોય છતાં પણ તાત્ત્વિક રીતે, એટલે કે સર્વજ્ઞ જે ગીતે તેને જોઈ છે તે રીતે તો તે માત્ર તે જ વર્ણ કે સ્પર્શાદિવાળી નથી, પણ તેમાં અથા જ વર્ણોદિ છે એમ નિશ્ચયનયનું મનવ્ય છે.

વળી નરી આંખે ઉપર ઉપરથી કાળો રંગ દેખાય છતાં વસ્તુની અંદરના અવયવોમાં રહેલ અને આંખ સામે નહિ આવેલ અવયવોમાં બીજા રંગો હોય તેને તો આંખ દેખી શકે નહિ અને ભરો કાળો જ એમ તો આપણે કહીએ છીએ પણ બહાર દેખાતો ભરો એ જ કોઈ ભરો નથી પણ ખરી રીતે સમગ્ર અંદરબહાર જે પ્રકારનો તે હોય તે ભરો છે. આ પરિસ્થિતિમાં તેને કાળો કહેવો તે માત્ર વ્યવહારની ભાષા છે. તેમાં બીજા પણ રંગો હોઈ તેને નિશ્ચયથી અથા વર્ણયુક્ત સ્વીકારવો જોઈએ.

અહીં એક વાતનું વિશેષ ધ્યાન રાખવાનું છે કે નિશ્ચયનય વ્યવહારનયે જાણેલ કાળાનો નિરાસ નથી કરતો; પણ તે જ માત્ર છે અને બીજા નથી એવો ભાવ એમાં હોય તો તેનો નિષેધ નિશ્ચયનય કરે છે. નિશ્ચયનય માત્ર વ્યવહારની સ્થૂલતા અને એકાંગિતાનો નિરાસ કરે છે. એટલે કે વ્યવહારે જાણેલ, નિશ્ચય દ્વારા સર્વથા મિથ્યા નથી કરતું, પણ તે આશિક સત્ય છે, સ્થૂલ સત્ય છે એમ નક્કી થાય છે.

### સાત નયાન્તર્ગત વ્યવહાર

આગળ કહેવાઈ ગયું છે કે દ્રવ્યાર્થિક અને પર્યાયાર્થિક મૂળનયો હતા તેના જ કાળક્રમે પાંચ-છ-સાત એવા બેદો કરવામાં આવ્યા છે. એ નયોના બેદોમાં પણ એક વ્યવહારનય ગણાવવામાં આવ્યો છે.

એટલે નિશ્ચયના અનુસંધાનમાં આવતો વ્યવહારનય અને આ સાત બેઠોમાંનો વ્યવહારનય એક છે કે જુદા તે પણ વિચારવું જોઈએ.

અનુયોગદ્વારેયુત્તમાં પ્રસ્થ વગેરેનાં દર્શાવેલી સાત નયોને સમજવવામાં આવ્યા છે. ત્યાં પ્રસ્થ દર્શાવતાં (અનુયોગ સં. ૧૪૪) સાતે નયોના અવતરણ પ્રસંગે અવિશુદ્ધ નૈગમનો પ્રારંભ—પ્રસ્થ માટે સંકલ્પ કરી કોઈ વ્યક્તિ જંગલમાં તે માટે લાકડા કાપવા જાય છે ત્યારે ‘પ્રસ્થ માટે જાઉં છું’ એમ કહે છે ત્યારથી—થાય છે; એટલે કે તેણે લાકડા માટે જાઉં છું એમ ન કહ્યું પણ સંકલ્પમાં રહેલ પ્રસ્થ માટે જાઉં છું એમ કહ્યું તે નૈગમનય છે, પણ તે અવિશુદ્ધ છે. પછી તે લાકડું કાપે છે ત્યારે, તેને જોલે છે ત્યારે, તેને અંદરના ભાગમાં કોતરે છે ત્યારે અને તેની સફાઈ કરે છે—સુંવાળાપ આપે છે ત્યારે પણ તે પ્રસ્થ વિષેની જ વાત કરે છે. તે બધા પ્રસંગે તે ઉત્તરોત્તર પ્રસ્થની નજીક છે પણ જ્યાં સુધી તે પ્રસ્થ તેના અંતિમ રૂપમાં તૈયાર ન થયું હોય ત્યાં સુધી તે કાંઈ વાસ્તવિક વ્યવહારયોગ્ય પ્રસ્થ કહેવાય નહિ. આથી આ બધા નૈગમનયો ઉત્તરોત્તર અવિશુદ્ધમાંથી વિશુદ્ધ, વિશુદ્ધતર નૈગમો છે; અને જ્યારે પ્રસ્થ બનાવવાની બધી ક્રિયાઓ પૂરી થઈ જાય અને તેને પ્રસ્થ એવું નામ આપી શકાય ત્યારે તેને જ પ્રસ્થ એમ કહેવાય છે તે પણ વિશુદ્ધતર નૈગમનયનો વિષય છે અને તૈયાર થયા પછી તે વ્યવહારમાં પ્રસ્થ તરીકે વપરાય છે ત્યારે પણ તે પ્રસ્થ નામે ઓળખાય છે તેથી વ્યવહારનયનો વિષય બને છે. એટલે કે નૈગમનયના અંતિમ વિશુદ્ધ નૈગમે ‘પ્રસ્થ’ નામ ધરાવવાની યોગ્યતા જ્યારે આવી ત્યારે તેને પ્રસ્થ કહ્યું અને તે જ્યારે તે રૂપે વ્યવહારમાં આવ્યું અને લોકમાં તે રૂપે પ્રચલિત થઈ ગયું ત્યારે તે પ્રસ્થ વ્યવહારનયનો વિષય બની ગયું. સારાંશ એ છે કે નૈગમમાં પ્રસ્થરૂપમાં ન હોય ત્યારે પણ તે પ્રસ્થ કહેવાયું; પણ વ્યવહારમાં તો ત્યારે જ પ્રસ્થ કહેવાય જ્યારે તે પ્રસ્થરૂપે વાપરી શકાય તેવું બની ગયું હોય.

સારાંશ છે કે અહીં વ્યવહારનયનો વિષય તે તે નામે લોકમાં ઓળખાતી વસ્તુ—વિશેષ વસ્તુ એમ થાય છે. માત્ર સામાન્ય લાકડાને વ્યવહારનય પ્રસ્થ નહિ કહે; જો કે એ જ લાકડું પ્રસ્થ બન્યું છે કારણ કે લોકવ્યવહારમાં લાકડા તરીકે તો પ્રસ્થ અને બીજા પણ અનેક લાકડાં છે, પણ એ બધાં લાકડાંના પ્રકારોમાંથી વિશેષ આકૃતિવાળાં લાકડાંને જ પ્રસ્થ કહેવામાં આવે છે, બધાને નહિ; તત્ત્વની ભાષામાં કહેવું હોય તો વ્યવહારનય સામાન્યપ્રાહી નહિ પણ વિશેષપ્રાહી છે એમ કહિત થાય છે.

આ દર્શાવેલ ધ્રુવનું છે પણ ક્ષેત્રની દૃષ્ટિએ વ્યવહારનયનું ઉદાહરણ વસતિ (અનુ. ૧૪૪) દર્શાવેલ નામે ઓળખાય છે. તમે ક્યાં રહો છો?—એવા પ્રશ્નના ઉત્તરમાં કોઈ ‘લોકમાં રહું છું’ એમ શરૂ કરીને ઉત્તરોત્તર કહે કે ‘તિર્થં લોકમાં’, ‘જંમૂદ્રોપમાં’, ‘ભારતમાં’, ‘દક્ષિણ ભારતમાં’, ‘પાટલિપુત્રમાં’, ‘દેવદત્તાના ધરમાં’ અને છેવટે ‘દેવદત્તાના ધરના ગર્ભગૃહમાં રહું છું’—એમ કહે છે. આ અવિશુદ્ધ નૈગમથી શરૂ કરીને વિશુદ્ધતર નૈગમના ઉદાહરણ છે. વિશુદ્ધતર નૈગમે જે ઉત્તર આપ્યો કે ગર્ભગૃહમાં રહું છું, લોકવ્યવહારમાં એવો ઉત્તર મળે તો જ તે કાર્યસાધક બને, આથી તેવો જ ઉત્તર વ્યવહારનયને પણ માન્ય છે.

ગર્ભગૃહ પણ સમગ્ર લોકનો એક ભાગ હોઈ ‘લોકમાં રહું છું’ એ ઉત્તર અસદુત્તર નો નથી, પણ તે ઉત્તરથી લોકિક વ્યવહાર ચાલી શકે નહિ એટલે લોકવ્યવહાર માટે જરૂરી છે કે સમગ્ર લોકમાંનો પ્રતિનિધત પ્રદેશ નિવાસસ્થાન તરીકે જાણવામાં આવે. આમ આ દર્શાવેલી પણ વ્યવહાર વિશેષપ્રાહી છે એમ નિશ્ચિત થાય છે. જેમ પૂર્વ દર્શાવતાં લાકડું એ જ પ્રસ્થ જતાં લાકડાની વિશેષ આકૃતિ સિદ્ધ થાય ત્યારે જ તે પ્રસ્થની ક્રિયા કરી શકે છે અને લોકવ્યવહારમાં આવે છે, તેથી વિશેષ પ્રકારનું લાકડું એ પ્રસ્થ એવા નામને પામી, માપણીનો લોકવ્યવહાર સિદ્ધ કરે છે. એટલે કે સંકલ્પમાં રહેલ પ્રસ્થ



નહિ, પણ બાહ્ય પ્રસ્થની આકૃતિ ધારણ કરેલો પદાર્થ લોકમાં પ્રસ્થનું કામ આપે છે. માટે તે જ પ્રસ્થ વ્યવહારનયનો વિષય છે.

આ પ્રકારે પૂર્વોક્ત બન્ને દૃષ્ટાંતો દ્વારા વ્યવહારનય વિશેષગ્રાહી છે એ વાતને સમર્થન મળે છે. જે ભેદ છે તે એ કે નેગમે સંકલ્પના વિષય લાકડાને પણ પ્રસ્થ કહ્યું અને વ્યવહારે પ્રસ્થાકાર લાકડાને પ્રસ્થ કહ્યું. આમ આમાં દ્રવ્ય અને તેના પદાર્થને નજર સમક્ષ રાખી પ્રસ્થ દર્શાવે છે; જ્યારે વસતિ દૃષ્ટાંતમાં અવયવ અને અવયવીના વિચારના આધારે નેગમવ્યવહારની વિચારણા કરી હોય તેમ જણાય છે કારણ કે નેગમે તો સમગ્ર લોકરૂપ અવયવી દ્રવ્યને પોતાનો વિષય બનાવી ઉત્તરોત્તર સંક્રમિત એવા ખંડોને તે સ્પર્શે છે અને છેવટે વિશુદ્ધતર નેગમ તેના સંક્રમિતતર પ્રદેશને પકડીને નિવાસ-સ્થાનનો નિર્દેશ કરે છે. નેગમે ચીંધી આપેલા તે પ્રદેશને જ વ્યવહાર પણ વ્યક્તિના નિવાસસ્થાન તરીકે સ્વીકારી લે છે. આમ આખંડ દ્રવ્યમાંથી તેના ખંડને વ્યવહાર સ્પર્શે છે. આ દાષ્ટ્યે પ્રસ્થ અને વસતિ દૃષ્ટાંતનો ભેદ હોઈ આને દ્રવ્ય નહિ પણ મુખ્યપણે ક્ષેત્રની દૃષ્ટિએ દર્શાવે આપ્યું છે તેમ કહી શકાય.

અનુયોગદ્વારમાં (સં. ૧૪૪) ત્રીણું ઉદાહરણ પ્રદેશ દર્શાવતું છે. આમાં કોઈ કહે છે કે સંગ્રહનયને મતે પાંચના (દ્રવ્યના) પ્રદેશ છે તે આ પ્રમાણે—ધર્મપ્રદેશ, અધર્મપ્રદેશ, આકાશપ્રદેશ, જલપ્રદેશ અને સંકલ્પપ્રદેશ. પણ આની સામે વ્યવહારનયનું કથન છે કે તમે જે પાંચના (દ્રવ્યના) પ્રદેશ કહો છો તે બરાબર નથી; તેમાં તો બ્રહ્મ થવાને સંભવ છે; જેમ કે કોઈ કહે કે પાંચ ગોષ્ઠિક (એક કુટુંબના) પુરુષોનું સુવર્ણ છે તો તેમાં તે સુવર્ણ ઉપર સૌનો સરખો ભાગ લાગે; તેમ પાંચના પ્રદેશ કહેવાથી તે પ્રદેશો પાચેના ગણાય—કોઈ એકના નહિ. માટે કહેવું જોઈએ કે પ્રદેશના પાંચ પ્રકાર છે. આમ સંગ્રહમાં પ્રદેશ સામાન્ય માનીને નિરૂપણ હતું જ્યારે વ્યવહારમાં પ્રદેશ વિશેષને પ્રાધાન્ય આપવામાં આવ્યું છે; અર્થાત્ વ્યવહાર ભેદપ્રધાન છે. વ્યવહારનયના આ દર્શાવેલી સ્પષ્ટ થાય છે કે વ્યવહારમાં ઉપયોગી સામાન્ય નહિ પણ તેના ભેદો છે એટલે તે ભેદમૂલક વ્યવહારને પ્રાધાન્ય આપે છે.

પૂર્વોક્ત બે દર્શાવે અને આમાં શો ભેદ છે એ પ્રશ્ન વિચારણીય છે. પ્રસ્થ દર્શાવે તે સ્પષ્ટપણે દ્રવ્ય અને તેના પદાર્થ વિષે છે; એટલે કે ઉર્ધ્વતાસામાન્ય દ્રવ્ય અને તેના પદાર્થો વિષે છે. વસતિ દર્શાવે દ્રવ્ય અને તેના પ્રદેશની વાત છે; એટલે કે એક જ દ્રવ્યના ખંડની વાત છે. આમાં તે ખંડને પદાર્થ કહી તો શકાય, પણ તે પરિણમનને કારણે નહિ, પણ ખંડને કારણે. એટલે મુખ્ય રીતે આ દર્શાવે દ્રવ્ય-વ્યવહારનું નહિ પણ ક્ષેત્રવ્યવહારનું છે. અને પ્રદેશદર્શાવે જે છેલ્લું છે તેમાં દ્રવ્ય સામાન્ય એટલે ઉર્ધ્વતાસામાન્ય નહિ પણ નિર્ધન સામાન્ય સમન્વય છે અને પછી તે સામાન્યના વિશેષો, ભેદો કે પદાર્થોનો વિચાર છે. આમ આ ત્રણે દર્શાવે એક રીતે ભેદગ્રાહી, વિશેષગ્રાહી, પદાર્થગ્રાહી છતાં તેમાં વ્યવહારનો સૂક્ષ્મ ભેદ વિવક્ષિત છે. વ્યવહારનય ભેદગ્રાહી છે—આ વસ્તુ આચાર્ય પૂન્યપાદે વ્યવહારનયની જે બાખ્યા કરી છે તે પરથી પણ સિદ્ધ થાય છે. પરસામાન્યમાંથી ઉત્તરોત્તર અપરાપર સામાન્યના ભેદો કરવા એવી બાખ્યા પૂન્યપાદે વ્યવહારની બાંધી આપી છે.

આ ચર્ચાના પ્રકાશમાં જે આપણે અનુયોગ સંગત વ્યવહારની “વચ્ચા વિગિચ્છિયત્ત્વ વવહારો સવ્વદ્વેસુ” (અનુયો. ૭ સૂત્ર ૧૫૨ પૃષ્ઠ ૨૬૪; આ ગાથા આપરચકનિર્ણયિતમાં પણ છે—ગા. ૭૫૬) આ બાખ્યાનો અર્થ કરીએ તો સર્વદ્રવ્યોમાં વિનિશ્ચિત અર્થને; એટલે કે સામાન્ય નહિ પણ વિશેષ કરી નિશ્ચિત અર્થાત્ ઉત્તરોત્તર ભેદોને—વિશેષોને વ્યવહાર પોતાનો વિષય બનાવે છે—એવો સ્પષ્ટ અર્થ ક્ષવિત થાય છે. આના પ્રકાશમાં આચાર્ય હરિભદ્રે વ્યવહારનયના અનુયોગગત લક્ષણોનો જે અર્થ કયો છે તે બાજબી કરે છે. તેમણે બાખ્યામાં કહ્યું છે કે ‘ત્રવિતિ નિરાધિક્યે વચનં ચયઃ, અધિક્યવ્યો નિશ્ચયઃ = સામાન્યમ્. વિગતો નિશ્ચયઃ વિનિશ્ચયઃ = વિગતસામાન્યમાનવઃ’ (૫૦ ૧૨૪) અર્થાત્ વ્યવહારનયને

મતે સામાન્ય નહિ પણ વિશેષ મુખ્ય છે. એ જ આચાર્યે વળી આવશ્યકનિર્ણયિતની વ્યાખ્યામાં આ પ્રભાણે કહ્યું છે : “વિશેષેણ નિશ્ચયો વિનિશ્ચયઃ । ભાગોપાલક્ષનાચવબોધો ન કતિપચવિદ્વત્સંબિદ્ધ ઇતિ ।”  
આવશ્યકનિર્ણયિક હા.રિ.૦ માં ૭૫૬; આના ભાષ્ય માટે ૭૫૭માં વિશેષા.૦ ૨૨૧૩થી.

બન્ને વ્યવહારમાં લોકાનુસરણ

નિશ્ચયના અનુસંધાનમાં વ્યવહારનય અને સાતનયના એક પ્રકાર તરીકે વ્યવહારનય એ બંનેમાં જે વસ્તુ સાધારણ છે તે એ કે તે વિશેષગ્રાહી છે, અને વળી બંને વ્યવહારનયો લોકવ્યવહારમાં ઉપયોગી વિશેષને મહત્ત્વ આપે છે. વિશેષ સ્થૂલ ભુદિઆલ છે પણ સામાન્ય સૂક્ષ્મ ભુદિઆલ છે, અને લોકવ્યવહાર તો સ્થૂલ ભુદિથી જ વિશેષ થાય છે તેથી નિશ્ચયના અનુસંધાનમાં વ્યવહારનયને મુખ્યરૂપે લોકવ્યવહારને અનુસરનાર માનવામાં આવ્યો અને સૂક્ષ્મભુદિઆલ વસ્તુને નિશ્ચયનો વિષય માનવામાં આવી. અને આ સ્થૂલ-સૂક્ષ્મના વિચારભેદમાંથી જ નિશ્ચય અને વ્યવહારનયની આખી વિચારણાએ ક્રમે કરી માત્ર દ્રવ્યાનુયોગનું જ નહિ પણ ચરણાનુયોગનું ક્ષેત્ર પણ સર કર્યું છે.

અહીં એ પણ ધ્યાનમાં રાખવું જરૂરી છે કે સાત નયાન્તર્ગત વ્યવહારને વિષે તે વિશેષને વિષય કરે છે એ વાતનું સમર્થન કર્યા પછી પણ 'વિનિચ્છયત્વં' એ પદનો ખીલ્લો જે અર્થ આચાર્ય જનભટ્ટ કરે છે, તે નિશ્ચયનયના અનુસંધાનમાં આવતા વ્યવહારનો જે અર્થ છે તેનું અનુસરણ કરે છે; એટલે કે આગમગત ભ્રમરાનું દર્શાવે આપીને જનપદમાં પ્રસિદ્ધ જે અર્થ તેને વ્યવહાર વિષય કરે છે એમ જણાવે છે—વિશેષા ૧૦ ગા. ૨૨૨૦. આથી સાત નયાન્તર્ગત વ્યવહાર અને નિશ્ચયના અનુસંધાનમાં આવતો વ્યવહાર બન્ને નજીક આવી જાય છે.

#### ૪. નિર્ધુક્તિમાં વ્યવહાર અને નિશ્ચય

પૃથ્વી આદિ કાય વિષે

આવશ્યકની અને ખાજી નિર્ધુક્તિઓમાં વ્યવહાર-નિશ્ચયનું ક્ષેત્ર આપક બન્યું હોય તેમ જણાય છે. આચારના ક્ષેત્રે અનેક પ્રશ્નો ઊભા થતા હતા તેથી આચાર વિષે અને તેને સ્પર્શના દ્રવ્યાનુયોગના પદાર્થો વિષે પણ સ્પષ્ટીકરણ કરવાની આવશ્યકતા ઊભી થઈ હતી. તેથી આપણે નિર્ધુક્તિઓમાં એવા સ્પષ્ટીકરણો દોર્યાં છે છીએ.

શ્રમણોએ સ્વધ-સદ્ધમ સર્વ પ્રકારના જીવની હિંસાથી બચવાની પ્રતિજ્ઞા લીધી હોય છે. સ્વધ જીવો તો રૂખાચ એટલે તેમની હિંસાથી બચવું સરલ હતું, પણ સદ્ધમ જીવો દેખાતા નથી આથી તેમની હિંસાથી કેવી રીતે બચવું, એ સમસ્યા હતી. સામાન્ય રીતે જોતાં જ્યાં એમ લાગે કે અહીં સદ્ધમ જીવનો સંભવ નથી ત્યાં પણ કેવલીની દૃષ્ટિએ સદ્ધમ જીવોનો સંભવ હોય એમ અને અને વળી જ્યાં સદ્ધમ જીવોનો સામાન્ય રીતે સંભવ મનાય ત્યાં પણ કેવળીને સદ્ધમ જીવોનો અભાવ જણાય એવું પણ બને છે. તો એવે પ્રસંગે સાધક, જેને કેવળ જ્ઞાન નથી, તે શું કરે? આવા જ કોઈ પ્રશ્નમાંથી પૃથ્વી આદિને વ્યવહાર અને નિશ્ચયે સચિત્ત-અચિત્ત માનવાની પ્રક્રિયા શરૂ થઈ હશે, તેનો પડખો નિર્યુક્તિમાં પડ્યો છે. પિંડનિર્યુક્તિમાં નિશ્ચય અને વ્યવહારદૃષ્ટિએ સચિત્ત પૃથ્વીકાયથી માંડી સચિત્ત વનસ્પતિકાય સુધીનો વિચાર કરવામાં આવ્યો છે. — પિંડનિર્યુક્તિ ગાં ૧૦-૧૧; ૧૬-૧૭; ૩૫-૩૬; ૩૮-૩૯; ૪૩-૪૪.

પૃથ્વીકાય વિષે કહેવામાં આવ્યું છે કે નિશ્ચયથી સચિત્ત પૃથ્વીકાય પર્વતાદિનો મધ્ય ભાગ છે, પણ વ્યવહારથી સચિત્ત પૃથ્વીકાય અચિત્ત અને મિશ્રથી બિન્ન હોય તે જાણવી. આ જ પ્રમાણે અપ્રકાશ

આદિ વિષે કહેવામાં આવ્યું છે કે તળાવ, વાવ આદિનું પાણી વ્યવહારથી સચિત છે અને લવણુદિ સમુદ્રના મધ્ય ભાગ વગેરેનું પાણી નિશ્ચયથી સચિત છે. એ જ પ્રમાણે તેજસ્કાય આદિ વિષે પણ વ્યવહાર-નિશ્ચયથી વિચાર કરવામાં આવ્યો છે. એમ કહેવાયું છે કે તળાવનું પાણી સામાન્ય રીતે સચિત જ હોય છે પણ ભગવાન મહાવીરે પોતાના કેવળ જ્ઞાનવડે જાણ્યું કે અમુક તળાવનું પાણી અચિત થઈ ગયું છે અને છતાં પણ તેનું પાણી પીવાની અનુસા તેમણે પોતાના શિષ્યોને આપી નહિ. તે એટલા માટે કે આગળ ઉપર આ ઉપરથી ધોડો લઈ ખીખ સાધ્યો તેવા જ ખીખ તળાવના પાણીને અચિત માની પીવાનું શરૂ કરે તો દોષ લાગવાનો સંભવ હતો. આથી તેવા દોષને ટાળવા માટે તેમણે તે વિશિષ્ટ તળાવના પાણીને પીવાની પણ અનુસા ન આપી, કારણ કે સામાન્ય રીતે તળાવનું પાણી સચિત જ હોય છે એટલે તેમણે તે તળાવમાં સૂક્ષ્મ જીવોનો અભાવ જોયો હતો તેને પણ વ્યવહાર-દષ્ટિએ સચિત માનવા પ્રેરણા આપી અને તેનું પાણી પીવાની અનુસા આપી નહિ. — નિશીથ ગા૦ ૪૮૫૬; જ્યૃહૃતકંદ૫ ૯૯૯.

નિશ્ચય-વ્યવહારથી સચિતનો આવો જ વિચાર ઓધનિર્ણયક્રિતમાં પણ કરવામાં આવ્યો છે. — ઓધનિર્ણયક્રિત ગા૦ ૩૩૭-૩૬૩.

### આત્મવિધાત વિષે

પિતૃનિર્ણયક્રિતમાં દ્રવ્ય આત્મા અને ભાવ આત્માના બેદ પાડવામાં આવ્યા છે, જ્ઞાનાદિ ગુણવાળું જે દ્રવ્ય તે દ્રવ્યાત્મા છે એટલે કે પૃથ્વીકાય આદિ જીવાસ્તિકાય દ્રવ્ય તે દ્રવ્યાત્મા છે; અને જ્ઞાન-દર્શન-ચરણ (ચારિત્ર) એ ત્રણ ભાવાત્મા છે. પરના પ્રાણાદિનો વધ કરનાર સાધુ તે પરની ધાત તો કરે જ છે, પણ સાથે સાથે તે પોતાના ચરણરૂપ ભાવ આત્માનો પણ વિધાત કરે છે ત્યારે પ્રજ્ઞ થાય છે કે તો પછી તે વખતે તેના જ્ઞાનરૂપ અને દર્શન આત્મા વિષે શું માનવું? ઉત્તરમાં વ્યવહાર અને નિશ્ચય-નયનો આશ્રય કરીને કહેવામાં આવ્યું છે કે નિશ્ચયનયને મતે ચરણાત્માનો વિધાત થયો હોય તો જ્ઞાન-દર્શનનો પણ વધ માનવો જોઈએ; અને વ્યવહારનયને મતે ચરણાત્માનો વિધાત થયો હોય તો જ્ઞાન-દર્શન આત્માના વિધાતની ભજના છે. — પિંડનિર્ણયક્રિત ગા૦ ૧૦૪-૧૦૫.

આનું રહસ્ય એમ જણાય છે કે નિશ્ચયનય એ અહીં એવંચૂત નય જેવો છે. એટલે તે કાળે ચરણાત્મવિધાત કહો કે આત્મવિધાત કહો એમાં કશો ભેદ નથી. તેથી ત્યારે ચરણાત્માનો વિધાત થયો ત્યારે તદભિન્ન જ્ઞાન-દર્શન આત્માનો પણ વિધાત થયો જ છે, કારણ, ચરણપર્યાયનું પ્રાધાન્ય માનીને આત્માને ચરણાત્મા કહ્યો છે પણ ધાત તો પર્યાયાપન્ન આત્માનો જ થયો છે, તેથી તે પર્યાયની સાથે કાલાદિની અપેક્ષાએ અન્ય પર્યાયોનો અભેદ માનીએ તો ચરણાત્માના વિધાત સાથે જ્ઞાન-દર્શનાત્માનો પણ વિધાત થઈ જાય છે.

વ્યવહારનય એ બેદવાદી દોષ ચરણ એટલે માત્ર ચરણ જ; તેથી ચરણના વિધાત સાથે જ્ઞાન-દર્શનનો વિધાત જરૂરી નથી, તેથી વ્યવહારનયે ભજના કહેવામાં આવી છે.

ચરણવિધાતે જ્ઞાન-દર્શનવિધાત માનવો જોઈએ એ નિશ્ચયનયનો ખુલાસો જાણ્યુગમાં જે કરવામાં આવ્યો છે તે વિષે આગળ ઉપર કહેવામાં આવશે.

### કાલ વિષે

અમણી દિનચર્યામાં કાલને મહત્ત્વનું સ્થાન છે, આથી કાલવિચાર કરવો પ્રાપ્ત હતો. ગણિતની મદદથી વિશુદ્ધ દિનમાન કાઢી પૌરુષીનો વિચાર કરવામાં આવે તે નિશ્ચયકાલ જાણવો પણ લોકવ્યવહારને અનુસરી પૌરુષી માની વ્યવહાર કરવો તે વ્યવહારકાલ છે. — ઓધનિર્ણયક્રિત ગા૦ ૨૮૨-૨૮૩.

વળી, આવશ્યક નિર્મુક્તિની અર્થિ(૫૦ ૪૨)માં ખુલાસો કરવામાં આવ્યો છે કે નિશ્ચયનયને મતે દ્રવ્યાવબદ્ધ ક્ષેત્રથી કાલ જુદો નથી. દ્રવ્યાવબદ્ધ ક્ષેત્રની જે પરિણતિ તે જ કાલ છે. જેમ કે ગતિપરિણત સર્વ જ્યારે પૂર્વ દિશામાં દેખાય ત્યારે તે પૂર્વાહણ કહેવાય; અને જ્યારે તે આકાશના મધ્યમાં ઉપર દેખાય ત્યારે મધ્યાહ્નકાલ છે; અને જ્યારે ગતિપરિણત તે સર્વ પશ્ચિમ દિશામાં દેખાય તે અપરાહણકાલ કહેવાય. માટે નિશ્ચયનયને મતે દ્રવ્યપરિણામ એ જ કાલ છે. મૂલ આગમમાં જ્યારે જીવ-અજીવને કાલ કહેવામાં આવ્યા ત્યારે આ જ નિશ્ચયદષ્ટિનો આશ્રય લેવામાં આવ્યો હતો એમ માનવું રહ્યું.

### સામાયિક કોને ?

નિર્મુક્તિમાં સામાયિક કોને પ્રાપ્ત થાય છે તેનો ગત્યાદિ અનેક બાબતોમાં વિચાર કરવામાં આવ્યો છે. તેમાં દષ્ટિ એટલે સમ્યક્દર્શનને લક્ષ્યને જે વિચાર છે તે વ્યવહાર અને નિશ્ચય બન્ને દષ્ટિએ કરવાની સૂચના આપી છે; એટલે કે વ્યવહારનયે સામાયિક વિનાશને જ સામાયિક થાય અને નિશ્ચયનયે સામાયિક સંપન્નને જ સામાયિક થાય.

— આવશ્યક નિર્મુક્તિ ગાં ૮૧૪ (દીપિકા)

### અહિંસા વિચાર

ઓધનિર્મુક્તિમાં ઉપકરણના સમર્થનમાં જણાવવામાં આવ્યું છે કે બાલ્ય ઉપધિ છતાં જો શ્રમણ આધ્યાત્મિક વિશુદ્ધિ ધરાવતો હોય તો તે અપરિગ્રહી જ કહેવાય છે.—આ છે નિશ્ચયદષ્ટિ—

“અવજ્ઞપ્તવિસોદ્ધિર ઉચ્ચગરણં ગાહિરં પરિહરંતો ।

અપરિગ્રાહીતિ મણિઓ જિણેહિં તેલુક્કરંસીહિં ॥”

— ઓધનિં ૦ ગાં ૭૪૫

આમાંથી જ હિંસા-અહિંસાની વિચારણા કરવાનું પણ અનિવાર્ય થયું; કારણ, જે કાંઈ અન્ય વસ્તુ છે તેના મૂળમાં તો અહિંસાવ્રત જ છે. એટલે નિર્મુક્તિકાર કહે છે કે અહિંસાનો આધાર પણ આત્મવિશુદ્ધિ જ છે. આ સંસાર તો જીવોથી સંકુલ છે; તેમાં જીવવધન થાય એમ અને નહિ, પણ શ્રમણની અહિંસાનો આધાર તેની આત્મવિશુદ્ધિ જ છે—

“અવજ્ઞપ્તવિસોદ્ધિર જીવનિકાદર્શિ સંયદે લોપ ।

દેસિયમહિંસગતં જિણેહિં તેલુક્કરંસીહિં ॥ ૭૪૭ ॥”

કારણ કે અપ્રમત આત્મા અહિંસક છે અને પ્રમત આત્મા હિંસક છે—આ નિશ્ચય છે.

“માયા ચેવ અહિંસા માયા હિંસતિ નિચ્છઓ ઇસો ।

જો હોદ અપ્યમત્તો અહિંસઓ હિંસઓ હયરો ॥ ૭૫૪ ॥”

આની ટીકામાં શ્રીમદ્ દ્રોણાચાર્ય જણાવે છે કે લોકમાં હિંસા-વિનાશ શબ્દની પ્રગટિ જીવ અને અજીવ બન્ને વિશે થતી હોઈ નેત્રમનયને મતે જીવની અને અજીવની બન્નેની હિંસા થાય છે એમ છે. અને તે જ પ્રમાણે અહિંસા વિષે પણ છે. સંપ્રદ અને વ્યવહારને મતે પણ પદજીવનિકાયને વિષે હિંસાનો વ્યવહાર છે; અર્થાત્ અહિંસાનો વ્યવહાર પણ તે નયોને મતે પદજીવનિકાય વિષે જ છે. મનુસૂત્રનયને મતે પ્રત્યેક જીવ વિષે જુદી જુદી હિંસા છે. પણ શબ્દસમકિરદ અને એવંજૂત નયોને મતે આત્મા જ હિંસા કે અહિંસા છે. આ જ નિશ્ચયનયનો અગિપ્રાય છે. નિશ્ચયનય એ દ્રવ્ય અને પર્થાયનો બેદ માનીને નહિ, પણ પર્થાયનું પ્રાધાન્ય માની પોતાનું મંતવ્ય રજૂ કરે છે; એટલે કે આત્માની હિંસા કે અહિંસા નહિ પણ આત્મા જ હિંસા કે અહિંસા છે—એમ નિશ્ચયનયનું મંતવ્ય છે.

નિર્મુક્તિકારને મતે જે શ્રમણ યતમાન હોય; એટલે કે અગ્રમત હોય તેનાથી થતી વિરાધના એ બંધકારણ નથી, પણ તેની આત્મવિશુદ્ધને કારણે તે નિર્જરાપ ક્ષત્ર દેનારી છે. જે નિશ્ચયનયનું અવલંબન લે છે અને જે સમગ્ર આગમનો સાર જાણે છે તેવા પરમર્ષિઓનું પરમ રહસ્ય એ છે કે આત્મપરિણામ એ જ હિંસા કે અહિંસા માટે પ્રમાણ છે અને નહિ કે બાહ્ય ઇવની હિંસા કે અહિંસા. પરંતુ આ નિશ્ચયની વાતનું કેટલાક લોકો અવલંબન તો લે છે, પણ તેના વિશેનો યથાર્થ નિશ્ચય એટલે કે ખરા રહસ્યનું યથાર્થ જ્ઞાન જેમને નથી, તેઓ તો બાહ્ય ક્રિયામાં પ્રમાદી થઈને ચારિત્રમાર્ગનો લોપ જ કરે છે. સારાંશ એ છે કે પરિણામ પર જ ભાર મૂકી જેઓ બાહ્ય આચરણ; એટલે કે વ્યવહારને માનતા નથી તેઓ ચારિત્રમાર્ગના લોપક છે—માટે વ્યવહાર અને નિશ્ચય બન્નેનો સ્વીકાર જરૂરી છે—

“જા જયમાણસ મહે વિરાહુણા સુત્તવિહિસમયાસસ ।  
 સા હોઈ નિજરફલા અવશ્યવિસોહિતુત્તસ ॥  
 પરમરહસમિસીર્ણ સમત્તાગિપિઢગદ્ધારિતસારાણં ।  
 પરિણામિયં પમાર્ણ નિચ્છયમવલંબમાણાણં ॥  
 નિચ્છયમવલંબંતા નિચ્છયઓ નિચ્છયં ભયાળંતા ।  
 નાસંતિ ચરણકરણં બાહિરકરણાલસા કેહ ॥”

—ઓઘનિર્યુક્તિ ૭૫૬-૬૧

“આહ—યથયં નિશ્ચયસ્તતોડયમેવાલાન્યતાં કિમન્યેનેતિ ? ઉચ્યતે—નિશ્ચયમવલંબમાનાઃ પુરુષાઃ ‘નિશ્ચયતઃ’ પરમાર્થતો નિશ્ચયમજ્ઞાનાનાઃ સન્તો નાશયન્તિ ચરણકરણમ્ । કથમ્ ? ‘બાહ્યકરણાલસાઃ’ બાહ્યં વૈયાઙ્મ્યાદિ કરણં તત્ત્વ અલસાઃ—પ્રયત્નરહિતાઃ સન્તશ્ચરણકરણં નાશયન્તિ । કેચિદિદં વાક્કીકુલંવંતિ ચદુત પરિશુદ્ધપરિણામ એવ પ્રધાનો ન તુ બાહ્યક્રિયા । એતચ્ચ નાક્કીકર્તવ્યમ્ । યતઃ પરિણામ એવ બાહ્યક્રિયારહિતઃ શુદ્ધો ન ભવતીતિ । તત્તશ્ચ નિશ્ચય-વ્યવહારમતમુખ્યરૂપમેવાક્કીકર્તવ્યમિતિ ॥”

—ઓઘનિર્યુક્તિ ટીકા ગા ૭૬૧

### વંદનવ્યવહાર વિષે

શ્રમણોમાં વંદનવ્યવહારની રીત એવી છે કે જે જ્યેષ્ઠ એટલે કે દીક્ષાપ્રાપ્તિ જ્યેષ્ઠ હોય—વયથી જ્યેષ્ઠ હોય તે વંદ્ય છે, પણ જ્યારે સૂત્રવ્યાખ્યાન થતું હોય ત્યારે જે સૂત્રધારક હોય તેને જ્યેષ્ઠ માનીને ખીન્ન વંદન કરે. આ પ્રકારના વ્યવહાર ઉપરથી પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થયો કે સૂત્રધારકને પણ જો જ્યેષ્ઠ કહી શકાતા હોય તો જેઓ માત્ર દીક્ષાપ્રાપ્તિથી—વયથી જ્યેષ્ઠ હોય અને સૂત્ર કે તેનું વ્યાખ્યાન જાણતા ન હોય તેમને વંદન કરવાથી શો લાભ ?—

“ચોપતિ જહ્નુ જિદ્ધો કહિંચિ સુત્તયષારણાવિગલો ।  
 વક્ષણજદ્ધિહીણો નિરત્યયં વંદણં તમ્મિ ॥”

—આપ ૦ નિ ૦ ગા ૦ ૭૧૨ (દીપિકા)

વળી સૂત્રવ્યાખ્યાનપ્રસંગે જ્યેષ્ઠની વ્યાખ્યામાં વયજ્યેષ્ઠ કરતાં રત્નાધિકને જ્યેષ્ઠ માનવો એમ મનાયું તો પછી રત્નાધિક શ્રમણ હોયને વયથી લઘુ હોય પણ જો વયથી જ્યેષ્ઠ એવો શ્રમણ તેની પાસે વંદન કરાવે તો તે શું એ રત્નાધિકની અશાતના નથી કરતો ?—

“અહ વયપરિયાદિં છહુગો વિ હુ માસઓ હહં જેદો ।  
 રાયણિયવંદણે પુણ તસ વિ આસાયણા મંતે ॥”

—આપ ૦ નિ ૦ ગા ૦ ૭૧૩ (દીપિકા)

આ શંકાઓનું સમાધાન કરવામાં આવ્યું છે કે જ્યેષ્ઠની વ્યાખ્યા પ્રસંગાનુસાર કરવામાં આવે છે. સામાન્ય રીતે વ્રતગ્રહણનો પર્યાય જ્યેષ્ઠના નિર્ણયમાં કામ આવે છે, પણ સૂત્રવ્યાખ્યાનપ્રસંગમાં તો વ્રત-પર્યાયને નહિ પણ લાગ્યેને મુખ્ય માનવામાં આવે છે. અને આથી સૂત્રવ્યાખ્યાન કરવાની જગ્યામાં લાગ્યે હોય તે વયથી ભલેને લઘુ હોય પણ તે જ્યેષ્ઠ ગણાય. આથી એવા રત્નાધિક જ્યેષ્ઠને વયજ્યેષ્ઠ વંદન કર્યું તેમાં કશું જ અનુચિત નથી. વળી વ્યાખ્યાન પ્રસંગે તો વયજ્યેષ્ઠ નમસ્કાર કર્યો છે આથી રત્નાધિકની આશાતનાનો પ્રસંગ પણ નથી.

“જહ વિ વયમાદ્દર્શિં લઘુઓ સુત્તવધારણાપદ્ધતો ।

વક્ષણલક્ષિમંતો સો વિય દ્વહ ઘેષ્પઈ જેહો ॥

આસાચણા વિ જેવં પદ્ધ જિણવચનમાસયં મ્હા ।

વદળયં રાહણિયે તેજ ગુણેણં પિ સો ચેવ ॥”

—આવૃત્તિ નિઃ ૩૦ ગાં ૭૧૪-૭૧૫ (દીપિકા)

આચાર્યે આવો નિર્ણય આપ્યો તે પાછળ તેમની દૃષ્ટિ શી હતી તેનું રપછીકરણ તેમણે વ્યવહાર અને નિશ્ચયનના અવલંબનથી કર્યું છે. તેમણે જણાવ્યું છે કે વ્યવહારનું અનુસરણ કરવામાં આવે ત્યારે વયજ્યેષ્ઠ એ જ્યેષ્ઠ ગણાય. પણ નિશ્ચયનને મતે તો દીક્ષાપર્યાય કે વય એ પ્રમાણ નથી, પણ ગુણધિક્ષ એ પ્રમાણ છે. માટે બન્ને નયોને આધારે પ્રસંગ પ્રમાણે વર્તન કરવામાં કશો જ દોષ નથી, જૈન ધર્મમાં એક જ નય નહિ, પણ બન્ને નય જ્યારે મળે ત્યારે તે પ્રમાણ બને છે. માટે બન્ને નયોને માનીને પ્રસંગાનુસાર વંદનવ્યવહાર કરવો. આ બન્ને નયોને મહત્ત્વ આપવું એટલા માટે જરૂરી છે કે ગુણધિક્ષ એ આંતરિકભાવ છે અને સર્વ પ્રસંગે એ આંતરિકભાવનું જ્ઞાન હ્રસ્વરથ માટે સંભવ નથી, માટે જ્યાં આંતરિકભાવ જણાવવામાં આવે એવે પ્રસંગે તેને મહત્ત્વ આપી વંદનવ્યવહારની યોગ્યતા નિશ્ચય દૃષ્ટિને મહત્ત્વ આપી કરવામાં આવે તેમાં કશું ખોટું નથી. પણ સામાન્ય રીતે તો દીક્ષાપર્યાય જ જ્યેષ્ઠ હોય તેને જ્યેષ્ઠ માનીને વંદનવ્યવહારની યોગ્યતા વ્યવહારનયે કરવી એ સુગમ લોકસમન માર્ગ છે, કારણ, ગુણધિક્ષ જણાવવું લોકને માટે સુગમ નથી, પણ દીક્ષાપર્યાય જણાવવા સુગમ છે. એટલે વ્યવહારનયે માની લીધું કે જેનો દીક્ષાપર્યાય વધારે તે મોટો એટલે વંદનીય—

“ન વઓ દ્યય પમાણ ન ય પરિવાઓ વિ જિચ્છમદ્દણ ।

વવહારઓ ડ જુજહ ઉમયનયમય પુણ પમાણં ॥

નિચ્છયઓ દુજેયં કો માવે કમિં વદ્દહ સમણો ।

વવહારઓ ડ કીરદ્ જો પુવ્વઠિઓ વરિત્તમિ ॥”

—આવૃત્તિ નિઃ ૩૦ ગાં ૭૧૬-૭૧૭ (દીપિકા)

આમાંની અંતિમ ગાથા બૃહત્કલ્પભાષ્યમાં પણ છે, જુઓ ગાં ૪૫૦૧.

સંજ વ્યવસ્થા બળવત્તા માટે આ પ્રકારનો વ્યવહાર જરૂરી છે, અન્યથા ગુણજ્યેષ્ઠ ગણવા સૌ પ્રયત્ન કરે અને અવ્યવસ્થા બાળા થાય. અને ગુણનું પરીક્ષણ સર્વથા સંભવ નથી, તેમ સર્વથા અસંભવ પણ નથી, માટે સામાન્ય વ્યવહાર એવો કે વ્રતજ્યેષ્ઠ તે જ્યેષ્ઠ અને વંદનીય પરંતુ વિશેષ પ્રસંગે જ્યાં ગુણધિક્ષના જ્ઞાનનો નિશ્ચય થાય ત્યાં તે ગુણધિક્ષ પુરુષ પણ વંદનીય બને. આ જ કારણે લોકદૃષ્ટિથી અથવા તો વ્યવહારનયથી કરેલી વ્યવસ્થાને સ્વયં અર્હત-કેવળીબળવાન પણ અનુસરે છે—એવું રપછીકરણ મૂળ ભાષ્યકારે કર્યું છે. આ જ વ્યવહારની બળવત્તા છે. મૂળ ભાષ્યકાર જણાવે છે કે વ્યવહાર પણ બળવાન છે, કારણ કે જ્યાં સુધી ગુરુને એવી જાણ ન હોય કે મારો શિષ્ય કેવળી થઈ ગયો છે ત્યાં સુધી તે અર્હત પોતાનો ધર્મ સમજીને હ્રસ્વરથ એવા ગુરુને વંદન કરે છે—

“વવહારો વિ હુ મલનં ચં છઠમયં પિ વંદ્ય અરહા ।  
જા હોદ અણામિણો જાણતો ધમ્મયં ઇયં ॥”

—આવ૦ નિ૦ મૂલ ભાષ્ય-૧૨૩

આ ગાથા બૃહત્કદંબ ભાષ્યમાં પણ છે. જુઓ ગા૦ ૪૫૦૭.

નિર્યુક્તિગત વ્યવહારનિશ્ચયની જે અર્થાં છે તે એક એ વાત સિદ્ધ કરે છે કે વ્યવહારમાંથી યથાર્થતાનો અંશ ઓછો થાય છે; એટલે કે આગમમાં વ્યવહારનું તાત્પર્ય એવું હતું કે તેમાં સત્યનો—યથાર્થતાનો અંશ હતો; જેમકે વ્યવહારદૃષ્ટિએ જ્યારે ભમરને કાળો કહેવામાં આવ્યો ત્યારે તેમાં કાળો ગુણ હતો, પણ તેનો સંદર્ભ અભાવ હોય અને ભમરને કાળો વ્યવહારનયે કહ્યો હોય એમ નથી. નિશ્ચયનય કાળા ઉપરાંત ખીજા વર્ણોનું અસ્તિત્વ કહે છે, પણ કાળાનો અભાવ ખતાવતો નથી. વળી, પ્રસ્થને વ્યવહારમાં લઘુ શકાય એવા આકારવાળું લાકડું થાય ત્યારે પ્રસ્થ તરીકે વ્યવહારનયને સંગત હતું. એ પણ ખતાવે છે કે લોકવ્યવહારના મૂળમાં યથાર્થતા તરફ દુર્લેક્ષ કરવામાં આવ્યું નથી. આથી વ્યવહારનય યથાર્થથી તદ્દન નિરપેક્ષ નથી. પણ નિર્યુક્તિ કાળમાં વ્યવહારમાં આ યથાર્થતા ઉપરાંત ઔચિત્યનું તત્ત્વ; એટલે કે મૂલ્યનું તત્ત્વ ઉમેરાયું છે. આને કારણે વ્યવહારનયનું ક્ષેત્ર વ્યાપક બન્યું છે. સંસારમાં વ્યથી જે જ્યેષ્ઠ હોય તે જ્યેષ્ઠ ગણાય છે તેનો તો સ્વીકાર વ્યવહારનય કરે જ છે, પણ નિશ્ચયનયની દૃષ્ટિએ વયજ્યેષ્ઠ કરતાં ગુણ-જ્યેષ્ઠનું મહત્ત્વ હોઈ નિશ્ચયનયમાં વયજ્યેષ્ઠનો જ્યેષ્ઠ તરીકે સ્વીકાર નથી. ભમરનો કાળો ગુણ નિશ્ચયનયની દૃષ્ટિએ અવ્યથાર્થ નથી, પણ તે ઘણામાંનો એક છે, આ વિચારણા યથાર્થતાને આધાર માનીને થઈ છે, પણ જ્યેષ્ઠ કોને કહેવો એ વિચારણામાં વ્યવહાર-નિશ્ચયનો આધાર યથાર્થતાને બદલે મૂલ્યાંકન છે. આથી આ કાળમાં દ્રવ્ય અને ભાવનો અર્થવિસ્તાર પણ થયો છે. બાહ્ય લોકાચાર એ દ્રવ્ય, અને તાત્ત્વિક આચાર એ ભાવ. વ્યવહારનય આવા દ્રવ્યને અને નિશ્ચયનય આવા ભાવને મહત્ત્વ આપે છે. આથી જ જે તત્ત્વદૃષ્ટિએ; એટલે કે યથાર્થની દૃષ્ટિએ અચિત્ત હતું તેને પણ લોકાચાર-વ્યવહારની સુગમતા અને વ્યવસ્થાની દૃષ્ટિએ સચિત્ત માનવામાં આવ્યું. આમ વ્યવહાર લોકાનુસરણ કરવા જતાં અવ્યથાર્થ તરફ પણ વળી ગયો છે. વ્યવહારનયનું આ વલણ બૌદ્ધોની સંત્રિની કે વેદાંતના વ્યવહારસભ્ય જેવું છે. પણ સાથે સાથે તેનું જે મૂળ વલણ તે પણ આ કાળમાં ચાલુ રહ્યું છે તેની નોંધ પણ લેવી જોઈ એ. વળી, નિશ્ચય પણ આ કાળે પરમાર્થ કે તત્ત્વ તરફ જઈ રહ્યો છે; એટલે કે તે વ્યવહારથી સાવ છૂટો થવા જઈ રહ્યો છે.

વળી, લોકવ્યવહારમાં ભાષા મુખ્ય ભાગ બજવે છે; અને ધણીવાર ભાષા તત્ત્વથી જુદું જ જણાવતી હોય છે. પણ લોકો વિચાર કર્યા વિના અતાર્કિકને તાર્કિક માની વ્યવહાર ચલાવતા હોય છે. આ પ્રકારના અતાર્કિક વ્યવહારને સ્થાને તાર્કિક વાતની સ્થાપના એ નિશ્ચયનો હિદેશ અને છે. આથી કહી શકાય કે લોકનું એટલે સમાજનું, બહુજનનું સભ્ય એ વ્યવહારનય, પણ કોઈ વિરલ વ્યક્તિ માટેનું સભ્ય ને નિશ્ચયનય છે. એ બે વચ્ચેનો આવો બેઠ આ કાળમાં સ્પષ્ટ થાય છે.

## ૫. ભાષ્યોમાં વ્યવહાર અને નિશ્ચય

### લોકવ્યવહારપરક અને પરમાર્થપરક

વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયની આગમગત ભૂમિકામાં આપણે જોઈ ગયા છીએ કે એક સ્થૂળગામી છે અને બીજો સૂક્ષ્મગામી છે. આ જ વસ્તુને લઈને આચાર્ય જિનભદ્રે સ્પષ્ટીકરણ કર્યું છે કે વ્યવહારનય એ

## ૩૨ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ અન્ધ

લોકવ્યવહારપરક છે અને નિશ્ચયનય એ પરમાર્થપરક છે. આ વસ્તુનો નિર્દેશ તેમણે ભગવતીસત્રગત ઉદાહરણનો આધાર લઈને જ કર્યો છે—

“લોગવ્યવહારપરો વવહારો મળહ કાલઓ મમરો ।  
પરમત્થપરો મળહ ગેચ્છહઓ પંચવળ્ણોત્તિ ॥”

—વિશેષા૦ ગા૦ ૩૫૮૯

આચાર્ય જિનભદ્રે કેવળ વ્યવહારને જ નહિ, પણ નૈગમને પણ લોકવ્યવહારપરક જણાવ્યો છે—

“ગેગમવવહારા લોગવ્યવહારતપ્પરા”

—વિશેષા૦ ૩૭

પણ જ્યારે ભાષ્યકાર વ્યવહારનયને લોકવ્યવહારપરક જણાવે છે અને નિશ્ચયને પરમાર્થપરક જણાવે છે ત્યારે એ પણ પ્ધાનમાં લેવું જોઈએ કે નિર્ધુક્તિકાળમાં તે નયોનો જે ક્ષેત્રવિસ્તાર અને અર્થવિસ્તાર થયો હતો તે પણ ભાષ્યકાળમાં ચાલુ જ છે. તે હવે આપણે જોઈશું.

### વ્યવહાર-નિશ્ચય અને નયો

આચાર્ય જિનભદ્રે જ્યારે વ્યવહારને લોકવ્યવહારપરક કહ્યો અને નિશ્ચયનયને પરમાર્થપરક કહ્યો ત્યારે વળી તેમને તે યન્નેની એક જુદા જ પ્રકારે વ્યાખ્યા કરવાનું સત્રયું. આપણે જાણીએ છીએ કે આચાર્ય જિનભદ્રે જૈન દર્શનને સર્વનયમય કહ્યું છે; એટલે કે જે જુદાં જુદાં દર્શનો છે તે એકેક નયને લઈને આપ્યા છે, પણ જૈન દર્શનમાં સર્વ નયોનો સમાવેશ છે—“દ્વમિહ સવ્વળયમયં જિગમનમળ-વજ્રમચ્ચંતં”—વિશેષા૦ ૭૨ ।

તેમણે કહ્યું છે કે—

“મહવેગનયમયં ચિય વવહારો જ ન સવ્વહા સવ્વં ।

સવ્વનયસમૂહમયં વિણિચ્છઓ જં જહામૂઅં ॥ ૩૫૯૦ ॥”

—વિશેષા૦

સંસારમાં જે વિવિધ મતો છે તે એકેક નયને આધારે છે, તેથી તે વ્યવહારનય કહેવાય કારણ કે તેમાં સર્વ વસ્તુનો વિચાર સર્વ પ્રકારે કરવામાં આવતો નથી, પણ સર્વનયના સમૂહરૂપ જે મત છે, એટલે કે જે જૈન દર્શન છે, તે નિશ્ચયનય છે, કારણ કે તે વસ્તુને યથાભૂતરૂપે—યથાર્થરૂપે પ્રદર્શ કરે છે. આનો અર્થ એ થયો કે લોકમાં જે વિવિધ દર્શનો છે તે વ્યવહારદર્શનો છે અને જૈન દર્શન તે પારમાર્થિક દર્શન હોઈ નિશ્ચયદર્શન છે.

વળી, નિશ્ચયનય જે સર્વનયોનો સમૂહ હોય તો તે પ્રમાણરૂપ થયો અથવા તો અનેકાંત કે સ્વાદ્વાદ થયો એ પણ એનો અર્થ સમજવો જોઈએ; એટલે કે નિશ્ચયનય એ નપશ્ચાદથી વ્યવહાર છતાં તે સર્વનયોના સમૂહરૂપ છે. એટલે તે નય તો કહેવાય જ, છતાં પણ તેનું બીજું નામ પ્રમાણ છે, એમ દર્શનકાળમાં સ્પષ્ટ જણાવવામાં આવ્યું છે.

### નયોનો શુદ્ધ-અશુદ્ધ વિભાગ

આગમોની નિર્ધુક્તિ-ભાષ્ય-ચૂર્ણિ આદિ ટીકાઓમાં વ્યવહાર-નિશ્ચયનયો દ્વારા વિચારણાનું ક્ષેત્ર વ્યાપક બન્યું છે. તેમાં દ્રવ્યાનુયોગ ઉપરાંત ચરણાનુયોગમાં પણ નિશ્ચય-વ્યવહારનો પ્રવેશ થયો છે. અને વળી નિશ્ચયનય એટલે શુદ્ધનય એમ પણ માનવામાં આવ્યું છે. આના મૂળમાં સમગ્રનયો વિષે શુદ્ધ નય અને અશુદ્ધ નય કયો એવો જે વિચાર કરવામાં આવ્યો છે, તે છે. આપણે અનુયોગદ્વારની આ પૂર્વે કેટલી ચર્ચામાં જોયું છે કે તેમાં નૈગમનય ઉત્તરોત્તર અવિશુદ્ધમાંથી વિશુદ્ધ, વિશુદ્ધતર, વિશુદ્ધતમ



કેમ અને છે તેની વિચારણા તો હતી જ. તેને આધારે સમગ્ર નયોના સંદર્ભમાં શુદ્ધ-અશુદ્ધની વિચારણા કરવી એ દીકાકારો માટે સરલ થઈ પડે તેમ હતું. આવી વિચારણા આચાર્ય જિનભદ્રના વિશેષાવશ્યક ભાષ્યમાં અને તેની દીકામાં થયેલી જોવા મળે છે. તેમણે સામાયિકક્રિયાના કરણ વિષેના વિચાર પ્રસંગે બધા નયોને બે વિભાગમાં વહેંચી નાખ્યા છે : શુદ્ધ અને અશુદ્ધ—અને કહ્યું છે કે અશુદ્ધ નયોની અપેક્ષાએ તે અકૃત છે અને શુદ્ધ નયોની અપેક્ષાએ કૃત છે. પણ સમય એટલે કે સિદ્ધાન્ત એવો છે કે તે કૃતાકૃત છે. સારાંશ એ છે કે વિભિન્ન નયો તેને કૃત કે અકૃત કહે છે પણ સ્યાદ્વાદને આધારે તેને કૃતાકૃત માનવું જોઈએ—એટલે કે પ્રમાણ દૃષ્ટિએ તે કૃતાકૃત છે.

—વિશેષાં ગાં ૩૩૭૦

આ માયાની દીકા સ્વોપસ તો મળતી નથી, કારણ કે તે અધૂરી જ રહી ગઈ છે પણ તેની પૂર્તિ કરનાર દોટાર્થની દીકામાં જણાવવામાં આવ્યું છે કે—“અશુદ્ધનવાઃ દ્રવ્યાર્થપ્રધાનાઃ નૈગમસંગ્રહવ્યવહારાઃ । તેવા મતેન બહુતં સામાયિકં નિત્યત્વાત્ નમોવત્ । દ્રવ્યાર્થતઃ સર્વમેવ વસ્તુ નિત્યમિતિ પક્ષધર્મત્વમ્ । શુદ્ધનવાસ્તુ ઋજુસ્ત્રાદયઃ । તેવાં મતેન કૃતં સામાયિકં અનિત્યત્વાત્ વત્વત્ । પર્યાયાર્થતઃ સર્વમેવ અનિત્યં કૃતકં ચ વસ્તુ હતિ પક્ષધર્મત્વમ્ । एवमेकान्ते भङ्गद्वयम् । अथ कृताकृतत्वमुभयरूपं स्याद्वादसमयसद्भावात् । तत् पुनरुभयरूपत्वं द्रव्यार्थपर्यायार्थनयविचक्षावशात् भवति ।”

—વિશેષાં કોટ્યાર્યદીકા ।

સારાંશ એ છે કે નૈગમ, સંગ્રહ અને વ્યવહારનયો દ્રવ્યાર્થપ્રધાન છે; અને તે અશુદ્ધ નયો છે. દ્રવ્યાર્થપ્રધાન હોઈ તે વસ્તુને નિત્ય માને છે, પણ ઋજુસ્ત્રાદિ એટલે ઋજુસ્ત્ર, શુદ્ધ, સમભિરૂદ અને એવંબ્રૂત એ પર્યાયાર્થપ્રધાન છે; અને શુદ્ધ નયો છે. પર્યાયપ્રધાન હોઈ તે નયો વસ્તુને અનિત્યરૂપે માને છે પણ સ્યાદ્વાદમાં તો બધા નયોનો સમાવેશ હોઈ તે દ્રવ્ય અને પર્યાય બન્નેને સ્વીકારી વસ્તુને નિત્યાનિત્ય માને છે.

દોટાર્થની આ દીકાનું અનુસરણ કરીને આં કોટ્યાર્ય અને આં હેમચંદ્ર મલધારી પણ શુદ્ધ-અશુદ્ધ નયોનો ઉકત વિભાગ માન્ય રાખે છે.

વળી, એક વસ્તુ એ પણ આમાં ધ્યાન દેવા જોવી છે કે નયો તે એક-એક અંત હોઈ એકાંત છે અને સ્યાદ્વાદ તે એકાંતોનો સમન્વય કરતો હોઈ અનેકાંત છે.

નયોના આવા શુદ્ધાશુદ્ધ વિભાગને ધ્યાનમાં રાખીને જ આચાર્ય જિનભદ્રે નિશ્ચયનયને શુદ્ધ નય કહ્યો છે કારણ કે તેમને મતે વ્યવહાર એ અશુદ્ધ નયમાં સમાવિષ્ટ છે તે આપણે ઉપર જોયું. આચાર્ય જિનભદ્રે મૂળ ગાથામાં “નેષ્ઠહયનમણમણાળી” (વિશેષાં ગાં ૧૧૫૧) છતાં કહ્યું છે પણ તેની પોતે જ રચેલી દીકામાં કહ્યું છે કે—“શુદ્ધનવામિપ્રાયોડયમ્”—છતાં. આથી ક્લિત થાય છે કે તેઓ નિશ્ચયનયને શુદ્ધ નય માને છે.

નૈગમ-સંગ્રહ-વ્યવહાર એ સમગ્રની સંસ્થા વ્યાવહારિક નય પણ છે એવો મત ચૂર્ણિમાં વ્યક્ત થયેલો છે અને એ જ પ્રસંગે ઋજુસ્ત્રાદિ ચારને ચૂર્ણિમાં શુદ્ધ નયને નામે ઓળખાવ્યા છે આથી એ પણ ક્લિત થઈ જાય છે કે શેષ નૈગમાદિ અશુદ્ધ નયો છે, જેનું ખીજું નામ વ્યાવહારિકનયો પણ છે.—“વવહાર-ગહુળેય ય જેગમ-સંગ્રહ-વવહારા વવહારિગતિ ગહિતા.....ત્ત્વસુતાદીર્ણ પુળ વવગ્હં સુદનયર્ણ..... આશં ચૂર્ણિ વૃં ૪૩૦ ।

આ ઉપરથી આપણે જોઈ શકીએ છીએ કે વ્યવહાર એ અશુદ્ધ નય છે અને નિશ્ચય એ શુદ્ધ નય છે એવો અભિપ્રાય આગમની દીકાના કાળમાં સ્થિર થયો હતો.

વળી, અહીં એક ખીજી વિશેષતા તરફ પણ ધ્યાન દેવું જરૂરી છે; તે એ કે, આગળ આપણે

જેનું કે, વ્યવહાર એ વિશેષને માની ચાલે છે પણ શુદ્ધશુદ્ધતા વિકાસમાં વ્યવહાર દ્રવ્યાર્થિકપ્રધાન છે; એટલે કે તે સામાન્યને માને છે એમ કહેવાય. અને નિશ્ચય એ પર્યાયાર્થિક હોઈ વિશેષને વિષય કરે છે. આનું રપછીકરણ એમ સંભવે કે વૈશિષ્ઠિકો અને નૈયાયિકો જેને સામાન્યવિશેષ કહે છે એટલે કે જે અપરસામાન્યને નામે ઓળખાય છે તે સત્તા સામાન્યની અપેક્ષાએ વિશેષ છતાં પોતાના વિશેષોની અપેક્ષાએ સામાન્ય છે, એટલે તેને અપેક્ષાબદ્ધ સામાન્ય કે વિશેષ કહી શકાય. તત્ત્વપર્ય એ થયું કે વ્યવહાર પરસામાન્યને નહિ પણ અપરસામાન્યને વિષય કરે છે, જે સત્તાસામાન્યની અપેક્ષાએ વિશેષ છે. આથી વ્યવહારનયને સામાન્યગ્રાહી કહ્યો તે, અને વિશેષગ્રાહી કહ્યો તે, બન્નેમાં કશો વિરોધ રહેતો નથી.

### વ્યવહારનો વિષય

સાત નયમાં જે વ્યવહારનય છે તેના વિષયનું વિવેચન કરતાં ભાષ્યકાર આચાર્ય જિનભદ્ર જણાવે છે કે વિશેષથી ભિન્ન એવું સામાન્ય કોઈ છે જ નહિ કારણ કે અરવિષયાણી જેમ તે ઉપલબ્ધ થતું નથી—

“ન વિસેતત્વંતરભૂઅમત્તિ સમણ્ણમાહ વવહારો ।

उत्तमववहारामावाओ त्तरवित्तणं व ॥”

—વિશેષાવશ્યક ભાષ્ય-૩૫

આપણે પ્રથમ જોઈ ગયા છીએ કે વ્યવહારનય સામાન્યગ્રાહી નહિ પણ વિશેષગ્રાહી છે; એનું જ આ સમર્થન છે.

### ગુરુ-લઘુ વિશે

ગુરુ-લઘુનો વિચાર તાર્ત્વિક રીતે અને વ્યાવહારિક રીતે નિશ્ચય અને વ્યવહારનયો વડે આચાર્ય જિનભદ્રે કર્યો છે તે પ્રસંગ આ પ્રમાણે છે—આવશ્યક નિર્ણયક્રિયામાં જણાવવામાં આવ્યું હતું કે ઔદારિક, વૈશિષ્ઠિક ગુરુલઘુ દ્રવ્યો છે અને કર્મ, મન, ભાષા એ અગુરુલઘુ દ્રવ્યો છે. (વિશેષા૦ ગા૦ ૬૫૮ એ આવ૦ નિ૦ની ગાથા છે, વળી જુઓ આવશ્યક ચૂર્ણિ ૫૦ ૨૯)

આ નિર્ણયગાથાનું રપછીકરણ કરતા આચાર્ય જિનભદ્ર જણાવે છે કે વ્યવહારનયને મતે કોઈ દ્રવ્ય ગુરુ હોય છે, જેમ કે લેખડું—ટેપારો. કોઈ લઘુ હોય છે, જેમ કે દીપશિખા. કોઈ ગુરુલઘુ-ઉભય હોય છે જેમ કે વાયુ અને કોઈ અગુરુલઘુ—નોભય હોય છે જેમ કે આકાશ. પણ નિશ્ચયનયને મતે તો સર્વથા લઘુ કે સર્વથા ગુરુ કોઈ દ્રવ્ય હોતું જ નથી પણ બાદર—સ્થૂલ દ્રવ્ય ગુરુલઘુ છે અને બાકીના બધા દ્રવ્યો અગુરુલઘુ છે. —વિશેષા૦ ગા૦ ૬૫૯-૬૬૦

આ બાબતમાં વ્યવહારનય પ્રશ્ન કરે છે કે જો ગુરુ કે લઘુ જેનું કોઈ દ્રવ્ય હોય જ નહિ તો જીવપુદ્ગલોનું ગમન જે ઊર્ધ્વ અને અધઃ થાય છે તેનું શું કારણ ? અમે તો માનીએ છીએ કે જે લઘુ હોય તે ઊર્ધ્વગામી બને અને જે ગુરુ હોય તે અધોગામી બને. આથી જીવ-પુદ્ગલોને ગુરુ અને લઘુ માનવા જોઈએ, કારણ કે તેમનું ગમન ઉર્ધ્વ પણ થાય છે અને નીચે પણ થાય છે—વિશેષા૦ ગા૦ ૬૬૧-૬૬૨. માટે માત્ર ગુરુલઘુ અને અગુરુલઘુ એમ બે પ્રકાર નહિ પણ ગુરુ, લઘુ, ગુરુલઘુ અને અગુરુલઘુ—એવા ચાર પ્રકારના દ્રવ્યો માનવા જોઈએ એવો વ્યવહારનયનો મત છે.

વ્યવહારનયના આ મતબબનો ઉત્તર નિશ્ચયનય આપે છે કે વ્યવહારનયમાં જે ઊર્ધ્વગમનનું કારણ લઘુતા અને અધોગમનનું કારણ ગુરુતા માનવામાં આવે છે તે અનિવાર્ય કારણ નથી કારણ દ્રવ્યની લઘુતા કે ગુરુતા એ જુદી જ વસ્તુ છે અને દ્રવ્યનો વીર્યપરિણામ એ સાવ જુદું જ તત્ત્વ છે. અને વળી દ્રવ્યનો ગતિપરિણામ તે પણ જુદું જ તત્ત્વ છે. આમાં કોઈ કાર્યકારણબાવ જેવું નથી.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૬૬૩

આમ માનવાનું કારણ એવું છે કે પરમલઘુ મનાતા પરમાણુ પણ ઊંચે જવાને બદલે નીચે પણ ગમન કરે છે. તો પછી તેમાં શી હેતુ માનશો ? એટલે કે જો લઘુતા એ ઊર્ધ્વગમનમાં હેતુ હોય તો પરમાણુ ઊંચે જવાને બદલે નીચે કેમ જાય ? તેના નીચા જવામાં લઘુતા સિવાય બીજું જ કોઈ કારણ માનવું રહ્યું. વળી ધૂમાદિ જે નરી આંખે દેખાય છે તે સ્થલ છે છતાં તે ઊર્ધ્વગમન કેમ કરે ? જો સ્થલતા એ અધોગમનમાં નિમિત્ત હોય તો ધૂમ નીચે જવો જોઈએ; પણ તે તો ઊંચે જાય છે. આમ કેમ બન્યું ? વળી, મહારુરુ એવા વિમાનાદિ નીચે જવાને બદલે આકાશમાં ઊંચે કેમ ઊડી શકે છે ? વળી, સાવ સફળ દેહવાળો દેવ પણ મોટા પર્વતને કેમ ઊંચો કરે છે ?

—વિશેષા૧૦ ગા. ૬૬૪-૬૬૫

જો ભારી પર્વત નીચે જવાને બદલે ઊંચો જાય છે તેમાં દેવના વીર્યને કારણ માનશો તો વ્યવહાર-સંમત યુરુતા એકાંતે અધોગમનનું કારણ છે એ અચૂકત હરે છે; અને એ જ પ્રમાણે લઘુતા એ ઊર્ધ્વગમનનું એકાંતે કારણ છે એ પણ અચૂકત હરે છે—વળી ગતિ-સ્થિતિપરિણામને કારણે પણ જીવ-પુદ્ગલોની ગતિ-સ્થિત થતી હોઈ તેમાં પણ યુરુતા કે લઘુતાની કારણતાનું અતિક્રમણ છે જ. આથી વ્યવહારનયનો મત અચૂકત હરે છે.

—વિશેષા૧૦ ગા. ૬૬૭

આમ પ્રવૃત્તિમાં લોકવ્યવહારમાં જે સ્થલ દૃષ્ટિથી ઊર્ધ્વ-અધોગમનના કારણરૂપે લઘુતા-યુરુતાને માનવાની પ્રથા હતી તે વિરુદ્ધ તત્ત્વવિચાર કરીને તેની કારણતાનો નિરાસ નિશ્ચયનય કરે છે. આમાં વ્યવહાર-નિશ્ચયનયનો વિચાર સાંઘૃતિક-પારમાર્થિક સત્ત્વના વિચાર તરફ પ્રગતિ કરતો હોય એમ જણાય છે. વળી ન્યાય વૈશેષિકમાં યુરુત્વમાત્ર માન્યું છે અને લઘુત્વને તેના અભાવરૂપ માન્યું છે અને યુરુત્વને કારણે પનન માન્યું છે તે વિચાર પણ આચાર્યની સમક્ષ છે જ.

### જ્ઞાન-ક્રિયા વિષે

નિર્ચુક્તિના વિચાર પ્રસંગે આપણે જોઈએ છે કે તેમાં જેનો ચારિત્રાત્મા વિહત થયો તેનો જ્ઞાન-દર્શન આત્મા પણ વિધાતને પામ્યો એવો વિચાર છે. આના જ અનુસંધાનમાં ભાષ્યમાં નિશ્ચયનયને મતે જે એમ કહેવામાં આવ્યું છે કે જો જ્ઞાનનું કૃણ સમ્યગ્ ક્રિયામાં ન આવે તો તે જ્ઞાનને અજ્ઞાન માનવું (વિશેષા૧૦ ૧૧૫૧) તે ઉક્ત પક્ષની બીજી બાજુ રજૂ કરે છે. જે પ્રકારે ચારિત્રનો નાશ થવાથી જ્ઞાન-દર્શન પણ નષ્ટ થયેલાં નિશ્ચયનય માને છે તે જ પ્રકારે જો જ્ઞાન, ક્રિયામાં ન પરિણમે તો તે જ્ઞાનને પણ અજ્ઞાન માનવું જોઈએ એવો નિશ્ચયનો અભિપ્રાય છે. અહીં યથાર્થતા કરતાં મૂલ્યાંકનની દૃષ્ટિને મહત્તર આપવામાં આવ્યું છે. શ્રમણજીવનમાં કે કોઈ પણ જીવનમાં જ્ઞાન કરતાં ક્રિયાનું મહત્ત્વ એટલા માટે છે કે મોક્ષનું સાક્ષાત્ કારણ ક્રિયા એટલે કે ચારિત્ર અને છે કારણ કે કેવળજ્ઞાન થયા પછી પણ જ્યાં સુધી ચારિત્રની પરાકાશ નથી થતી ત્યાં સુધી મોક્ષ નથી, આથી જ્ઞાન અને ચારિત્ર એ બેમાં ચારિત્રનું મૂલ્ય મોક્ષદૃષ્ટિએ વધે છે. આથી ચારિત્રના તાજવે તોળીને જ્ઞાનની સાર્થકતા કે નિરર્થકતાને નજર સમૃદ્ધ રાખીને તેના જ્ઞાન-અજ્ઞાન એવા બેદ કરવામાં આવ્યા છે, અને નહિ કે તેની યથાર્થતા કે અયથાર્થતાને આધારે.

### કર્તૃત્વ વિષે

આચાર્ય જિનભદ્ર સમક્ષ એ પ્રશ્ન હતો કે સામાયિક કોણે કર્યું ? આનો ઉત્તર તેમણે વ્યવહાર-નિશ્ચયનો આશ્રય લઈને આપ્યો છે કે વ્યવહારથી તો તે જિનેન્દ્ર ભગવાન અને ગણ્યધરે સામાયિક કર્યું છે અને નિશ્ચયનયે તો જે વ્યક્તિ સામાયિક ક્રિયા કરે છે તેણે જ તે કર્યું છે. તાત્પર્યાર્થ એવો છે કે સામાયિક શ્રુત જે બાહ્ય છે તેની રચના તો તીર્થંકર અને ગણ્યધરે કરી છે તેથી તે તેના કર્તા કહેવાય.

પણ સામાયિક એ તો સમભાવની ક્રિયા છે અને તે તો આત્મગુણ હોઈ જે આત્મા તે ક્રિયા કરે તેણે જ તે અંતરંગ સામાયિક કશું હોઈ તે જ તેનો કર્તા કહેવાય. આમ સામાયિક શ્રુત અને સામાયિક ભાવ એ ક્રમે વ્યવહાર અને નિશ્ચયના વિષય બને છે.

—વિશેષા ગાં ૩૩૮૨

**સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાનોત્પત્તિ વિશે (ક્રિયામાણુ-કૃત વિશે)**

ક્રિયાકાળમાં કાર્યનિષ્પત્તિ માનવી કે નિષ્કાકાળમાં—આ જૂનો વિવાદ છે, આની સાથે અસત્કાર્ય-વાદ અને સ-કાર્યવાદ પણ સંકળાયેલા છે. ભગવાન મહાવીર અને જમ્બીની મતભેદ પણ આ વિષે જ હતો. આ વિવાદનો વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયના મતોમાં સમાવેશ કરવાનો પ્રયત્ન આં જિનભદ્રે ભાળ્યોમાં કર્યો છે. તેમાં મિથ્યાત્વના ક્ષય, ઉપશમ કે ક્ષયોપશમ થયે સમ્યક્ત્વ એટલે કે સમ્યગ્દર્શન અને સમ્યજ્ઞાનની ઉત્પત્તિના પ્રસંગે તેમણે વ્યવહાર-નિશ્ચયની જે યોજના કરી છે તે આ પ્રમાણે છે—વ્યવહારનયને મતે સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાન જેનામાં ન હોય એટલે કે જે મિથ્યાદૃષ્ટિ અને અજ્ઞાની હોય તેને સમ્યક્ જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે. પણ નિશ્ચયનયનો મત છે કે સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાનથી સહિતને જ સમ્યજ્ઞ જ્ઞાન થાય છે.

“સમ્પત્તનાણરહિયસ્સ નાણમુપ્પજ્જહિ તિ વવહારો |

નેચ્છદ્ધયનઓ માસહ ઉપ્પજ્જહિ તેહિ સહિઅસ્સ ||”

—વિશેષા ગાં ૪૧૪. વળી જુઓ આપરથકચ્ચુર્ણિ પં ૧૮, ૨૩

અહીં વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયો વચ્ચે જે શંકા-સમાધાન છે તે આ પ્રમાણે છે :

**વ્યવહાર :** સમ્યજ્ઞાનની સમ્યજ્ઞાન થતું હોય તો તો એનો અર્થ એ થયો કે જે જ્ઞાન-ઉત્પન્ન-સત્ છે તે જ ઉત્પન્ન થાય છે, અજ્ઞાન-અસત્ નહિ. પણ આપણે જોઈએ છીએ કે જે જ્ઞાત છે તે ઉત્પન્ન થતું નથી, પણ જે અજ્ઞાત હોય છે તે જ્ઞાન-ઉત્પન્ન થાય છે, જેમકે માટીના પિંડમાંથી અજ્ઞાત એવો ધમો જ્ઞાત થાય છે. પણ જે ધમો પ્રથમથી જ જ્ઞાત હોય તો તેને ઉત્પન્ન કરવાપણું કાંઈ રહેતું નથી. એટલે કે તેને વિશે કશું જ કરવાપણું રહેતું નથી, માટે અજ્ઞાતની ઉત્પત્તિ માનવી જોઈએ, જ્ઞાતની નહિ. અને વળી જ્ઞાતની પણ જો ઉત્પત્તિ માનવામાં આવે, એટલે કે જે કૃત છે તેને પણ કરવામાં આવે તો પછી કરવાનાં કયાંઈ અંત જ નહિ આવે; એટલે કે કાર્યસમાપ્તિ કદી થશે જ નહિ. માટે માનવું જોઈએ કે મિથ્યાત્વી છત્રમાં સમ્યક્ત્વ અને સમ્યજ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે, જે તેનામાં પ્રથમ હતો નહિ, પણ અંત ન માની શકાય કે સમ્યજ્ઞાનની સમ્યજ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે.

—વિશેષા ગાં ૪૧૫

વળી, કૃતને પણ કરવામાં આવે તો ક્રિયાનું કાંઈ ફળ મળે નહિ. અને વળી પૂર્વમાં ન હોય તે જ ક્રિયાના ફળરૂપે દેખાય છે તો કૃતને કરવાપણું ન હોવાથી સત્ત્વની ક્રિયા નહિ પણ અસત્ત્વની ક્રિયા માનવી થતે. વળી, એવું પણ નથી કે જે કાળમાં ક્રિયા શરૂ થઈ એ જ કાળમાં નિષ્પત્તિ થાય, પણ દીર્ઘકાલની ક્રિયા પછી ઘટાડિ દેખાય છે માટે તેની ક્રિયાનો કાળ દીર્ઘ માનવો જોઈએ. આમ વિચારતાં મિથ્યા જ્ઞાનની દીર્ઘકાળ પછી સમ્યજ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે એમ માનવું જોઈએ.

—વિશેષા ગાં ૪૧૬

વળી, કોઈ પણ કાર્યનો આરંભ કરીએ છીએ ત્યારે આરંભમાં તો તે દેખાતું નથી, પણ ક્રિયાની સમાપ્તિ થયે તે દેખાય છે, માટે પણ ક્રિયાકાળમાં કાર્યને સત્ત્વ માની શકાય નહિ, તે જ રીતે ગુરુ પાસેથી તત્ત્વનું શ્રવણ કરવાની ક્રિયા ચાલી રહી હોય ત્યારે તત્કાળે કોઈ જ્ઞાન થઈ જતું નથી પણ

અવશ્યાદિ ક્રિયાની સમાપ્તિ થયે જ્ઞાન થાય છે. સારાંશ એ છે કે ક્રિયાકાળમાં કાર્ય દેખાતું નથી માટે તે નથી પણ ક્રિયાની નિષ્ઠા થયે તે દેખાય છે તો ક્રિયાકાળમાં નહિ પણ ક્રિયાનિષ્ઠાકાળમાં તે માનવું જોઈએ. માટે માનવું જોઈએ કે મિથ્યાદૃષ્ટિ અને અજ્ઞાની સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાનને પામે છે, પણ સમ્યક્દૃષ્ટિ કે સમ્યક્જ્ઞાની નહિ.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૧૭

**નિઃશ્ચયનય :** અગ્નત હોય તે જ્ઞત થાય એ માની શકાય તેવી વાત નથી, કારણ કે જે અગ્નત છે તે અભાવરૂપ છે અને અભાવની તો ખરવિષાણુની જેમ ઉત્પત્તિ સંભવતી જ નથી. માટે અગ્નતની ઉત્પત્તિ માનવી જોઈએ નહિ. અને જો અગ્નત પણ ઉત્પન્ન થતું હોય તો ખરવિષાણુ પણ ઉત્પન્ન થાય. માટે અસત્તી નહિ પણ સત્તી ઉત્પત્તિ માનવી જોઈએ. આથી જ અમે કહીએ છીએ કે સમ્યક્ત્વને અને સમ્યક્જ્ઞાનીને સમ્યક્ત્વ અને સમ્યક્જ્ઞાન થાય છે, મિથ્યાત્વને નહિ.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૧૮

વળી, જેમ સત્તી ક્રિયા માનવામાં ક્રિયાનો વિરામ નહિ થાય તેમ અસત્તી ક્રિયા માનવામાં ક્રિયાનો વિરામ નહિ થાય, કારણ, તમે અસત્ત એવા ખરવિષાણુ વિષે ગમે એટલી ક્રિયા કરો પણ તે કદી ઉત્પન્ન જ થવાનું નહિ. આમ ક્રિયાવિરામનો અભાવ તો બન્ને પક્ષે સમાન છે. પણ વધારામાં અસત્કાર્ય-પક્ષે એ ક્રિયાવિરામ આદિ દોષોનો પરિહાર શક્ય નથી. સત્ત એવા આકાશાદિ વિશે પર્વાયન્તરની અપેક્ષાએ ક્રિયાવિરામ ધરી શકે છે, પણ અસત્તમાં તો એવો પણ સંભવ રહેતો નથી. વળી, ઉત્પત્તિની પૂર્વે કાર્ય સર્વથા અસત્ત હોય તો તે જેમ ઉત્પત્તિ પછી દેખાય છે તેમ ખરવિષાણુ પણ પછી કેમ નથી દેખાતું ? માટે માનવું જોઈએ કે કાર્ય, ઉત્પત્તિની પૂર્વે ખરવિષાણુ જેમ સર્વથા અસત્ત નથી. આમ સર્વથા અસત્તની ઉત્પત્તિ માનવામાં દોષો છે, જેનું નિવારણ થઈ શકતું નથી.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૧૯

વળી, કાર્યનિષ્પત્તિમાં દીર્ઘકાળની વાત કરી તે પણ યુક્ત નથી, કારણ કે ધજાની ઉત્પત્તિ પહેલાં સ્થાસાદિ અનેક કાર્યો ઉત્પન્ન થાય છે તે કાર્યો ઝનિસમયે ઉત્પન્ન થાય છે અને તે પરસ્પર વિલક્ષણુ પણ છે. આમ ધગ્ગા બધા કાર્યો માટે લાંબો કાળ ગયો તેમાં એ બધો ક.ળ ધટક્રિયાનો હતો એમ કેમ કહેવાય ?

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૦

વળી, કાર્યની ક્રિયાના આરંભમાં તે દેખાતું નથી માટે તે સત્ત હોઈ શકે નહિ એવો જે આક્ષેપ કરવામાં આવ્યો છે તેનો ઉત્તર એ છે કે તમે જે ક્રિયાનો આરંભ કહો છો તે તેની ક્રિયાનો તો આરંભ છે નહિ તો પછી તે ત્યારે કેવી રીતે દેખાય ? જેમ ધટનો આરંભ કરીએ ત્યારે ધટ જોવાની આશા રાખવી એ વ્યર્થ છે તેમ ધટ પહેલાનાં જે સ્થાસાદિ કાર્યો છે તેની ક્રિયાના આરંભમાં પણ જ્ઞે ધટ ન દેખાય તો તેમાં કાંઈ આશ્ચર્ય નથી. અને સ્થાસાદિ કાંઈ ધગો નથી જેથી તેના આરંભે તે દેખાય. માટે આરંભમાં દેખાતો નથી—ઇત્યાદિ જે આક્ષેપ છે તે યુક્ત નથી.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૧

વળી, ધગો અંતિમ ક્ષણમાં દેખાય છે માટે તેને તે ક્ષણમાં સત્ત માનવો જોઈએ, પૂર્વક્રિયાકાળમાં નહિ—એ જે તમે કહ્યું તેમાં અમારે એટલું જ કહેવાનું છે કે ધજાનો આરંભ તો અન્યક્રિયાકાળમાં જ છે તેથી તે અન્યક્રિયાકાળે દેખાય છે. આમાં શું અશુભત્વ છે ?

વળી, વર્તમાનકાળમાં જ્યારે તે ક્રિયાણુ છે ત્યારે તેને કૃત ન માનો અને અકૃત માનો તો પછી તેને કૃત ક્યારે માનશો ? અતીત કાળ તો નષ્ટ હોઈ અસત્ત છે તો તે તેને કેવી રીતે કરી શકશે ? અને

### ૩૮ : શ્રી મહાવીર જૈન વિચારણ સુવર્ણમહોત્સવ અન્ધ

વળી ભવિષ્યકાળ તો હજી અનુપન્ન હોઈ અસત છે, તો તેમાં પણ તે કૃત કેવી રીતે થાય ? માટે ક્રિયામાણુને જ કૃત માનવું જોઈએ.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૨

જે ક્રિયામાણુ કૃત હોય તો પછી તે ક્રિયામાણુ હોય ત્યારે કેમ દેખાતું નથી—એવો જે આક્ષેપ કરવામાં આવ્યો છે તે પણ યુક્ત નથી કારણ કે પ્રતિ સમયમાં જે જુદાં જુદાં કાર્યો નિરૂપન્ન થઈ રહ્યાં છે તેથી નિરપેક્ષ થઈને તમે માત્ર ધડાનો જ અભિલાષ ધરાવો છો, આથી તે તે કાર્યના કાલને ધડાનો કાળ ગણીને તમે માનવા લાગી જાવ છો કે અને ક્રિયાકાળમાં ધડો દેખાતો નથી. આ તમારી સ્થૂલશ્રુતિનું પરિણામ છે. તે તે કાળમાં થતા કાર્યની ઉપેક્ષા ન કરો તો તે તે કાળે તે તે કાર્ય દેખાશે જ, ભલે ધડો ન દેખાય. અને જ્યારે ધડો ક્રિયામાણુ દર્શી ત્યારે તમને ધડો પણ કૃત દેખાશે જ, માટે જરા સદ્મજુદિથી વિચારો.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૩

વ્યવહાર : પણ કાર્ય અન્ય સમયમાં જ થાય એમ શા માટે માનવું ? પ્રથમ સમયમાં પણ તે કેમ ન થાય ?

નિશ્ચય : એટલા માટે કે કાર્ય કારણ વિના તો થતું નથી, અને જે કાળે કારણ હોય છે તે જ કાળે કાર્ય થાય છે. માટે તે અન્ય કાળમાં થતું પણ નથી અને તેથી દેખાતું પણ નથી. આ પ્રકારે એ બાબત સિદ્ધ થઈ કે ક્રિયાકાળમાં જ કાર્ય હોય છે; એટલે કે ક્રિયામાણુ કૃત છે, અને નહિ કે ક્રિયા ઉપરન થઈ જાય પછી; એટલે ક્રિયાનિષ્ઠા થયે કાર્ય થતું નથી.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૪

વળી, જ્ઞાનનો જ્યારે ઉત્પાદ થઈ રહ્યો છે; એટલે કે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિની ક્રિયા થઈ રહી છે ત્યારે પણ જે જ્ઞાનને અસત માનવામાં આવે તો પછી તે ઉત્પાદ કોનો ? અને એ કાળમાં પણ જે અજ્ઞાન હોય તો પછી જ્ઞાન ક્યા કાળમાં થશે ? માટે માનવું જોઈએ કે સમ્યજ્ઞાનીને સમ્યજ્ઞાન થાય છે, અજ્ઞાનને નહિ.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૫

વળી, જે તમે એમ માની છો કે શ્રવણાદિ કાલ જુદો છે અને તે પછી જ્ઞાનોત્પત્તિ થાય છે—છત્વાદિ. એ બાબતમાં અમારું મનત્ય છે કે શ્રવણાદિ કાલ છે તે જ તો જ્ઞાનોત્પત્તિનો કાળ છે. પણ સામાન્ય શ્રવણ નહિ પણ વિશિષ્ટ પ્રકારનું જે શ્રવણ છે; એટલે કે એવું શ્રવણ જે સાક્ષાત્ મનિજ્ઞાનનું કારણ છે, તેનો કાળ તે જ મનિજ્ઞાનનો કાળ સમજવાનો છે અને તેવો તો અન્ય દાણમાં સંભવે, જ્યારે મનિજ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૬

પ્રસ્તુત ચર્ચાની ભૂમિકા સમજવા માટે અન્યવાદમાં કરેલી ઉત્પાદની ચર્ચા, જે માધ્યમિક કારિકામાં કરવામાં આવી છે તે—(માધ્યમિકકારિકાવૃત્તિ પૃષ્ઠ ૧૩, ૧૦૦, ૧૩૮, ૧૫૭, ૧૮૧, ૧૮૬, વગેરે) વિશેષરૂપે અવગાહવાની જરૂર છે. વળી, સાંખ્યોનો સ્વકાર્યવાદ (સાંખ્ય કા૦ ૯) અને નૈયાયિક આદિનો અસત કાર્યવાદ વગેરે (ન્યાયમૂર્ત ૪. ૧. ૧૪-૧૮; ૪. ૧. ૨૫-૩૩, ૪. ૧. ૪૪-૫૨) તથા જૈનોનો સદસત્ કાર્યવાદ જે આ પૂર્વે ચર્ચવામાં આવ્યો છે તેનું પણ અવગાહન જરૂરી છે (સન્મતિતર્ક ૩. ૪૭-૪૯; પંચાસ્તિકાથ ગા૦ ૧૫, ૧૯. ૬૦ આદિ, નયચક્ર તૃતીય અર).

જમાલિએ ફરેલ નિહાવ

જમાલિ એમ માનતો કે કૃત તે જ કૃત છે અને ક્રિયામાણુ કૃત નહિ, પણ ભગવાન મહાવીર ક્રિયામાણુને કૃત માનતા, આથી અજે તે ચર્ચા પણ ક્રિયાકાળમાં કાર્યની નિરૂપતિ છે કે નિષ્કાળમાં એ

પ્રશ્નની આસપાસ જ છે. એટલે આચાર્ય જિનભદ્રે પૂર્વોક્ત વ્યવહારનિશ્ચયને આધારે જે ચર્ચા કરી છે તેવી જ રીતે આ ચર્ચા પણ સમાન યુક્તિઓ આપીને કરી છે એટલું જ નહિ, પણ બન્ને પ્રસંગે ધણી ગાથાઓ પણ સમાન જ છે—વિશેષતા દૃષ્ટાંતમાં સંચારો અને દહનક્રિયાની છે.

—વિશેષાં ગાં ૨૩૦૮-૨૩૨૨

### કેવળની ઉત્પત્તિ વિષે

જે પ્રકારની ચર્ચા સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ વિષે કરવામાં આવી છે તેવી ચર્ચાને કેવળજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ વિષે પણ અવકાશ છે, અને વસ્તુતઃ તે કોઈપણ ઉત્પત્તિ વિષે લાગુ પડી શકે છે. કેવળજ્ઞાન વિષે કહેવામાં આવ્યું છે કે નિશ્ચયને મતે જે સમય કેવળાવરણના ક્ષયનો છે તે જ કેવળની ઉત્પત્તિનો પણ છે. અને વ્યવહારને મતે ક્ષય પછીના સમયે કેવળજ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે.

—વિશેષાં ગાં ૧૩૩૪

આ બાબતમાં વ્યવહાર અને નિશ્ચય પોતપોતાનું સમર્થન આ પ્રમાણે કરે છે :

વ્યવહાર : ક્રિયાકાલ અને ક્રિયાની નિશ્ચયો કાળ એક નથી, માટે જ્યાં સુધી કર્મ ક્ષીયમાણ હોય ત્યાં સુધી તેનું કાર્ય જ્ઞાન સંભવે નહિ, પણ જ્યારે કર્મ ક્ષીય થઈ જાય ત્યારે જ્ઞાન થાય.

—વિશેષાં ગાં ૧૩૩૫

નિશ્ચય : ક્રિયા એ ક્ષયમાં હેતુ હોય તો ક્રિયા હોય ત્યારે ક્ષય થવો જોઈએ, અને ક્રિયા જો ક્ષયમાં હેતુ ન હોય તો પછી તેથી જુદું કયું કારણ છે, જે ક્રિયાના અભાવમાં પણ જ્ઞાનને ઉત્પન્ન કરે ? એટલે વિવશ થઈ જો એમ કહો કે ક્રિયાથી ક્ષય થાય છે તો પછી એમ કેમ બને કે ક્રિયા અન્ય કાળમાં છે અને ક્ષય અન્ય કાળમાં ? માટે જે કાળમાં ક્રિયા છે તે જ કાળમાં ક્ષય છે અને તે જ કાળમાં જ્ઞાન પણ છે.

—વિશેષાં ગાં ૧૩૩૬

વળી, જો ક્રિયાકાળમાં ક્ષય ન હોય તો પછીના કાળે કેવી રીતે થાય ? અને જો ક્રિયા વિનાના એટલે કે અક્રિયાકાળમાં પણ ક્ષય માનવામાં આવે તો પછી પ્રથમ સમયની ક્રિયાની પણ સ્ત્રી આવશ્યકતા રહે ? તે વિના પણ ક્ષય થઈ જવો જોઈએ.

—વિશેષાં ગાં ૧૩૩૭

વળી, આગમમાં પણ ક્રિયાકાલ અને નિષ્કાળાનું એકત્વ માનવામાં આવ્યું છે તે પણ જુઓ—તેમાં કહેવામાં આવ્યું છે કે જે નિર્દોષમાણુ છે તે નિર્દોષ છે—તે જ પ્રમાણે જે ક્ષીયમાણુ છે તે ક્ષીય છે એમ કહી શકાય. વળી, આગમમાં એ પણ કહ્યું છે કે કર્મની વેદના છે અને અકર્મની નિર્જરા છે. એ ઉપરથી પણ કહી શકાય કે નિર્જરાકાળે આવરણ—કર્મ છે નહિ.

—વિશેષાં ગાં ૧૩૩૮

વળી, આવરણનો અભાવ હોય છતાં પણ જો કેવળજ્ઞાન ન થાય તો પછી તે ક્યારે થશે ? અને જો ક્ષયકાળે નહિ પણ પછી ક્યારેક કેવળજ્ઞાન માનવામાં આવે તો તે અધારણુ છે એમ માનવું પડે. તો પછી બને એમ કે જે કારણ વિના જ ઉત્પન્ન થયું હોય તે કારણ વિના જ પતિત પણ થાય. માટે આવરણનો વ્યય અને કેવળજ્ઞાનની ઉત્પત્તિનો સમય, અંધકારનો નાશ અને પ્રકાશની ઉત્પત્તિના સમયની જેમ, એક જ માનવો જોઈએ. અને આ જ પ્રમાણે સર્વભાવોની ઉત્પત્તિ અને વ્યય વિષે સમજી લેવું જોઈએ.

—વિશેષાં ગાં ૧૩૩૯-૪૦

આવરણક ઔર્ણિ(૫૦ ૭૨-૭૩)માં કેવળજ્ઞાન વિષે એક નવી વાત કહેવામાં આવી છે તે પણ અહીં નોંધવી જરૂરી છે. કેવળજ્ઞાનની ઉત્પત્તિમાં કોઈ ક્રમનિયમ નથી. કોઈ મતિશ્રુત પછી તરત જ

કેવળને પ્રાપ્ત કરે છે, તો વળી કોઈ અવધિ પછી મનઃપર્ચા અને પછી કેવળને ઉપન કરે છે; તો કોઈ વળી મનઃપર્ચા પછી અવધિ અને પછી કેવળ એ ક્રમે કેવળને પામે છે. આ ઉપરથી એમ સિદ્ધ થાય છે કે નિશ્ચયને મતે જ્ઞાન એક જ છે અને તે છે કેવળજ્ઞાન; પણ તે જ જુદાં જુદાં આવરણોને લાઈને જુદાં જુદાં આભિનિબોધિક આદિ નામો ધારણ કરે છે.

### સિદ્ધિ—ઉપત્તિ વિષે

જન્યતાદી એમ માનતા હતા કે વસ્તુ સ્વતઃ, પરતઃ, ઉભયતઃ કે નોભયતઃ સિદ્ધ થતી નથી. તેથી તે ચતુષ્કોટિવિનિર્મ્યુક્ત છે, અર્થાત્ પ્રતીસસમ્યુત્પન્ન છે. આ બાબતમાં આચાર્ય મિનહદે વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયથી આ પ્રમાણે વિચારણા કરી છે—કોઈક વસ્તુ સ્વતઃ સિદ્ધ છે : જેમકે મેષ. કોઈક પરતઃ સિદ્ધ છે : જેમકે ઘડો. અને કોઈક ઉભયતઃ સિદ્ધ છે : જેમકે પુરુષ. અને કોઈક નિત્યસિદ્ધ છે : જેમકે આકાશ—આ વ્યવહારનયનું મન્તવ્ય છે. પણ નિશ્ચયનું મન્તવ્ય એવું છે કે બધી વસ્તુઓ સ્વતઃ સિદ્ધ જ છે, પર તેમાં નિમિત્ત ભલે અને પણ પોતામાં સામર્થ્ય ન હોય તો તે નિમિત્ત કાંઈ કરી શકતું નથી. જેમકે ખરવિધાણુમાં સામર્થ્ય નથી તો તેમાં ગમે તેટલાં નિમિત્ત મળે પણ તે સિદ્ધ થશે નહિ. માટે વસ્તુની સિદ્ધિ સ્વતઃ જ માનવી જોઈએ.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૧૭૧૭-૧૭૧૮

આ વિચારણામાં ઉપાદાનને મુખ્ય માની સ્વતઃ સિદ્ધિ માની છે અને તેમાં નિમિત્તકારણને ગૌણ માન્યુ છે. તેથી તેનો ઉપયોગ છતાં તેને ગણતરીમાં લીધું નથી અને સિદ્ધિ સ્વતઃ કહી છે. આચાર્ય કુંદકુંતની ઉપાદાન નિમિત્તની ચર્ચા આને મળતી છે અને તેમના મત પ્રમાણે પણ ઉપાદાનનું પ્રાબલ્ય છે. વ્યવહાર-નિશ્ચયની ચર્ચામાં આ ચર્ચા પણ વસ્તુસ્થિતિ કરતાં મૂલ્યાંકનની દૃષ્ટિએ ઘર્ષ છે તે ધ્યાનમાં રાખવું જરૂરી છે.

### નિર્જરા વિષે

વ્યવહારભાષ્યમાં નિર્જરા વિષે જે ચર્ચા કરવામાં આવી છે તેમા પણ ઉપાદાન બળવાન કે નિમિત્ત એ જ સમસ્યા છે અને તેનો વિચાર વ્યવહાર અને નિશ્ચયથી કરવામાં આવ્યો છે.

વ્યવહારનયને મતે ઉત્તરોત્તર ગુણાધિક વસ્તુ વડે ઉત્તરોત્તર અધિક નિર્જરા થાય છે. તત્ત્વપર્ય એ છે કે વ્યવહારનય નિર્જરામાં બાહ્ય નિમિત્તને બળવાન માને છે; પણ નિશ્ચયનયને મતે તો આત્માના ભાવની ઉત્તરોત્તર વિશુદ્ધિ ગમે તે કોઈ વસ્તુથી થઈ શકે છે, અને એ આત્માનો ભાવ ઉત્તરોત્તર વિશુદ્ધ થાય તે માટે એ જરૂરી નથી કે નિમિત્ત ગુણાધિક જ હોવું જોઈએ. ગુણહીન નિમિત્તથી પણ ઉત્તરોત્તર ભાવવિશુદ્ધિ થઈ શકે છે. એટલે નિર્જરામાં મહત્ત્વ બાહ્ય વસ્તુનું નહિ પણ પોતાના આત્માના ભાવનું છે—આ મન્તવ્ય નિશ્ચયનું છે. દૃષ્ટાંત આપવામાં આવ્યું છે કે એક બુદ્ધ બળવાન મહાવીરને જોઈને ગુરૂએ થયો, પણ તેમના જ શિષ્ય ગોનમને જોઈને—જે બળવાન મહાવીર કરતાં ગુણમાં ન્યૂન હતા—ઉપશમ ભાવને પામ્યો.

—વ્યવહાર ભાષ્ય૦ ઉ૦ ૬, ગા૦ ૧૮૭-૧૮૧

અર્થાત્ વ્યવહારનય બાહ્ય વસ્તુને મહત્ત્વ આપે છે અને નિશ્ચયનય આંતરિક ભાવને. વિચાર કરીએ તો જગ્યાશી કે રાજમાર્ગને વ્યવહાર અનુસરે છે; જ્યારે કેડી, જે સમૂહને કામતી નથી પણ વ્યક્તિને કામતી છે, તેને નિશ્ચય અનુસરે છે. ખરી વાત એવી છે કે કેડી એ કાળાંતરે રાજમાર્ગનું રૂપ લે છે ત્યારે તે વ્યવહારમાં આવી જાય છે, જ્યારે વિરલા વળી નવી કેડી બની કરે છે. સામાન્ય જન માટે તો રાજમાર્ગ જ ઉપયુક્ત ગણાય અને વિરલ વ્યક્તિ માટે કેડી અથવા તો વિશિષ્ટ માર્ગ. ધર્મ જ્યારે



બાહ્ય વિધિવિધાનોમાં આગળ વધી જાય છે અને જ્યારે એ જ બાહ્ય વિધિવિધાનો પ્રધાન બની જાય છે ત્યારે નિશ્ચયનય આવીને કહે છે કે એ તો વ્યવહાર છે. આમ નિશ્ચય અને વ્યવહાર એ બન્ને માર્ગોમાંથી એકનો પણ નિરાસ આવશ્યક નથી પણ અધિકારી જેદે બન્ને જરૂરી છે એમ એનું તાત્પર્ય સમજાય છે.

### પર્યાય વિષે

એક અર્થ માટે અનેક શબ્દો વપરાય છે અને એક જ શબ્દના અનેક અર્થો પણ હોય છે. સમસિદ્ધનય પ્રમાણે જેટલા શબ્દ તેટલા અર્થો છે; એટલે કે કોઈ બે શબ્દોનો એક જ અર્થ હોઈ શકે નહિ. આ બાબતમાં આચાર્ય જિનભદ્રે વ્યવહાર-નિશ્ચયનોથી વિચારણા કરી છે. તેઓ જણાવે છે કે વ્યંજનશુદ્ધિકનયની અપેક્ષાએ બધા શબ્દો સિન્ન સિન્ન અર્થના બોધક છે. આનું તાત્પર્ય એ જણાય છે કે શબ્દશુદ્ધિને માનનાર નય એટલે કે સમસિદ્ધનય અથવા તો શબ્દોની રચના જુદી જુદી ક્રિયાને આધારે થતી હોઈ તે તે શબ્દમાં ક્રિયાબેદ રહેવાનો જ એટલે અર્થબેદ અવશ્ય હોવો જોઈએ, આવી શબ્દશુદ્ધિને માનનાર નય તે વ્યંજનશુદ્ધિકનય કહેવાય. આ નયની દૃષ્ટિએ શબ્દબેદ અર્થબેદ માનવો જરૂરી હોઈ પર્યાયો ધરી શકતા નથી. પણ જો અન્ય નયનો આશ્રય લેવામાં આવે તો શબ્દો અસિન્નાર્થક પણ હોઈ શકે છે. તેમણે એમ પણ જણાવ્યું છે કે સંવ્યવહાર એટલે કે લોકવ્યવહારને ધ્યાનમાં લઈએ તો લોકમાં એક જ અર્થ માટે નાના શબ્દોનો પ્રયોગ થાય છે. માટે વ્યવહારનયે અનેક શબ્દો એકાર્થક બની શકે છે પણ નિશ્ચયનયની અપેક્ષાએ એકાર્થક બની શકે નહિ. માટે વ્યવહારનયની અપેક્ષાએ પર્યાયો સમજવા, નિશ્ચયની અપેક્ષાએ પર્યાય શબ્દો હોઈ શકે નહિ.

—વિશેષાં ૧૩૭૬—૭૭

### લોકાચાર વિષે

ભગવાન મહાવીરના નિર્વાણ પછી ૨૧૪ વર્ષે અવ્યક્ત નિહ્વર થયો છે તેનો પરિચય આ પ્રમાણે આચાર્ય જિનભદ્રે આપ્યો છે—અન્ય કોઈ વાચના આપે એવું ન હોઈ સ્વયં આચાર્ય આપાટે ૬૦ દિવસે પોતાના શિષ્યોને વાચના આપવી શરૂ કરી તે રાત્રે જ હૃદયશ્વલરોગથી તેઓ મૃત્યુ પામ્યા, અને દેવ થયા. આચાર્યે અવધિ જ્ઞાનથી જ્ઞપ્ત્યું કે મારા શિષ્યોને અન્ય વાચનાઆચાર્યની પ્રાપ્તિ દુષ્કર છે એટલે તેઓ તેમના મૃત્યુની ખીજને જાણ થાય તે પહેલાં જ પાછા પોતાના શરીરમાં પ્રવેશી ગયા અને વિના વિદને શિષ્યોનું વાચનાકાર્ય પૂરું કરી દીધું. અને અંતે શિષ્યોને જણાવી દીધું કે હું અમુક દિવસે મરીને દેવ થયો હતો, પણ મને તમારી અનુકંપા આવી એટલે તમારું વાચનાકાર્ય પૂરું કરવા મેં મારા શરીરમાં પુનઃ પ્રવેશ કર્યો હતો. હવે એ કાર્ય પૂરું થયું છે અને હું દેવલોકમાં પાછો જઈ છું, પણ હું દેવરૂપે અસંયત છતાં તમારી સંયતની વંદના મેં આટલા દિવસો સ્વીકારી તે અનુચિત થયું છે, તો તે બદલ તમારી સોની ક્ષમા માગું છું. અને આ રીતે ક્ષમા માગી તેઓ દેવલોકમાં સીધાવી ગયા. દેવ તો વિદાય થઈ ગયા અને શિષ્યોએ પોતાના ગુરુના શરીરની અંતિમ ક્રિયા કરી પણ પછી તેમના મનમાં શંકા થઈ કે અરે, અત્યાર સુધી આપણે અસંયતને વંદન કરતા રહ્યા તે અનાચરણ થયું અને અસાધુને સાધુ માનતા રહ્યા તે મૃપાવાદ થયો. સાધુતા એ તો આત્માનો ગુણ હોઈ અવ્યક્ત છે તો પછી તેનો નિર્ણય કરવો કઠિન છે કે કોણ સંયત અને કોણ અસંયત? એટલે આ અનાચરણ અને મૃપાદોષથી બચવાનો એક જ ઉપાય છે કે આપણે કોઈને વંદન કરવું જ નહિ.

રથવિરોએ તેમને સમજાવ્યા કે આમ શંકાશીલ થવાથી લોકવ્યવહાર ચાલે નહિ. તમારે બધા જ પરોક્ષ પદાર્થ વિષે અને સ્વયં તીર્થંકરના અસ્તિત્વ વિષે પણ શંકા કરવી પડશે. તીર્થંકરવચનને પ્રમાણ

માનતા હો તો સાધુનાં લક્ષણો, જે તેમણે ખતાવ્યાં છે, તે જુઓ. અને વળી તમને દેવે જે વાત કહી તેમાં જ તમે કેમ શંકા નથી કરતા અને તેને સાચી કેમ માની લો છો ?

વળી, તમે જાણો છો કે જિનપ્રતિમામાં જિનના ગુણો નથી છતાં પણ પોતાના આત્માની વિશુદ્ધિને માટે તમે જિનપ્રતિમાને વંદન કરો છો તો તે જ પ્રમાણે સાધુને વંદનામાં શો વાંધો છે ? ધારો કે સાધુમાં સાધુપણું નથી, પણ એટલા ખાતર જ જો તમે સાધુની વંદના ન કરો તો પ્રતિમાની પણ ન કરવી જોઈએ. તમે જિનપ્રતિમાને તો વંદો છો તો પછી સાધુને વંદન કરવાની શા માટે ના પાડો છો ? દેખાવે સાધુ હોય પણ જો તે અસંયત હોય તો તેને વંદન કરવાથી પાપની અનુભૂતિ દેવાનો દોષ લાગે માટે સાધુને વંદન ન કરવું પણ પ્રતિમાને વંદન કરવું—એમ માનો તો પ્રશ્ન છે કે જિનપ્રતિમા પણ જો દેવાધિષ્ઠિત હોય તો તેને વંદન કરવાથી તેવી પાપની અનુભૂતિનો દોષ કેમ ન લાગે ? અને તમે એ નિર્ણય તો કરી જ શકતા નથી કે આ જિનપ્રતિમા દેવધિષ્ઠિત છે કે નહિ. તમે એમ માનો કે જિનપ્રતિમા ભલે દેવાધિષ્ઠિત હોય પણ અમે તો તેને જિનની પ્રતિમા માની અમારા વિશુદ્ધ અધ્યવસાયથી નમસ્કાર કરીએ છીએ તેથી કાંઈ દોષ નથી તો પછી સાધુને સાધુ માની વિશુદ્ધ અધ્યવસાયથી વંદન કરવામાં શો દોષ છે ? અને ધારો કે દેવની આસંકારથી તમે જિનપ્રતિમાને વંદન કરવાનું છોડી દો પણ તમે જે આહાર શૈયા આદિ સ્વીકારો છો તે પણ દેવકૃત છે કે નહિ એવી શંકા તો તમને થવી જ જોઈએ. વળી, શંકા જ કરવી હોય તો એનું એક પણ સ્થાન નથી જ્યાં શંકા ન કરી શકાય—પછી તે ભોજનનો પદાર્થ હોય કે પહેરવાના વસ્ત્ર હોય, કે પોતાનો માર્ગ હોય. વળી મૃદસ્થમાં પણ યતિના ગુણોનો સંભવ તો ખરો જ. તો પછી તેને આશીર્વાદ આપી, તમે માર્ગદર્શક થી નથી કરતા ? વળી, દીક્ષા દેતી વખતે તમે જાણતા તો નથી કે આ ભવ્ય છે કે અભવ્ય ? ચોર છે કે પરદારગમી ? તો પછી દીક્ષા કેવી રીતે દેશો ? વળી, કોણ ગુરુ અને કોણ શિષ્ય એ પણ કેવી રીતે જાણવું ? વચનનો વિશ્વાસ પણ કેવી રીતે કરવો ? વળી સાચું થી ને જુઠું થી એ પણ શી રીતે જાણી શકાશે ? આમ તીર્થંકરથી માંડીને સ્વર્ગ-મોક્ષ આદિ બધું જ તમારે માટે શંકિત બની જશે. પછી દીક્ષા શા માટે ? અને જો તીર્થંકરના વચનને પ્રમાણ માનીને ચાલશો તો તેમની જ આજ્ઞા છે કે સાધુને વંદન કરવું. તે કેમ માનતા નથી ? વળી, જિનવચનને પ્રમાણ માનતા હો તો જિનભગવાને જે બાહ્યાચાર કહ્યો છે તેનું વિશુદ્ધ રીતે પાલન કરવો હોય તેને મુનિ માનીને વિશુદ્ધભાવે વંદન કરવામાં ભલેને તે મુનિને બદલે દેવ હોય પણ તમે તો વિશુદ્ધ જ છો, રોગી નથી. વળી, તમે આપાદાચાર્યના રૂપે જે દેવ જાણો તેવા કેટલા દેવો સંસારમાં છે કે એકને જોઈએ સૌમાં શંકા કરવા લાગી ગયા છો, અને બધાને અવિશ્વાસની નજરે જુઓ છો ? ખરી વાત એવી છે કે આપણે છીએ છદ્મસ્થ. તેથી આપણી જે અ્યાં છે તે બધી વ્યવહારનું અવલંબન લાઈને ચાલે છે. પણ તેનું વિશુદ્ધ ભાવે આવરણ કરવાથી આત્માની ઉત્તરોત્તર વિશુદ્ધિ થાય છે એમાં શંકા નથી.

આ વ્યવહારિક આવરણ એટલું બધું બળવાન છે કે ભ્રુતમાં જણાવેલ વિવિધી છદ્મસ્થ આહારાદિ લાભો હોય અને તે કેવળીની દૃષ્ટિએ વિશુદ્ધ ન હોય પણ કેવળી તે આહારને પ્રહણ કરે છે. અને વળી એવો પ્રસંગ પણ બને છે કે કેવળી પોતાના છદ્મસ્થ ગુને વંદન પણ કરે છે. આ વ્યવહારની બળવતા નથી તો ખીંચું થી છે ?

જિનેન્દ્ર ભગવાનના શાસનનો રથ એ ચક્રોથી ચાલે છે : વ્યવહાર અને નિશ્ચય. આમાંના એકનો પણ જો પરિચય કરવામાં આવે તો મિથ્યાત્વ અને તત્કૃત શંકાદિ દોષોનો સંજવ જાણ થાય છે. માટે જો તમે જિનમતનો સ્વીકાર કરતા હો તો વ્યવહારનયને છોડી શકતા નથી, કારણ વ્યવહારનયનો ત્યાગ કરવામાં આવે તો અવસ્થ તીર્થોચ્છેદ છે.

આ પ્રકારે તેમને ધાનું ધણું સમજવવામાં આવ્યા પણ તેઓએ પોતાનાં કદામ્હ છોડ્યો નહિ

એટલે તેમનો સંઘર્ષ બહિઃકાર કરવામાં આવ્યો. પછી ક્રમે કરી તેઓ રાજગૃહ ગયા ત્યારે મૌર્ય રાજ બલભદ્રે તેમને સન્માર્ગમાં લાવવા એક યુક્તિ અજમાવી. તેમણે ઘરકરને હુકમ કર્યો કે તે સાધુઓને પકડીને મારી નાખો. ગજરાઈને તેઓ રાજને કહેવા લાગ્યા કે રાજન, તું તો શ્રાવક છે અને અમે સાધુ છીએ તો તને આ શોકાતું નથી. રાજએ ઉત્તર આપ્યો કે તમે તો અવ્યક્તવાદી છો. તમે કેવી રીતે નિર્ણય કર્યા કે હું શ્રાવક છું ? વળી, હું કેવી રીતે જાણું કે તમે ચોર નથી અને સાધુ છો ? આ સાંભળી તેઓને પોતાની બૂલ સમજાઈ અને તેઓએ પુનઃ વંદના-વ્યવહાર શરૂ કર્યો.

—વિશેષાંશ ૨૩૫૬-૨૩૮૮

બાલ ઉપકરણ અને બાલ વંદન આદિ વ્યવહારવિધિ વિષે આક્ષેપ અને સમાધાન જે પ્રકારે આવશ્યકચૂલિ (ઉત્તરાર્ધ પૃષ્ઠ ૨૯-૩૦)માં કરવામાં આવ્યાં છે તેની પણ અત્રે નોંધ લેવી જરૂરી છે— વ્યવહારવિધિમાં અવિચક્ષણ શિષ્યે એવી શંકા કરી કે બાલ ઉપકરણાદિ વ્યવહાર છે તે અનેકાંતિક છે એટલે તે મોક્ષમાં કારણ નથી, પણ આધ્યાત્મિક વિશુદ્ધિ જ મોક્ષમાં કારણ છે; માટે આધ્યાત્મિક વિશુદ્ધિ માટે પ્રયત્ન કરવો જોઈએ. બાલ ઉપકરણ આદિ અનાવશ્યક છે. રાજ ભરત અકવર્તીને કશા પણ રજેહરણાદિ ઉપકરણો હતા નહિ. જનાં આત્મવિશુદ્ધિને કારણે મોક્ષ પામ્યા, તેમને બાલ ઉપકરણોનો અભાવ દોષકર કે ગુણકર ન થયો; અને બીજા યાજ્ઞ રાજ પ્રસન્નચંદ્ર સાધુવેશમાં હતા જતાં પણ નરકયોગ્ય કર્મનો અંધ કર્યો. આમાં પણ બાલ ઉપકરણો તેમને કશા કામ આવ્યાં નહિ. તાત્પર્ય એમ થાય છે કે આંતરિક ઉપકરણ આત્મવિશુદ્ધિ એ જ મોક્ષનો ઉપાય છે અને બાલ રજેહરણાદિ નિરર્થક છે.

આનો ગુરુ ઉત્તર આપે છે કે વત્સ, ભરત અને એમના જેવા બીજા પ્રત્યેક જુદા હતા, અને તેમને જે બાલ ઉપકરણો વિના લાભ મળ્યો તે તો કાદાચિક છે. વળી તેમને પણ પૂર્વલવમાં આંતર બાલ ઉપસંપદા હતી જ, અને તેમણે તેને કારણે જ આત્મવિશુદ્ધિ પ્રાપ્ત કરી હતી, માટે એમનું દર્શાવ આગળ કરીને બાલચાર-વ્યવહારનો લોપ કરવો ઉચિત નથી. અને જેઓ એમ કહે છે તે તીર્થંકરનો અભિપ્રાય જાણતા નથી. તીર્થંકરોનો અભિપ્રાય એવો છે કે ક્રમાંઈક વ્યવહારવિધિથી પ્રવૃત્તિ કરવી, ક્રમાંઈક નિશ્ચયવિધિથી અને ક્રમાંઈક ઉભય વિધિથી. આમાં કોઈ એકાંત નથી, વિધિ અનિયત છે. આમાં ચૂલિકારે એક જુકુંનું દર્શાવ આપ્યું છે. એક મૂર્ખે ઇંટ નીચે દીનાર જેવો પણ લીધો નહિ અને માતાને એ વિષ વાન કરી. માતાએ લઈ આવવા કહ્યું એટલામાં તો તે દીનાર લઈને કોઈ ચાલી ગયેલું. એટલે તે મૂર્ખે જેટલી ઇંટો જોઈ ત્યાં દીનાર હોવાનું બાની બધાની નીચે દીનારની ખોળ કરી પણ એમ કાંઈ દીનાર મળે ? તે જ પ્રમાણે કેટલાક નિશ્ચયવાદીઓ એકાદ દર્શાવે આધારે આચરણની ધટના કરવા જાય છે તેમાં તેઓ ઉન્માર્ગદર્શક જ બની જાય છે અને દર્શનનો ત્યાગ કરે છે.



## સત્-અસત્

સુપ્રલાલજી સંઘવી

નગીનદાસ શાહ

**ભા**રતીય દર્શનકારો સત્-અસત્, નિત્ય-અનિત્ય, સામાન્ય-વિશેષ, અભિલાષ્ય-અનભિલાષ્ય આ યુગલો ઉપર ધ્યાન કેન્દ્રિત કરી તાર્કિક ચર્ચાઓ કરે છે. આચાર્ય હરિભદ્રે ‘અનેકાન્તજયપનાક્ષ’માં આ યુગલોનું જ જૈન દર્શિમિદુથી વિશ્લેષણ કર્યું છે. અહીં આપણે સત્-અસત્ એ યુગલને લઈ તેનો વિવિધ દાર્શનિક સિદ્ધાન્તો ધણવામાં કેવો કાળો છે તે ક્રમશઃ બેઠઈશું.

સત્-અસત્ના ૬૦૦નો દીનિદાસ રસિક છે અને છેક ઋગ્વેદથી તે શરૂ થાય છે. ઋગ્વેદમાં ૧-૬, અગ્નિ, ૫-૫૫, વરુણ વગેરે બહુ દેવો હતા. તે દેવોમાં બંને વ્યક્તિશઃ બેદ હોય પરંતુ સ્વરૂપના કોઈ બેદ નથી એવું કેટલાકને સૂઝ્યું, અને તેમણે કહ્યું : ‘एकं सद् विप्र बहुधा वदन्ति.’ બધા જ દેવો સત્ છે અને એ સમાન ધર્મ બધામાં હોઈ એ અપેક્ષાએ બધા એક છે, એક જાતિના છે. જૈનોના સંપ્રદાય જોઈ આ છે. અહીં સત્નો અર્થ સામાન્ય એવો ધટે છે. પરંતુ આ સામાન્ય તે નૈયાયિદોની સત્ના જોઈ દેશ-કાલ-વ્યાપી નિત્ય સામાન્ય નહિ. અહીં દેશ કે કાળને ગણુતરીમાં લીધા વિના માત્ર બધી વ્યક્તિઓ અગ્નિત્વ ધરાવે છે—સત્ છે—સ્વરૂપસત્ છે અને એટલા અર્થમાં બધી એક છે એવું અભિપ્રેત લાગે છે. બધી વ્યક્તિઓ સત્ છે તેમ છતાં તેને જુદાં જુદાં નામ આપવાની વાત કરી છે. એક જ વસ્તુને અપાતાં જુદાં જુદાં નામ પડ્યાં છે અને તે શબ્દ-પર્યાયો વસ્તુ-પર્યાયોને—તે વસ્તુના વિશેષોને સૂચવે છે; તે વિશેષોને આપણે અહીં અસત નામ આપી શકીએ. સામાન્યનો અર્થ કારણ અને વિશેષનો અર્થ કાર્ય થઈ શકે છે પણ અહીં સત્-અસત્ને કાર્ય-કારણના અર્થમાં સામાન્યવિશેષ તરીકે ગણવા તે યોગ્ય લાગતું નથી; કારણ, ઋગ્વેદમાં જ એક સ્થળે સત્ અને અસત્ને એકબીજાની સાથે જન્મ પામતાં નિરૂપ્યાં છે. અને સહોત્પન્નની વચ્ચે કાર્ય-કારણજ્ઞાવ તો સંભવનો નથી. આમ ઉક્ત અર્થમાં જ સત્-અસત્નો અર્થ સામાન્ય વિશેષ લેવો ઉચિત લાગે છે.

સાથે સાથે કાળને લક્ષમાં રાખીને સત્-અસત્ વિશે વિચાર થતો રહ્યો હાગે છે. ઋગ્વેદના 'નાસદીયશ્વકા'માં શરૂમાં જ કહ્યું છે કે, સૃષ્ટિ પૂર્વે ન તો સત્ હતું કે ન તો અસત્. અહીં એક બાજુ સત્ કે અસત્ અને બીજી બાજુ સૃષ્ટિ એ બેની વચ્ચેના સંભાવિત કાર્યકારણભાવનો આપત્તરો નિર્દેશ મળે છે, પરંતુ હજુ સુધી સ્વયં સત્ અને અસત્ એ બેની વચ્ચેના કાર્ય-કારણભાવનું સૂચન સરખું મળતું નથી. આનું સૂચન આપણને 'જાન્દોઝ ઉપનિષદ'માં મળે છે. તેમાં એક એવા મતનો ઉલ્લેખ છે જેના અનુસાર અસત્માંથી સત્ની ઉત્પત્તિ થાય છે.<sup>૨</sup> આનો સ્વાભાવિક અર્થ એ થાય કે તદ્દન શૂન્યમાંથી સૃષ્ટિ થાય છે. 'ન્યાયદર્શન'માંય અભાવમાંથી ભાવની ઉત્પત્તિ માનનાર આવા જ એક મતનો ઉલ્લેખ અને તેનું ખંડન છે.<sup>૩</sup> સ્વયં 'જાન્દોઝ ઉપનિષદ'માં આ મતનો પ્રતિવાદ કરવામાં આવ્યો છે. તેમાં કહ્યું છે કે, સર્વથા અસત્માંથી સત્ની ઉત્પત્તિ થઈ શકે જ નહિ; આથી માનવું રહ્યું કે, સૌ પ્રથમ સત્ એકંદ્ર જ હતું; તેને વિચાર થયો કે હું એકમાંથી અનેક થાઉં અને પછી તેમાંથી ક્રમશઃ તેજ, જળ, અન્ન વગેરે ઉત્પન્ન થયાં.<sup>૪</sup> ટીકાકારોએ અસત્માંથી સત્ની ઉત્પત્તિને સમજાવવા અસત્તો અર્થ અવ્યક્ત અને સત્તો અર્થ વ્યક્ત કયો છે, અને કહ્યું છે કે, અસત્માંથી સત્ ઉત્પન્ન થાય છે એનો અર્થ એ છે કે અવ્યક્ત દશામાંથી વ્યક્ત દશા થાય છે.<sup>૫</sup>

દર્શનિક યુગમાં આવી પ્રશ્ન પણ રહ્યો છે કે, કાર્ય એ ઉત્પત્તિ પહેલાં કારણમાં સત્ છે કે અસત્. સાંખ્યોએ કહ્યું કે, કાર્ય કારણમાં સત્ છે પણ તે તિરોહિત—અવ્યક્ત છે. જ્યારે અમુક સામગ્રી પ્રાપ્ત થાય છે ત્યારે તે વ્યક્ત થાય છે. આ છે સત્કાર્યવાદ. આ વાદ પ્રમાણે કાર્ય અને કારણ વચ્ચે કંઈચિત્ અબેદ છે અને એને લઈને એમનો કાર્ય-કારણનો સિદ્ધાન્ત ક્રમિક આંતરિક વિકાસનો (gradual organic growth) સિદ્ધાન્ત બની ગય છે. અને એટલે જ એમના કાર્યકારણનાં દર્શાનોમાં બીજા-અંકુર જેવાં દર્શાનો જ હોય છે. નૈયાયિયોએ મૂળ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં જવાબ વાળ્યો કે કાર્ય કારણમાં સત્ નથી; કારણમાં કાર્ય શક્તિરૂપે કે અવ્યક્તરૂપે પણ નથી; પરંતુ અમુક સામગ્રી જાલી થતાં પૂર્વે કારણમાં વિદ્યમાન નહિ એનું કાર્ય ઉત્પન્ન થાય છે. આ છે અસત્કાર્યવાદ. આ વાદ પ્રમાણે કાર્ય અને કારણ વચ્ચે અસન્ત બેદ મનાયો છે અને એને લઈને એમનો કાર્ય-કારણનો સિદ્ધાન્ત યાંત્રિક (mechanical) બની ગય છે. અમુક અવયવો અમુક રીતે ગોઠવાઈ ગય એટલે તે અવયવોથી તદ્દન ભિન્ન એક અવયવી ઉત્પન્ન થાય છે. અહીં અવયવો કારણ છે અને અવયવી કાર્ય છે. એમની કાર્ય-કારણભાવની આવી યાંત્રિક કદપનાને લઈને એમના કાર્ય-કારણના દર્શાનો પણ તન્તુમાંથી પટ અને કપાલમાંથી ઘટ જેવાં હોય છે. કેટલાક સત્કાર્યનો અર્થ એવો કરે છે કે, કાર્યમાં કારણ સત્ છે. કારણમૂળ અઠસત્ બધાં જ કાર્યોમાં અનુરૂપ છે. આ છે વેદાન્તી મત.

ભગવાન શુદ્ધ વિભક્ત્યવાદને આધારે નિત્ય દ્રવ્યની કદપનાને પ્રચરિતસત્ કહી ફગાવી દીધી અને માત્ર ધર્મોને જ સત્ કહ્યા. આગળ ઉપર પ્રશ્ન જાઓ થયો કે ભૂત, વર્તમાન અને ભવિષ્યત બધા જ ધર્મોને સત્ માનવા કે માત્ર વર્તમાન ધર્મોને જ સત્ માનવા. સાંખ્યસિદ્ધાન્તથી પ્રભાવિત વૈશ્યાધિયોએ

૨ અસતેવેદમમ્ આસીવ તત્સદાસીવ તત્સમમવવ । છાન્દોઃ ૩. ૧૧. ૧. શુઓ તૈતિ ૭૫૦ ૨. ૭.

૩ અમાવાક્રાગોત્પત્તિર્નાનુપશ્યન્ પ્રાદુર્ભાવ । આવાતાત્રપ્રયોગઃ । ન્યાયસૂત્ર, ૪. ૧. ૧૪--૧૫.

અસતઃ સ્તુત્યષ્ટે ક્ષત્યં પક્ષઃ..... માધ્ય, ન્યા ૦ સૂ. ૪. ૧. ૧૪.

૪ કમમસતઃ સજ્જાયેતેતિ સત્ત્વે સોમ્યેદમમ્ આસીદકમેવાદિતીયમ્ । તદેક્ષત નહુ સ્વાં પ્રજાયેવેતિ તત્ત્વેજોડસુલ્લત તત્ત્વેજ પેક્ષત નહુ સ્વાં પ્રજાયેવેતિ તદપોડસુલ્લત... । છાન્દોઃ ૬. ૨.

૫ અસદિતિ વ્યાકૃતનામરૂપવિશેષવિપરીતમવ્યાકૃતં વ્રજા ઉચ્ચતે...તતઃ અસતઃ વૈ સત્ પ્રવિમરૂનામરૂપવિશેષમ્ અજાયત ક્ષત્યમ્ । દ્વાકિરમાધ્ય, તૈતિ ૦ ૭૫, ૨. ૭.

બધાને જ સત્ ગણ્યા અને એના સમર્થનમાં શુદ્ધવચનોય ટાંક્યાં. આમ તેઓ સર્વાસ્તિવાદી ઠ્યાં અને કહેવાયા. સૌમાન્યિક બૌદ્ધો તેમના આ મતનું ખંડન કરી અને શુદ્ધવચનોનો અનુકૂળ અર્થ ધરાવી માત્ર વર્તમાન ધર્મોને જ સત્ તરીકે સ્વીકારે છે. વૈશેષિકદર્શનના અસતકાર્યવાદની છાયા આમાં દેખાય છે. વિજ્ઞાનવાદી બૌદ્ધો અધી જ ક્ષણિક વસ્તુઓને સત્ નહિ માનતાં માત્ર ક્ષણિક વિજ્ઞાનને જ સત્ માને છે. માત્ર વિજ્ઞાન યા ચેતનને જ સત્ માનવાની આ વાત તેમને શાંકર વેદાન્તીઓની સમાન ભુમિકાએ મૂકે છે પરંતુ તે બન્ને વચ્ચે ભેદ એ છે કે, વિજ્ઞાનવાદીઓનું વિજ્ઞાન ક્ષણિક છે, ઉપરાંત તેઓ વિજ્ઞાનના નાના સન્તાનોમાં માને છે; જ્યારે શાંકર વેદાન્તીઓ વિજ્ઞાન—બ્રહ્મને કૃતસ્થનિત્ય અને એક જ માને છે. વિજ્ઞાનવાદીઓ સત્તી ત્રણ કોટિઓ સ્વીકારે છે : પરમાર્થ સત્, સંજ્ઞિ સત્ અને પરિકલ્પિત સત્. આપણે કહી શકીએ કે, એમને મતે ક્ષણિક વિજ્ઞાન જ પરમાર્થ સત્, બાહ્ય ક્ષણિક વસ્તુઓ સંજ્ઞિ સત્ અને નિત્ય દ્રવ્ય બાદિ પરિકલ્પિત સત્. સંજ્ઞિ સત્ અને પરિકલ્પિત સત્ને જેમ સત્તા પ્રકારો કહ્યા છે તેમ તેમને અસતતા પ્રકારો પણ ગણી શકાય. શબ્દવાદીઓ શબ્દને અર્થાત્ પ્રમાણે જ સત્ માને છે. તેઓ પણ સત્તી ત્રણ કોટિ સ્વીકારે છે : પરિનિષ્પન્ન, પરતન્ત્ર અને પરિકલ્પિત. જેનો સ્વભાવ સ્વતન્ત્ર છે તે પરિનિષ્પન્ન, જેનો સ્વભાવ પરતન્ત્ર છે તે પરતન્ત્ર અને જેનો સ્વભાવ કલ્પિત છે તે પરિકલ્પિત. વિજ્ઞાનવાદી અને શબ્દવાદીની વચ્ચે જે કોઈ ખાસ ભેદ હોય તો તે એટલો જ છે કે, એક પરમાર્થ સત્તે વિજ્ઞાન કહે છે જ્યારે બીજાને પરમાર્થ સત્તે શબ્દ—પ્રમા કહે છે; ઉપરાંત, એક માને છે કે ધ્યાનની સાધના દ્વારા વિજ્ઞાનની પ્રાપ્તિ થાય છે જ્યારે બીજાને માને છે કે શુદ્ધિ દ્વારા શુદ્ધિની ભુવ્રતાનું જ્ઞાન થતાં પ્રમાણે સાક્ષાત્કાર થાય છે.

પ્રારંભિક કાળમાં આપણે સત્તી વ્યાખ્યા બાંધવાના પ્રયત્નોની અપેક્ષા ન રાખી શકીએ. તે કાળે તો દર્શનકારોનું કાર્ય સ્વસમ્મત સત્ તત્વોને ગણાવવાનું જ રહેતું. ન્યાય-વૈશેષિકો સત્ અને અસત એ તત્વોમાં માને છે.<sup>૧</sup> દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મ, સામાન્ય, વિશેષ અને સમવાય આ છ ભાવ પદાર્થો સત્ તત્વના વિકાસો છે. અભાવ પદાર્થ એ એક અસત તત્વ છે. ભાવ પદાર્થોમાંથીય 'અર્થ' નામ તો તેઓ દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મને જ આપે છે.<sup>૨</sup> સાંખ્યકારો કૃતસ્થ નિત્ય પુરુષ અને પરિણામી પ્રતૃતિ બન્નેને સત્ ગણે છે. વેદાન્તીઓ માત્ર પુરુષને જ સત્ તરીકે સ્વીકારે છે. જૈનો જીવ, પુદ્ગલ, ધર્મ, અધર્મ અને આકાશ આ પાંચ દ્રવ્યોને અસ્તિકાયરૂપે વર્ણવે છે. બૌદ્ધો માત્ર ધર્મોને સત્ ગણે છે. સત્તી વ્યાખ્યા આપવાનું તો આ પછી શરૂ થયું. બૌદ્ધોએ સત્નું લક્ષણ ક્ષણિકત્વ બાંધ્યું. તેમણે કહ્યું કે, 'યત્ સત્ તત્ છણિકમ્.' એથી તદ્દન ગેરહત શકરે સત્નું લક્ષણ ત્રિકાલાબાધિતત્વ આપ્યું અર્થાત્ એમને મતે કૃતસ્થ નિત્યતા જ સત્લક્ષણ છે. આમ બૌદ્ધોએ માત્ર પર્યાયો કે વિકારોને જ સત્ માન્યા જ્યારે શંકરે અમુક ખાસ ત્રિશિષ્ટ અર્થમાં માત્ર દ્રવ્યને જ સત્ ગણ્યું. જૈનોએ દ્રવ્ય અને પર્યાય બન્નેને વસ્તુના સ્વભાવજન ગણ્યાં છે અને તેથી એમણે સત્તી વ્યાખ્યા ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રો-વ્યયોગિતા કરી છે. ઉત્પાદ-વ્યય પર્યાયતા થાય છે એને દ્રવ્ય ક્રુવ રહે છે. આમ સદૃષ વસ્તુ દ્રવ્યપર્યાયત્વક દાર્ઢ છે તે ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રો-વ્યયુક્ત સિદ્ધ થાય છે. જૈનસમ્મત સત્લક્ષણગુણ ધ્રો-વ્યયનો અર્થ સાંખ્યની જેમ માત્ર સ્વભાવાદ્યુતિ જ લેવાય છે અને નહિ કે કૃતસ્થ નિત્યતા.<sup>૩</sup> અલગત, એ ધ્યાનમાં રાખવું જોઈએ કે સાંખ્ય સત્તા એ ધોરણો—પરિણામી નિત્યતા અને કૃતસ્થ નિત્યતા—સ્વીકારે છે જ્યારે જૈન એકધારી રીતે સત્નું એક જ ધોરણ—પરિણામી નિત્યતા—સ્વીકારે છે;

૧. ખિં પુનસ્તત્ત્વમ્? સત્ત્વ સદ્ગાથોઽનતશ્ચાસદ્ગાથઃ । ન્યાયમાખ્ય ( કાશી સં. રિરિક ), ૫૦ ૨

૨. ભર્મ કલિ દ્રવ્યગુણકર્મણુ । વૈશેષિકમુત્ર, ૮. ૧. ૩.

૩. તદ્ગાથાખ્યવં નિત્યમ । તત્ત્વાર્થમુત્ર, ૫૦ ૩૦

જૈનને મતે આત્મા-પુરુષ પણ સ્વભાવે પરિણામી નિત્ય જ છે, સાંખ્યની જેમ કૃતસ્થ નિત્ય નહિ. ન્યાય-વૈશેષિકોએ સત્ નું લક્ષણ સત્તામોગિત્ય આપ્યું છે. તેમના કહેવાનો આશય એ છે કે, સત્તા મહાસામાન્ય જેમાં સમવાય સંબંધથી રહે તે સત્ છે. આ સત્ની વ્યાખ્યાઓનું પરવાદીઓએ ખંડન પણ કર્યું છે. જૈનોની સત્ની વ્યાખ્યા ઉપર એનો આક્ષેપ કરવામાં આવ્યો કે, પરસ્પરવિરોધી ધર્મો એક વસ્તુમાં સંભવે જ નહિ. ૪ ન્યાય-વૈશેષિકોની સત્ની વ્યાખ્યાને લક્ષી કહેવાયું કે, તે વ્યાખ્યા પ્રમાણે તો સ્વસમ્મત જ કેટલાક સત્—ભાવ પદાર્થો અસત્ હોય કારણ કે સત્તા તેમને મતે માત્ર દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મમાં જ રહે છે.<sup>૧૦</sup> શાંકર વેદાન્તીઓની અને બૌદ્ધોની વ્યાખ્યાઓના વિરોધમાં કહેવામાં આવ્યું કે, કોઈ પણ જાતના પરિણમનથી રહિત કૃતસ્થ નિત્ય વસ્તુ કે નિરન્વય ક્ષણિક વસ્તુ એ કોઈનાય અનુભવની વાત નથી. આમ દર્શનિકો અંદરોઅંદર એકબીજાના સત્તા લક્ષણનું ખંડન કરતા હતા એવામાં બૌદ્ધો તરફથી એક એવું લક્ષણ મૂકવામાં આવ્યું જે લગભગ બધા જ દર્શનિકોએ માન્ય રાખ્યું અને તે લક્ષણ તે અર્થ-ક્રિયાકારિત્વ.<sup>૧૧</sup> અલગત, દર્શનકારોએ પોતપોતાને માન્ય અનિત્ય તત્ત્વ કે તત્ત્વોમાં તેને લાગુ કરવા બાદે જરૂરેમત લીધી. બૌદ્ધોએ તર્કપુરસ્કર સિદ્ધ કર્યું કે ક્ષણિક વસ્તુ જ અર્થક્રિયાકારી છે, વેદાન્તીઓએ પુરવાર કરવા પ્રયત્ન કર્યો કે, નિત્ય વસ્તુ જ અર્થક્રિયાકારી છે અને જૈનોએ સાબિત કર્યું કે, નિત્યાનિત્ય વસ્તુ જ અર્થક્રિયાકારી છે.

આપણે જેમનું તેમ આચાર્ય શંકર ત્રિકાલાબાધિત કૃતસ્થ નિત્યને સત્ કહે છે. તે પણ વિજ્ઞાનવાદી અને શૂન્યવાદીની માફક સત્ની ત્રણ કોટિ સ્વીકારે છે : પારમાર્થિક, વ્યાવહારિક અને પ્રાતિભાસિક. તેમને મતે કૃતસ્થ નિત્ય બ્રહ્મ એટલે જ પરમાર્થ સત્ છે કારણ કે, તે ત્રિકાલસ્થાયી છે; ધટ, પટ આદિ વ્યાવહારિક સત્ છે કારણ કે તે વ્યવહારકાલમાત્રસ્થાયી છે પરંતુ તત્ત્વજ્ઞાનનાશય છે; શુક્તિરજતાદિ પ્રાતિભાસિક સત્ છે કારણ કે તે પ્રતિભાસકાલમાત્રસ્થાયી છે પરંતુ અધિજ્ઞાનજ્ઞાનનાશય છે. આચાર્ય શંકર વ્યાવહારિક સદૃપ જગતના પરિણામી ઉપાદાન કારણ તરીકે અવિદ્યા નામના તત્ત્વને સ્વીકારે છે. તેને તેઓ સત્-અસત્ત્રિલક્ષણ કહીને વર્ણવે છે. તે સત્ નથી કારણ કે, તે બાધિત થાય છે; તે અસત્ નથી કારણ કે, તે સદૃપ જગત્કાર્યનું ઉપાદાનજીત કારણ છે. આ સત્-અસત્ત્રિલક્ષણતાસિદ્ધાંતના મૂળ છેક 'નાસદીયસક્રા'માં જેવાં હોય તો જોઈ શકાય. ત્યાં કહ્યું છે કે, સૃષ્ટિ-જગત્તી ઉત્પત્તિ પહેલાં સત્ પણ ન હતું કે અસત્ પણ ન હતું; અર્થાત્ સૃષ્ટિનું ઉપાદાન કારણ સત્ પણ નહિ, અસત્ પણ નહિ કિંતુ અર્થાત્પતિથી સત્-અસત્ત્રિલક્ષણ રૂઝું. સદસદિલક્ષણતાવાદનું ભગવાન છુદ્દના 'અવ્યાકૃતો' તથા શૂન્યવાદના ચતુષ્કોટિવિનિર્મુક્તાવ સિદ્ધાંત સાથે પણ સામ્ય છે. 'યતો વાચો નિવર્તન્તે અપ્રાપ્ય મનસા સઘ' (તૈત્તિરિયોપનિષદ્), 'નૈષા તર્કેણ મતિરાપનેયા' (કઠોપનિષદ્) આ ઉપનિષદ્વાક્યોને, 'વરમાથો હિ આર્યાણાં નૃપ્તીમ્માત્રઃ' આ ચન્દ્રકીર્તિવચનને અને 'તક્ષા તત્ત્વ ન વિજ્ઞહ' (આત્માંગમૂલ) આ આગમ-વાક્યને પણ આ સંદર્ભમાં ધ્યાનમાં લેવા જોઈએ. જૈન તર્કશાસ્ત્રની પ્રસિદ્ધ સત્તત્ત્વંગીમાંય સદસદિલક્ષણતાવાદનો ચતુર્થ ભંગ 'અવકતવ્ય'માં સ્વીકાર થયો છે. વસ્તુ સ્વદૃશ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવથી સત્ છે અને પરદૃશ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવથી અસત્ છે. પરંતુ આ બે ધર્મો મુગપહ વાણીમાં બોલી શકાતા નથી એ અર્થમાં વસ્તુ અવકતવ્ય છે. જો બે વર્ણો એક સાથે ન બોલી શકાય તો બે શબ્દો તો ક્યાંથી એક સાથે બોલી શકાય! પરંતુ આ અર્થ એ કંઈ વસ્તુસ્વરૂપોતક નથી. વસ્તુના

૯ નૈકસિમ્મસમ્ભવાદ્ | મહામૂલ, ૨. ૨. ૩૩.

૧૦ સત્તામપિ સ્યાત્ ક્વચિદેવ સત્તા | અન્યયોગવ્યવસ્થેષદ્વાર્થિકા, ૮.

૧૧ કેવલં ચેતલવર્થક્રિયાકારિત્વં સર્વજનમસિદ્ધમાસ્તે... | Six Buddhist Nyāya Tracts, પૃ ૨૧.

સત્ અને અસત્ ધર્મોને યુગપદ્ ગળણી તો શકીએ છીએ પણ બોલી નથી શકતા એટલું જ—આનો આનો અર્થ થાય. કદાચ આને લઈને જ કેટલાક આધુનિક જૈન વિદ્વાનોએ અવકતવ્યની બીજી બ્યાખ્યા એવી કરી કે વસ્તુમાં સદ્ગુણ અનંત ધર્મો છે અને અસદ્ગુણ અનંત ધર્મો છે અને આપણે ન તો બધા સદ્ગુણધર્મો ગળણી શકીએ છીએ કે ન તો બધા અસદ્ગુણ ધર્મો ગળણી શકીએ છીએ.

આમ શરૂઆતમાં સત્-અસત્ દેશ-કાલના સંબંધથી નિરપેક્ષપણે સામાન્ય-વિશેષના અર્થમાં વપરાતાં, પંક્તી સૃષ્ટિ અને સત્ કે અસત્ વચ્ચેના સંભાવિત કાર્ય-કારણબાવનું સૂચન મળ્યું અને વિચારમાં કાલતત્ત્વનું પૌર્વાપર્ય દાખલ થયું. ત્યાર બાદ સ્વયં સત્ અને અસત્ના પારસ્પરિક સંબંધની ચર્ચા થઈ, દર્શનકાળમાં કાર્યકારણમા સત્ છે કે અસત્ એ પ્રશ્ન વિશેષે ચર્ચાઓ, સાથે સાથે સત્ની ત્રણ કોટિઓ પાડવામાં આવી, તદ્દનન્તર સત્ની બ્યાખ્યાઓ ધ્રુવો અને તેમનું ખંડનમંડન ચાલ્યું, વળી સત્-અસત્ના યુગલના અનુસંધાનમાં જ સદસદૃલક્ષણતાવાદ ઊભો થયો. આ રીતે સત્-અસત્ યુગલની આસપાસ ધણું તાત્ત્વિક ગંથન થયું અને એમાંથી અનેક વિચારવાદો ભારતીય દર્શનને સાંપડ્યા. જેમ અહીં સત્-અસત્ યુગલને લઈ એની પરંપરામાં આપણને શું પ્રાપ્ત થયું તે જોયું તેમ કંઈ સમાનધર્મી બીજા યુગલોને લઈ તેમની પરંપરામાંથી આપણને શું પ્રાપ્ત થયું છે તે દર્શાવશે તો આનંદ થશે. ૧૨

૧૨ ઉપર સત્ અને અસત્ એ બે દાર્શનિક કલ્પનાઓની સરેરે ચર્ચા કરી છે, એ સાથે અહીં ઉમેરવું જોઈએ કે સત્ અને અસત્ની કલ્પનાના વિચારવિકાસમાં બીજા અનેક તત્ત્વો સમાયેલા છે અને તે અનેક રીતો સૂકવનાથી ચર્ચાયા પછી છે. ૬૦૦ તો, નિત્યત્વ અને અનિત્યત્વની દાર્શનિક ચર્ચા સત્ અને અસત્ કલ્પનાના કાલિક પાસામાંથી ઉદભવી છે, જ્યારે એકત્વ અને બૃથકત્વની દાર્શનિક ચર્ચા રાખ્યાના પાસામાંથી ઊપત્તી છે એ જ રીતે અનિ-લાયકત્વ અને અનિશ્ચિતાયત્વની દાર્શનિક વિચારસરણી સત્ અને અમત્ના શબ્દગમ્યત્વ અને શબ્દાગમ્યત્વ પાસામાંથી વિસ્તરી છે પરંતુ સામાન્ય અને વિશેષ અથવા દ્રવ્ય અને પર્યાયની ચર્ચા કાલિક, દૈનિક આદિ અપા પાસાઓને આવરે છે આ રીતે ભારતીય દર્શનોચાંત્રી પ્રસિદ્ધ સત્, અસત્ આદિ કલ્પનાઓનો ઐતિહાસિક વિકાસની દ્રષ્ટિએ અભ્યાસ કરવામાં આવે તો લગભગ બધી જ દાર્શનિક મૂળભૂત કલ્પનાઓની સમગળ્ય વિશદ બને





## અહિંસા પરમો ધર્મ :

ઉપેન્દ્રરાય જો સાહેબરા

મહાભારતને “ ભારતની મૂર્તિમત સરસ્વતી ” એ રીતે સંક્ષેપમાં ઓળખી શકાય. કેટલાક વિદ્વાનો એને પ્રાચીન ભારતીય સરકૃતિનો વિશ્વકોશ, તો કેટલાક પ્રાચીન ભારતના ‘ ઇતિહાસ ’ના આકર ગ્રંથ તરીકે ઓળખાવે છે. પણ ખરેખર તો તે માનવજીવનના અપાર વૈવિધ્યને આલેખતો, ‘ વિરાટ ’ શબ્દના સર્વ અર્થોને સાર્થક કરતો, અને વ્યાપક જીવનદર્શન કરાવતો મહત્તમ ‘ ગ્રંથ-સાગર ’ છે. એના કર્તા મહર્ષિ વેદવ્યાસ, દાસ માતા અને બ્રાહ્મણ પિતાના પુત્ર હોઈ જડ માન્યતા અનુસાર તો જન્મે અત્યંત હીન કક્ષાના ગણાય ! પરંતુ આ જ મહર્ષિએ ચારે વેદોને બરાબર વ્યવસ્થિત કરી, તેના કાળજીપૂર્વકના અભ્યાસની ચોક્કસ કરી, શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતાનું દિવ્ય ગ્વાન સાંભળ્યું અને જગતને સંભળાવ્યું, તથા ધર્મ—વિશાળતાના ધર્મ, શુદ્ધધર્મ—ની પરંપરા અનુસારના આ મહાભારતની જગતને એટ ધરી એમ મનાય છે. આ મહાન કાર્યો માટે એ મહાકવિની પ્રશંસા, ઐદિક મતાનુયાયી કવિઓ તથા સ્વયં મહા-ભારતની છેલ્લી વાચના તૈયાર કરનારાઓએ તો કરી જ છે, પરંતુ તદુપરાંત અન્ય ભારતીય અનુગમો-ધર્મ સપ્રદાયોના વિદ્વાનો જેવા કે, ‘ યુદ્ધચરિત ’ના કર્તા અશ્વધોપ, ‘ કુવલયમાલા ’ના કર્તા દાક્ષિણ્યચિદ્ધ ઉદ્દ્યાતનસૂરિ, અને ‘ તિલકમંજરી ’ના કર્તા ધનપાલ જેવાઓએય કરી છે. વળી ‘ તન્ત્રાખ્યાયિકા ’ તથા ‘ પંચતંત્ર ’ જેવા કેવળ રાજનીતિ આલેખતા ગ્રંથકારોએ પણ કરી છે એટલું જ નહિ, પણ ‘ અનુયોગદાર ’ અને ‘ નન્દીસૂત્ર ’ જેવા જૈન આગમગ્રંથોએ પણ મહાભારતાદિ ગ્રંથોને મિથ્યાશ્રુત કહેવા છતાં, “ યથાર્થ રીતે ગ્રહણ કરાયેલા આ ભારતાદિ ગ્રંથો સમ્યગ્દષ્ટિવાળાઓને માટે સમ્યક્ શ્રુત છે, અથવા મિથ્યાદષ્ટિવાળાઓ માટે પણ આ સમ્યક્ શ્રુત છે કારણ કે એમના સમ્યક્ત્વમાં એ કારણશ્રુત થાય છે; અને એમ તેમાંથી પ્રેરણા લઈને પોતાની મિથ્યાદષ્ટિ તપ્પ હે છે—સમ્યગ્દષ્ટિ પ્રાપ્ત કરે છે.”<sup>૧</sup> એમ કહીને મહાભારતની પ્રતિષ્ઠા, મહત્ત્વ અને વિશાળ દષ્ટિનો સ્વીકાર કર્યો છે.

૧ (ક) ‘ નન્દી સૂત્ર ’ (અનુવાક-સંશોધક : હરિતમલ્લ મુનિ, ૧૯૪૨) સૂત્ર ૪૧, ૫૦ ૧૧૦, ૧૧૧

(ખ) ‘ અનુયોગદાર સૂત્ર ’ (જિનદત્તસુરિ પ્રાચીન પુસ્તકોદ્ધાર ૨૬, ૧૯૨૧) સૂત્ર ૨૫, ૨૬, [૫૦ ૨, ૩], સૂત્ર ૧૪૦ [૫૦ ૪૦, ૪૧].

મહાભારત એ ‘વિશાળતાના ધર્મ’નો ગ્રન્થ હોઈ એમાં તત્કાલીન હિંદુસ્તાનમાં પ્રચલિત સર્વ મુખ્ય અનુગમો અને આચારની પરંપરાઓનું રહસ્ય સરળતાપૂર્વક પ્રસ્તુત કરવામાં આવ્યું છે, અને એમ જ્યાં જ્યાં જે કંઈ સારું હોય તે આત્મસાત્ કરવાની ઉચ્ચ પ્રણાલિનું તેજસ્વી દર્શન કરાવવામાં આવ્યું છે. તેથી દેખીતી રીતે જ એમાં જૈન અનુગમની પરંપરાઓનું પણ અદ્ભુતપૂર્વક રચાવન કરવામાં આવ્યું છે. તેમાંથી અહિંસાને સર્વશ્રેષ્ઠ ધર્મ તરીકે—પરમ ધર્મ તરીકે નિરૂપતાં કેટલાંક ઉદાહરણો જોઈએ. મહાભારત અહિંસાને “અહિંસા પરમો ધર્મઃ સ ચ સત્યે પ્રતિષ્ઠિતઃ ॥”<sup>૨</sup>—સત્યમાં પ્રતિષ્ઠિત એવો શ્રેષ્ઠ ધર્મ કહે છે.

(૧) જનજલિ નામનો એક બ્રાહ્મણ, આદિનાથના પુત્ર આહુબલિની જેમ ઉત્તમ તપ તપની હતો. થાંભલાની જેમ અવ્યક્ત રહીને તપ કરતા તેની જટામાં, એક ચકલાચકલીના જોડાએ માળી બાંધ્યો. તેમાં ઈંડા મૂક્યાં. તેમાંથી અગ્નિ જન્મ્યાં ! ધીરે ધીરે તે અગ્નિમાં મોટાં થયાં અને રવાવલંબી થઈ ઊડીયે ગયાં ! જનજલિ તે પછી પણ એક મહિના મુકી દયાને લીધે સ્થિર બેસી રહ્યો. જ્યારે તેને ખાતરી થઈ કે ચકલાં પાછાં આવશે જ નહિ, ત્યારે ઊઠ્યો. ઊઠ્યા પછી તેને તરત અભિમાન થયું. એટલે ગર્વથી બોલ્યા, “ મેં ધર્મ પ્રાપ્ત કર્યો છે.” ત્યારે અતરીક્ષ વાળીએ કહ્યું કે, “ તું મહાપ્રાણ તુલાધારના જેટલો ધાર્મિક નથી. કાશીનો એ તુલાધાર પણ તુ બોલે છે એવી ગર્વવાણી ઉચ્ચારતો નથી જ. (તો તું બોલે તે કેમ બજે ? )”<sup>૩</sup>

આ સાંભળીને ચિત્રાયેલો જનજલિ વારાણસી ગયો. ત્યાં જઈને તેના વેપાર ઉપર આક્ષેપ કરતા તુલાધારને પૂછ્યું. “હે મહામતિ વણિકપુત્ર ! તુ સર્વ રસો, ગન્ધો, વનસ્પતિઓ, ઔષધિઓ અંતે તેના મૂળ તથા ફળને વેચે છે; છતાં તને નૈષ્ઠિકી શુદ્ધિ કેવી રીતે મળી છે ?”<sup>૪</sup>

ત્યારે બાર ત્રતો પૈકી ત્રીજા ત્રતના અનિચાર કૂઠતુલ કૂઠમાળેથી વિગમ પામેલા, ત્રાજવાથી નિપક્ષ રીતે પ્રમાણિકતાથી સમાન તોલનાર, અને પ્રાણીમાત્ર પ્રત્યે સમદૃષ્ટિથી જોનાર કાંઈ સાચા જૈન શ્રાવકની યાદ આપતાં, આ વૈષય તુલાધારે જવાબ આપતાં કહ્યું, “ ગુરુત્રાનની જે વૃત્તિ પ્રાણીઓના તદ્દન અદ્રોહથી—સંપૂર્ણ અહિંસાથી, અથવા અલ્પદ્રોહથી—ઓળખાં ઓછા દિશાથી, ચાલે છે તે શ્રેષ્ઠ ધર્મ છે, અને તે પ્રમાણે હું આહુવિકા કરું છું. હું<sup>૫</sup> નાનામોટા મુગંધી પદાર્થો અંતે મધ સિવાયના રસોનાં નિષ્કપટપણે વેપાર કરું છું.”<sup>૬</sup> (શાસ્ત્રો કહે છે કે) જે મન, કર્મ, વચનથી સદૈવ સર્વનો મુદ્દ છે, અને સર્વના હિતમાં રત છે, તે ધર્મને જાણે છે. તેથી હું કાંઈની નિન્દા, પ્રશંસા, દૈપ કે કામના રાખ્યા

૨ (૧). મહાભારત ( ભાંડારકર-ઓરિએન્ટલ ઇન્સ્ટિટ્યૂટની વાચના ), આરંભકપર્વ ૧૬૮-૧૬ (સ), સરં સત્યનાં દર્શન અહિંસા વગર ધર્મ જ ન થાય તેથી જ કહ્યું છે કે અહિંસા પરમો ધર્મઃ —ગાંધીજી : ‘નિત્યમનન’ ૫૦ ૪ )

૩ મહાભારત, શાંતિપર્વ, અ ૨૫૩ થી ૨૫૬

૪ મહાભારત, શાંતિપર્વ, ૨૫૩-૪૧, ૪૨, ૪૩.

૫ મહાભારત, શાંતિપર્વ, ૨૫૪-૧ થી ૩

૬ અદ્રોહર્ણવ મૂતાનામસ્વદ્રોહેણ વા પુનઃ ।  
વા જ્ઞતિઃ સ જરો ધર્મસ્તેન જીવામિ જ્ઞાતલં ॥

મહાભારત, શાંતિપર્વ, ૨ ૪-૬.

૭ રસાંશ્વ તાત્કાલિનિવ્રત્તે મધવર્ગાંશ્વે મહત્ ।

જોવા કે પ્રતિવિક્રમેણ પરહસ્તાદમાવયા ॥ મહાભારત, શાંતિપર્વ, ૨૫૪-૮

સરં સાતમા ત્રતમાં પંદર ભતના ધધાનો પ્રતિબંધ આવે છે. તેમાં રસવાણિત્યના અતિચારનો ઉલ્લેખ છે. મધનો તેમાં સમાવેશ થાય.  
‘વનિવ્રતા સત્’ ૨૨, ૨૩

વિના સર્વ પ્રત્યે સમદષ્ટિ રાખું છું, તે મારા વ્રતને જુઓ. છુટ, અનિષ્ટ, પ્રીતિ અને રાગથી છુટું થયેલું એવું મારું ત્રાજવું સર્વ પ્રાણીઓ પ્રત્યે સમાન છે. ... જેમ વૃક્ષ, રોગી અને કૃશ મનુષ્યો વિષયો પ્રત્યે નિઃસ્પૃહ હોય છે, એમ અર્થ અને કામના ઉપભોગમાં હું નિઃસ્પૃહ છું—વિગતપૂર્ણ છું... પ્રાણીઓને અભય દેનાર ધર્મ જેવો ધર્મ ભૂતકાળમાં થયો નથી અને ભવિષ્યકાળમાં થશે પણ નહિ; તેને અનુસરનારો નિર્ભય પદને પ્રાપ્ત કરે છે... (સામાન્યતઃ) અહિંસુખ સુહિંવાળા, ચતુર અને સમગ્ર પરિસ્થિતિ અનુસાર તત્ત્વનો નિર્ણય કરનાર વિદ્વાનો, કીર્તિને માટે જે સહાયવાન હોય કે દ્રવ્યયુક્ત હોય, કિંવા બીજા અન્ય ભાગ્યશાળી હોય તેની શાસ્ત્રોમાં (તેનાં સત્કાર્યો માટે, એરણુની ચોરી અને સોયના દાન જેવાં !) સ્તુતિ કરે છે. ૯ પણ (વસ્તુસ્થિતિ એ છે કે) તપ, યજ્ઞ અને દાન કરવાથી તથા પ્રજાયુક્ત વાઘ્યો બોલવાથી જે કૃણ મળે છે તે જ મહાકૃણ અભયદાનથી મળે છે. જગતમાં જે મનુષ્ય અભયદક્ષિણા આપે છે, તેને સર્વ યજ્ઞો કર્યાનું કૃણ મળે છે. (વધારામાં) પોતાનેય અભયદક્ષિણા મળે છે. પ્રાણીઓની અહિંસાથી શ્રેષ્ઠ કોઈ ધર્મ છે જ નહિ. ૧૦ ... જે સર્વ પ્રાણીઓનો આત્મા બન્યો છે, જે પ્રાણીઓને સમ્યક્ જુએ છે, એવા (પરમ) પદના અભિલાષી છતાં પદ વિનાના—પગલાંની, રસ્તાની નિશાની વિનાના—પરપતી ગતિથી દેવો પણ મોહ પામે છે. ૧૧ પણ “આ અભયદાનનો અહિંસક ધર્મ બહુ અપલાપ કરનારાથી—બહુ નિહાવથી જાણી શકાતો નથી, પણ આચારથી જાણી શકાય છે,” ૧૨ એમ કહી આગળ ચાલતાં તુલાધાર બાંધ્યો, “જેઓ પશુઓનાં વૃણુ કાપે છે—ખસી કરે છે, નાથે છે, બહુ ભાર ઉપડાવે છે, બાંધે છે, દુઃખ દે છે અને કેટલાક તો મારી નાખીને માંસ પણ ખાઈ જાય છે, તેની તુ કેમ નિન્દા કરતો નથી ? (અને મારા અહિંસક વ્યાપારને નિંદે છે ?)” વળી આગળ ચાલતાં અત્યારના યુગમાં, યુવામી જ્યાં છતાંય નોકરી પ્રત્યે ગુલામ જેવું વર્તન રાખતા ‘શૈક્ષિયા’ઓએ ધ્યાનમાં રાખવા જેવાં વચનાં ઉચ્ચારીને આ અહિંસક વધિયું કહ્યું, “કેટલાક મનુષ્યો મનુષ્યોને જ ગુલામ બનાવીને તેમની પાસે વૈતરું કરાવે છે. વળી એ લોકો મરણુતોલ માર મારવાથી થતું દુઃખ ગણે છે, છતાં શતદિવસ માર મારી અને

- ૮ સર્વથા યઃ દુઃક્રિત્યં સર્વેષાં ચ હિતે રતઃ ।  
કર્મણા મનસા વાચા સ ધર્મે વેદ જાનકે ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૬  
નાનુરુદ્ધે વિરુદ્ધે વા ન દેષ્મિ ન ચ કામ્યે ।  
સમોડ્સિમ સર્વભૂતેષુ વચ્ચ મે જાનકે વ્રતમ્ ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૧૧  
શ્ઠાનિદિવિયુક્તસ્ય પ્રીતિરાગવહિષ્કૃતઃ ।  
તુલા મે સર્વભૂતેષુ સમા તિષ્ઠતિ જાનકે ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૧૨
- ૯ સહાયવાન્દ્રવ્યવાન્વઃ દુઃખોડ્વ્યોડપરસ્તથા ।  
તતસ્તાનેવ કવચઃ શાસ્ત્રેષુ પ્રવદન્ત્યુત ।  
કીર્ત્યર્થમત્પદ્મજ્ઞાઃ પટવઃ કુત્સ્તનિર્ગયાઃ ॥ શાન્તિપર્વ ૨૫૪-૨૭.
- ૧૦ જોકે યઃ સર્વભૂતેષ્વો દદાત્યમયદાક્ષિણામ્ ।  
સ સર્વથદૈરોજાનઃ પ્રાપ્નોત્યમયદાક્ષિણામ્ ।  
ન ભૂતાનામહિંસાયા વ્યાયાન્ધર્મોડરિત કક્ષણ ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૨૬.
- ૧૧ સર્વભૂતાત્મભૂતસ્ય સમ્યગ્ભૂતાનિ વચચતઃ ।  
દેવાપિ નાતે મુદ્ધાન્તિ અપદસ્ય પદેવિણઃ ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૩૨.
- ૧૨ સ્વમત્તવાજ્ઞ સ વિજ્ઞાતું જ્ઞાયતે બહુનિહ્વત્ ।  
અપરુખ્યાન્તરા ચાન્વાનાચારાનવબુધ્યતે ॥ શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૩૧.

બાંધીને કે કેદમાં પૂરીને રાતદિવસ તેમની પાસેથી કામ લે છે. ૧૭ પંચેન્દ્રિય પ્રાણીઓમાં દેવોનો નિવાસ છે, છતાં કેટલાક લોકો તેમને જીવતાં હોય છતાં ય વેચે છે તો પછી, મુએલાંને તો વેચે જ એમાં શી નવાઈ? તો હે બ્રાહ્મણ! જો હું તેલ, ઘી, મધ અને કાષ્ઠીપશ્ચિઓનો વેપાર કરું છું તો તેમાં તમને શું વાંધો નડે છે? ” પછી કૃષિમાં રહેલી હિંસા દર્શાવી, ખેતી કરતાં ગોવંશને-બળહોને જે દુઃખ દેવામાં આવે છે તેનું વર્ણન કર્યું, અને વિનંતિ કરી કે, “ જનજિ! જગતમાં જે જે અમંગલ અને ધોર આચારો પ્રવર્તે છે, તેને તમે કેવળ ગતાનુગતિકતાથી જ આચારો છો પણ નિપુણતાથી સમજતા નથી, માટે (કાર્ય-) કારણ તરફ નજર રાખીને આચારણ કરવું—(સામાન્ય, કામનાવાળા આસક્ત) લોકો વર્તતા હોય તેમ નહિ. જેમ મારો કોઈ તિરસ્કાર કરે કે સ્તુતિ કરે તે બંને તરફ મને તો સમાનભાવ છે, કેમકે મને પ્રિય-અપ્રિય કંઈ છે જ નહિ. આ ધર્મને મનીષિઓ પ્રશંસે છે, યુક્તિસંપન્ન યતિઓ આનું સેવન કરે છે, અને સતત ધર્મશીલ જનો તેનું સુદમતાથી અવલોકન કરે છે.” ૧૪

પ્રાજ ગુલાધારે એ પછી યજ્ઞરહસ્ય સમજાવી, નિષ્કામ અને અર્હિસક યજ્ઞથી સમદષ્ટિવાળી પ્રભા જન્મે છે તે સ્પષ્ટ કર્યું. આવા નિષ્કામ અર્હિસક યજ્ઞોના પ્રભાવથી અગાઉ કૃષિ વિના પણ જોઈતું અન્ન નીપજતું તેની યાદ આપી, અને માનસિક ક્રતુઓની ૧૫ (= યતોની) મહત્તા સ્થાપિત કરી. છેવટે સાત્ત્વિકી શ્રદ્ધા રાખી ધર્માચરણ કરવા કહ્યું. ૧૬ વાતચીતનો સમારોપ કરતાં ગુલાધારે કહ્યું કે, ‘ ધર્માર્થદર્શનવાળા સંતોએ આ પ્રમાણે ધર્મ કહ્યો છે. જિજ્ઞાસુ એવા એમને તે ધર્મ ધર્મદર્શનથી પ્રાપ્ત થયો છે.” ૧૭

૧૩ યે ચ હિન્દન્તિ વૃષ્ણાન્યે ચ મિન્દન્તિ નસ્તકાન્ ।

વહન્તિ મહતો મારાન્વનન્તિ દમયન્તિ ચ ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૩૬

હત્વા સર્વાન્નિ સ્નાદન્તિ તાન્કથં ચ વિગર્હસે ।

માનુષા માનુષાનેવ દાસમોયેન મુજેતે ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૩૭

વપશ્વન્વિરોધેન કારયન્તિ દિવાનિશ્ચ ॥

આત્મનાં વાપિ બાનાસિ યદુઃસં વપતાઘ્ને ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૩૮.

આ સાથે સરખાવો, પ્રથમ અશ્વપત્ર અર્હિસાના અનિચાર

પદ્મને અગુન્ધવમ્મી મૃગાવાળાસ્વાવિરંદ્રો ॥

બાવરિઅમ્પસત્યે હત્ય પમાવપ્સમેળં ॥

વહ વપ ઇવિશ્લેષ અદમારે મત્તપાણવુન્દેષ ॥

પદ્મવયરમડાઝોરે પલિકમે દેસિન્તે સન્નં ॥ ‘ વન્દિતા સ્વ ’ ૬, ૧૦

પહેલા અશ્વપત્રના પ્રમાણે લીધે (કોષાદિક) અપ્રશસ્ત કાવો પ્રમાણે વર્ણને રાજ પ્રાણીપાતવિરતિને તોડીને જે અનિચાર કર્યા હોય, તથા વપ, બંધ, અવધવનો છેદ, અત્યંત ભાર ઉપડાવ્યો હોય અને ખાવાપીવાનો વિશ્લેષ—એ પ્રાચ પ્રથમ વનના અનિચારોનું આચરણ કરવાથી થયેલા દિવસ સંખ્યથી સર્વે કોપથી ક્રુ પ્રતિક્રમ્ય ક્રુ

૧૪ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૪૬થી ૫૨.

૧૫ જત યશા ડનાયશ મલ્હ નાહન્તિ તે ક્ષતિત્ ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ ૨૫૫-૩૭.

યશ્ન ક્ષોય કે અયશ્ન ક્ષોય તે ‘મખ’ને (મજ યાનસિંક્રજીવ) — મહાભારતનો ટીકાકાર પ. નીલકંઠ પદોથી ન શકે

૧૬ મહાભારત, શાન્તિપર્વ અં ૨૫૫ અને અં ૨૦૬.

૧૭ રતિ ધર્મઃ સમાસ્યાતઃ સર્વધર્મોર્થદર્શિનિઃ ।

વયં જિજ્ઞાસમાનાસ્થા સપ્રાપ્તા ધર્મદર્શનાત્ ॥

મહાભારત શાન્તિપર્વ ૨૫૫-૧૬.

ટીકાકાર પં નીલકંઠ ધર્મદર્શનાત્ પદનો અર્થ ‘ ધર્મદર્શન નામના પ્રુનિશી ’ એવો કરે છે.

(૨) ગોમેધ યજ્ઞમાં વૃષભને જીત્યુ પામેલો ભેઈને નિવેંદ પામેલો રાજ વિચખ્તુ “અહિંસેવ હિ હવેન્મ્યો હવેન્મ્યો જ્યાયલી મતા ।—અહિંસા જ સર્વ ધર્મો કરતાં શ્રેષ્ઠ છે.”<sup>૧૮</sup> એમ બોલ્યો, અને ગાયોને અભયદાન આપ્યું. અર્થાત્ હિંસક યજ્ઞો બંધ કર્યાં. “કામ, મોહ, લોભ અને લોભુપતાથી આ હિંસક યજ્ઞનવાળા યજ્ઞો પ્રવર્તા છે. વિષ્ણુનું-સર્વવ્યાપી પરમાત્માનું યજ્ઞન તો પાપસ (ખીર જેવી ખાસ ચીજ) અને પુષ્પોથી થઈ શકે.”<sup>૧૯</sup> એમ કહ્યું. અને તારવ્યું કે, “(યજ્ઞ માટે) આ સિવાય (પાપસ અને પુષ્પો ઉપરાંત) પણ જે યજ્ઞીય દ્રવ્ય મહાત્માઓએ શુદ્ધભાવથી અને અહિંસક રીતે સંસ્કારેલું હોય તે સર્વ જ દેવોને અર્પણ કરવા યોગ્ય ગણાય છે.”<sup>૨૦</sup>

(૩) આશ્વમેધિકપર્વાન્તર્ગત આવેલી ‘અનુગીતા’<sup>૨૧</sup> માં વૃદ્ધ આંગિરસ ઋષિની આગેવાની નીચે મુદ્દરપતિ, ભરદ્વાજ, ગૌતમ, ભાર્ગવ, વસિષ્ઠ, કાશ્યપ, વિશ્વામિત્ર, અત્રિ વગેરે ઋષિઓ અને નિર્દોષ (વીતકલ્મષ) બ્રહ્મદેવનો સવાદ છે.<sup>૨૨</sup> તેમાં જ્ઞાનનાં અનેક પાસાં ચર્ચાયાં છે. અર્થાં દરમિયાન અનેક ધર્મસંપ્રદાયોના બુદ્ધસંખ્ય આચાર્યોના ધર્મવિષયક વિભિન્ન મતોથી ગૂંચવાડમાં પડેલા ઋષિઓએ એમાંથી સંખ્યાબધ મતો ટાંકતાં બ્રહ્માણને પૂછ્યું, “આ જગતમાં પ્રમો ધર્મ અસત આચરવા યોગ્ય છે ? અમે તો એમ જ ભેઈએ છીએ કે, ધર્મની વિવિધ ગતિ જાણે કે નષ્ટ-શ્વેદ થઈ ગઈ છે ! (જુઓને આ ધર્મમનોનો ટગલો ! ) (૧) દેહનાશ પછી આત્મા છે; (૨) દેહનાશ પછી આત્મા નથી; (૩) બધુ સશય-ભરેલું છે; (૪) બધું નિઃસંશય છે; (૫) (જગત) અનિત્ય છે; (૬) (જગત) નિત્ય છે; (૭) કંઈ નથી અને કંઈ છે; (૮) એકરૂપ એવું વિજ્ઞાન દેતરૂપે (=દિધા) થયું છે; (૯) આ જગત વ્યાપ્તિ છે, (પર-માત્માથી) ભિન્ન અને અભિન્ન છે; (૧૦) (બ્રહ્મ) એક છે; (૧૧) (બ્રહ્મ) પૃથક્ છે; (૧૨) બહુત્વ (= અનેક પરમાત્માઓ) કારણ છે; (૧૩) કોઈ જગદ અને મૃગચર્મ પહેરે છે (અચાર કરે છે); (૧૪) કોઈ મુનઃ કરાવે છે; (૧૫) કોઈ દિગંબર રહે છે; (૧૬) કેટલાક કહે છે સ્નાન ન કરવું (= (ક) નહાવું નહિ; (ઘ) બાળપણથી જ મૈષિક બ્રહ્મચર્ય પાળવું); (૧૭) સ્નાન કરવું (= (ક) નહાવું; (ઘ) સ્નાતક થઈને મૃત્યુઆત્રમી થવું); (૧૮) વ્યાહર દેવો (અને ઉપાસના કરવી); (૧૯) અનશન રાખવું; (૨૦) કર્મની પ્રશસા કરનારા; (૨૧) શાન્તિની પ્રશસા કરનારા-સંન્યાસી; (૨૨) દેશ, કાળ કારણ માનનારા; (૨૩) દેશ, કાળ કારણ નથી એમ માનનારા; (૨૪) મોક્ષની પ્રશસા કરનારા; (૨૫) ભોગની પ્રશસા કરનારા; (૨૬) ધનની દ્રવ્ય રાખનારા; (૨૭) નિર્ધનના દ્રવ્યનારા; (૨૮) (ધ્યાનાદિક) સાધનોથી ઉપાસનામાં માનનારા; (૨૯) આ સાધનોનો કંઈ અર્થ નથી એમ માનનારા; (૩૦) અહિંસાપરાયણ; (૩૧) હિંસાપરાયણ; (૩૨) પુણ્ય અને યજ્ઞ પ્રપન્થશીલ; (૩૩) પુણ્ય અને યજ્ઞ જેવું કંઈ નથી એમ માનનારા; (૩૪) સદ્ભાવનિરત—સતતત્ત્વમાં શ્રદ્ધાશીલ; (૩૫) સંશયશીલ (આ સાચુ કે તે સાચું એમ અસ્થિર); (૩૬) કેટલાક દુઃખથી અને કેટલાક સુખથી ખ્યાન કરનારા (સકામ ઉપાસક) (૩૭) યજ્ઞમાં માનનારા; (૩૮) જ્ઞાન મુખ્ય છે એમ માનનારા; (૩૯) સર્વ (સાધનોના) પ્રશંસકો; (૪૦) સર્વ (સાધનોને) નિંદનારા; (૪૧)

૧૮ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૭-૬

૧૯ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૭-૧૦.

૨૦ યજ્ઞાદિ ક્રિષિકર્ત્ત્વ્યમન્યચોક્ષિઃ શુવંસ્કૃતમ્ ।

મહાસર્વે-શુદ્ધમાયિઃ સર્વે દેવાદેમેવ તત્ત્વ ॥ શાન્તિપર્વ, ૨૫૭-૧૧.

આ સ્લોકમાં આનંત મહાસર્વ (=મહાકૃત્ત્વીન કે સિદ્ધજન) ૫૬ બોલોમાં પ્રચલિત છે. એક બોલિસત્ત્વનું નામ પણ ‘મહાસર્વ’ છે, એ રીતે અહીં નોંધપાત્ર છે. જુઓ બોનિયર વિલિયમ્સનો સંસ્કૃત-અંગ્રેજી કોશ પૃ. ૮૦૧.

૨૧ મહાભારત આશ્વમેધિકપર્વ, જા. ૧૬થી જા. ૫૦.

૨૨ જુઓ, મહાભારત, આશ્વમેધિકપર્વ, ૩૫-૧૫થી ૨૦.

તપપરમણુ; (૪૨) સ્વાધ્યાયપરાયણુ; (૪૩) જ્ઞાન એ જ સન્યાસ છે, એમ કહેનારા; અને (૪૪) સ્વભાવ છે એમ કહેનારા ભૂતચિન્તકો-ભૌતિકવાદીઓ.<sup>૧૭</sup>

“આમ અનેક પ્રકારે ધર્મબોધ કરવામાં આવે છે, એટલે હે સુરસતતમ ! અમે કંઈ નિશ્ચય કરી શકતા નથી. જનસભાજ, ‘આ શ્રેય છે, આ શ્રેય છે,’ આવા મતો સાંભળી વિચલિત થયો છે. અને જે મનુષ્ય જે સંપ્રદાયમાં હોય છે, તે સંપ્રદાયવાળાનો જ એ સ્વકાર કરે છે ! એટલે અમારી પ્રશ્ન મુંઝાઈ છે, તથા અમારું મન અનેક પ્રકારનું-ચંચળ, બની ગયું છે. તો હે સતતમ ! ‘શ્રેય’ શું છે તે કહો.”<sup>૧૮</sup>

એટલે લોકરક્ષક ધર્માત્મા બ્રહ્મદેવે સર્વે મતોનો ગોટાળો દૂર કરતું પ્રવચન કર્યું. તેમાં શરૂઆતનાં બે વચનોમાં સમગ્ર ધર્મતત્ત્વનો સાર મૂકી દીધો :

હન્ત વઃ સંપ્રવક્ષ્યામિ યન્માં પૃચ્છસ્ય સત્તમાઃ ।

સમસ્તમિદ્ તચ્છ્રુવા સમ્યગેવાવધાર્યતામ્ ॥ મહાભારત, આશ્વમેધિકપર્વ, ૪૬-૧

અહિંસા સર્વભૂતાનામેતત્કૃત્યતમં મતમ્ ।

પ્રત્યક્ષમનુદ્વિગ્ન વરિષ્ઠં ધર્મલ્લક્ષણમ્ ॥ ૪૬-૨

જ્ઞાનં નિઃશ્રેય ક્ત્યાદુર્દ્ધ્વા નિશ્ચયદર્શિનઃ ।

તસ્માજ્ઞાનેન શુદ્ધેન મુચ્યંતે સર્વપાતકૈઃ ॥ ૪૬-૩

“હે સતતમો ! તમે મને જે પૂછ્યું તે નમને સારી રીતે કહીશ. એ સર્વ સાંભળીને તમે સમ્યક્ વિચાર કરજો.

“સર્વ જૂનો પ્રત્યે (આચરેલી) અહિંસાને સર્વશ્રેષ્ઠ કૃત્ય માનેશું છે. આ પદ ઉદ્દેગરહિત છે અને વરિષ્ઠ ધર્મલક્ષણ છે. તથા પરમ કલ્યાણકારી જ્ઞાન છે એમ નિશ્ચયદર્શી વૃદ્ધો-સિદ્ધાંત સ્થાપનારા ત્રાપિઓ કહે છે. માટે શુદ્ધ જ્ઞાનથી (= આવી આચરેલી અહિંસાથી) મનુષ્ય સર્વ પાતકથી મુક્ત છે.”

આમ મતપંથોના જાળાંથી ઊભા થયેલા જબરદસ્ત ગૂંચવાડાને પાટ કરવા માટે અહિંસા-સર્વત્ર સમાનભાવે પ્રેમભાવ, એ એક જ આચરણીય મૂળભૂત ધર્મ, પરમ ધર્મ તરીકે મહાભારતકારે જાણવીને, અહિંસાને આત્માને વિચિત્ર લઈ જનાર મહાશક્તિ તરીકે સ્વીકારી છે. એ મહાશક્તિ વીર્યવાન છે અને હજુ સુધી એનું અદ્યતન ભાન પણ સામાન્ય રીતે મનુષ્યોને નથી. એના સ્વરૂપાનિવરૂપ પાણુ ન કહેવાય

૨૩ (ક) મહાભારત, આશ્વમેધિકપર્વ, ૪૮-૧૪થી ૧૪. આ ૪૮ માં અધ્યાયમાં શ્લોક ૧થી ૧૨ સુધી, જાહેરને અન્યત્ર, અનામય, ધરુવ, સત્ત્વ ઈલાદિ રીતે ઓળખનારા સિખ સિખ મનો ભેવા મળે છે. તેના અનુસંધાનમાં આ શ્લોક ૧૪થી ૨૪ સુધીમાં આર્ષક, તાર્કિક, મીમાસક, શૂન્યવાદી બૌદ્ધો, વિજ્ઞાનવાદી બૌદ્ધો, અદેહવાદી, કેનવાદી, બેદાન્યેશ્વરી, વેશેષિકો, કાવચાદીઓ, સ્વાકાદી, તૈષ્ણિક, ચોગ્યાચારી, પરમાણુવાદી વગેરે મતોનો ઉલ્લેખ કરી તેના ગૂંચવાડામાંથી કેમ મુક્તિ તે પ્રશ્ન ઉઠાવ્યો છે.

(લ) જૈન સદ્ગ્રંથો ઉપરથી ૩૬૩ ધર્મપંથો-પાપપદો-ના ઉલ્લેખ મળે છે. ૧૮૦ ક્રિયાવાદી (=આત્મવાદી), ૮૪ અદિષ્ટવાદી (=અનાત્મવાદી), ૬૭ અજ્ઞાનવાદી, ૩૨ વૈતથિક (=વિનયવાદી)—સર્વધર્મસમભાષી. કુલ ૩૬૩. જુઓ ‘નન્દી સત્ર’ સત્ર ૬૬, ‘શુનસાનાધિકાર’માં કાલસાંગી વર્ણનમાં; ‘સત્રકુનાંત’ પ્રથમ અનુવક-ખ, બારેમ અધ્યયન, ‘આચારાંગ’ પ્રથમ મુતરક-ખ ૧-૧૦૩ની નિર્ણુજિતમાં પણ ૩૬૩ મત વિશે વિવેચન છે.

(ક) બૌદ્ધ સદ્ગ્રંથો ઉપરથી પાંચ સાહિત્યના કાળમાં બૌદ્ધધર્મ સંકિત જુદા જુદા ૬૩ પંથો હયાત હતા એમ જણાય છે. જુઓ ‘સુતનિપાત’માં ‘સલિચસુત’ આશ્વ ૨૬; ‘દીપનિકાય’માં ‘જ્ઞાનભવસુત’ ૧-૧-૨; ‘જુદ્ધચરિત’ (ધર્માનન્દ કોસાગ્ચીકૃત) ૫૦ ૧૧૫.

૨૪ મહાભારત, આશ્વમેધિકપર્વ, ૪૮-૨૫થી ૨૮.

એવા આચરણે દેશને આઝાદી અપાવી છે, એમ ગાંધીજીએ નોંધ્યું છે. ૨૫ અને મહાભારતકાર તો અહિંસાથી સર્વને પ્રેમમાં લપેટતી વિશાળ ધર્મશક્તિને વર્ણવતાં કહે છે : “જેમ હાથીના પગલામાં બીજને સર્વ ચાલનાર પ્રાણીઓનાં પગલાં સમાઈ જાય છે, તેમ અહિંસામાં સકલ ધર્મનો અર્થ-તત્ત્વ સમાઈ જાય છે. (આમ સમજીને) જે અહિંસાનું પ્રતિપાદન કરે છે તે નિત્ય અમૃતમાં અર્થાત્ મોક્ષમા વસે છે.” ૨૬

આનો અર્થ એ છે કે, અહિંસા એટલે ‘હિંસા કરવી નહિ’ એવો અભાવાત્મક વિચાર નહિ, કોઈ પણ પ્રાણીને દુઃખ ન દેવું એટલું જ નહિ, પણ સત્યશોધન માટે અર્થાત્ આત્મસાક્ષાત્કાર માટે, પ્રેમસાગરમાં લીન થવાની એવી પ્રક્રિયા કે જેમા કરુણામૂલક સર્વને હિતકારી પ્રવૃત્તિ કરવાનો પણ ભાવ છે. તેથી તેમાં કોઈનું ધૂરં કરવાનો કે હિંસાવાનો, કોઈનેય દુઃખ દેવાનો, કોઈનોય પ્રતિકાર-દ્વેષમૂલક પ્રતિકાર, કરવાનો એમાં અવકાશ નથી. આવી અહિંસા સિદ્ધ કરનાર મહુષીવીર છે. કારણ કે તેની સહાયમા મહાન ઈશ્વરી શક્તિ અહિંસા સદાય જીભી હોય છે. જેને લીધે મરણ કે જીવન જે આવે તેને એ શાન્તિ અને સમતાપૂર્વક ભેટવાને તૈયાર હોય છે. વેદવ્યાસે આ વીરની અહિંસાની ‘શ્રેષ્ઠ કર્તવ્ય’ અને ‘પરમ ધર્મ’ તરીકે સ્તુતિ કરી છે, અને પ્રતિષ્ઠા કરી છે.

૨૫ (ક) Vide, Non-violence in Peace & War Vol. II (Gandhiji) Vol. II, Chapter 200, p 327, 328.

(લ) સરં ‘... સત્યમય થયાને સારુ અહિંસા એ એક જ માર્ગ છે એમ આ પ્રકરણોને (‘આત્મકથા’નાં) પાને પાને ન દેખાયું હોય તો આ પ્રથમ વ્યર્થ સમજું છું...અહિંસા એ નમ્રતાની પરાકાષ્ઠા છે, અને નમ્રતા વિના શુદ્ધિ કોઈ કાળે નથી એ અનુભવનિદ્ધ વત છે.” ‘આત્મકથા’ (-ગાંધીજી, ૫ મી આવૃત્તિ, સં. ૧૬૬૦) પૃ. ૩૭૮, ૩૮૦.

(ગ) મરં ‘...છતાં અહિંસાને સાધન ગણીએ, સત્યને સાધ્ય ગણીએ. સાધન આપણા હાથની વાત છે તેથી અહિંસા પરમ ધર્મે યઈ, સત્ય પરમેશ્વર થયું...’ ‘મંત્રજપ્રજ્ઞાત’ (-ગાંધીજી ૬ઠ્ઠી આવૃત્તિ) પૃ. ૭.

૨૬ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૩૭-૧૮, ૧૯. ૧૬ = અનુશાસનપર્વ ૧૧૫-૬; ‘યોગશાસ્ત્ર’ (૨-૩૦) ઉપરની વૃત્તિમાં નાચોજી બહે અને ‘ન્યાસબ્રાહ્મ્ય’માં ન્યાસે આ વચન (શાન્તિપર્વ ૨૩૦-૧૮, અનુશાસન ૧૧૪-૬) દેકેલું છે.



## પાપનું મૂળ : પરિગ્રહ

મનસુખલાલ તારાચંદ મહેતા

‘પરિગ્રહ’ શબ્દમાં ‘પરિ’ ઉપસર્ગ છે, અને તેનો અર્થ ‘ચારે તરફનું’ એવો થાય છે. તેની સાથે ગ્રહ ધાતુ સ્વીકાર કે અંગીકારના અર્થમાં છે. એટલે ચારે તરફથી વસ્તુનો સ્વીકાર કે સંગ્રહ કરવાની રીતને ‘પરિગ્રહ’ કહેવામાં આવે છે. પરિગ્રહ એ પાપ છે. જૈન દર્શનમાં પાપનો મુખ્ય સમ્બંધ જ્ઞાતિ સાથે છે. તેથી કરીને મમત્વજુદ્ધિથી પદાર્થો કે વસ્તુઓનો સંગ્રહ રાખવો અગર સંગ્રહ કરવાની કચ્છા કરવી, પ્રયત્ન કરવો, એ અંધુ પરિગ્રહનું સ્વરૂપ છે અને ધર્મશાસ્ત્રોમાં આવા પરિગ્રહને પાપના મૂળ તરીકે માનેલું છે.

દશ વૈકલ્પિક સુત્રમાં કહેવામાં આવ્યું છે કે : ‘જેમ ભ્રમરો વૃક્ષના વિવિધ ફૂલોમાંથી રસ ચૂસે છે અને પોતાની જાતને નભાવે છે છતાં ફૂલોનો વિનાશ કરતો નથી; અર્થાત ફૂલોને ઓછામાં ઓછી પીડા થાય તેમ વર્તે છે, તેમ શ્રેયાર્થી મનુષ્યે પણ પોતાની વ્યાવહારિક તમામ પ્રવૃત્તિઓ કરતાં પોતાના સદાચરો માંથી—પોતાના ગ્રાહકો કે વિવિધ આલંબનોમાંથી એવી રીતે લાભ ઉઠાવવો ધટે અને પોતાની જાતને એવી રીતે નભાવવી ધટે જેથી એ પોતાના સદાચરકરૂપ આલંબનોનો વિનાશ ન થઈ જાય—તેમની આદ્યવિકા જ ન છિન્નવાઈ જાય—તેઓ સમૂળગા ચુસાઈ જઈ વિનાશ ન પામે.’<sup>૧</sup>

કલિકાળસર્વજ્ઞ શ્રીમદ્ હૃમચંદ્રાચાર્યે યોગશાસ્ત્રમાં કહ્યું છે કે : ‘દુઃખના કારણરૂપ અસંતોષ, અવિશ્વાસ અને આરંભ આ સર્વ મૂલ્યોનાં ફળો છે એમ જાણીને પરિગ્રહનો નિયમ કરવો.’<sup>૨</sup> બાલ્યથી ધનાદિકનો લાભ કરાચેલાં હોય પણ એટલી હજીર-તૃષ્ણા જીવંત હોય તો તે પણ એક પ્રકારનો પરિગ્રહ જ છે. ‘માલ્ય લાભ શક્ય છે, પણ સાચી મહત્તા આંતર ત્યાગી છે. દશવૈકલ્પિક સુત્રમાં કહ્યું છે કે :

ન સો પરિગ્રાહો બુત્તો નાયપુત્તણ તાણ્ણા ।

મુચ્છા પરિગ્રાહો બુત્તો ફહ્ બુત્તં મહેણ્ણિ ॥

૧ પદ્મિ જેચરદાસજીત ‘મહાવીર વાણી’ (સપ ૭-૮).

૨ ચામરદાસ અધ્યયન ૨-૧૦૧.



બાહ્ય શ્રદ્ધિને દેખાવમાત્રને પરિગ્રહ નથી કહ્યો, પણ મૂલ્ય એ જ પરિગ્રહ છે.

આસક્તિ એ જ સંસાર છે. શ્રી ઉમાસ્વામી મહારાજે તત્ત્વાર્થ સ્તવમાં પરિગ્રહનું સ્વરૂપ સમજાવતાં મૂલ્યો વરિગ્રહઃ<sup>૩</sup> અર્થાત મૂલ્યો જ પરિગ્રહ છે એમ લખ્યું છે. વસ્તુનો બાહ્ય લાગ કયાં સિવાય વિષમાન વસ્તુમાં મૂલ્યો ન થવી એ ભારે કઠિન કાર્ય છે, એટલે જ બાહ્યાંતર લાગ આત્મહિતકારી છે.

જ્યોતિષશાસ્ત્રના નિમમાનુસાર દરેક ગ્રહો અમુક સમયના આંતરે એક રાશિમાંથી બીજી રાશિમાં જાય છે, પરંતુ ‘પરિગ્રહ’ તો એવો ભયંકર ગ્રહ છે કે તે તેની રાશિમાંથી કદી પાછો ફરતો નથી. શ્રીમદ્ યશોવિજયજી મહારાજે પરિગ્રહરૂપ ગ્રહની વિલક્ષણતા બતાવતાં કહ્યું છે કે : ‘જે રાશિથી પાછો ફરતો નથી અને વક્તાનો લાગ કરતો નથી, જેણે ત્રણ જગતને વિગંધના કરી છે એવો આ ‘પરિગ્રહ’ રૂપ કયો ગ્રહ છે ? સર્વ ગ્રહોથી પરિગ્રહ ગ્રહ બલવાન છે. એની ગતિ કોઈએ જાણી નથી.’<sup>૪</sup>

મહર્ષિ હરિભદ્રસૂરિ રચિત ‘યોગદષ્ટિસમુચ્ચય’ના વિવેચનમાં ડોઁ ભગવાનદાસ મહેતાએ ‘પરિગ્રહ’ શબ્દનો અર્થ સમજાવતાં લખ્યું છે કે : ‘જેમ જેમ આરંભ વધે છે, તેમ તેમ આરંભનો મિત્ર પરિગ્રહ પણ સાથોસાથ ગ્રહિ પામે છે. આ નામથીન ‘પરિગ્રહ’ પણ પોતાના નામ પ્રમાણે, જીવને ‘પરિ’ એટલે ચોતરફથી ગ્રહે છે, પકડી લે છે, જકડી લે છે. પછી તો આ ‘ગ્રહ’ જૂત અથવા દુષ્ટ ગ્રહ અગર મગર જેવા પરિગ્રહની જીવ પર જકડાપકડ એવી તો મજબૂત હોય છે કે, તેમાંથી જીવને છૂટવા ધારે તો પણ છૂટવું ભારે પડે છે. તે પરિગ્રહ—બહા વળગી તો વળગી, કાઢવી મુશ્કેલ પડે છે. મોટા બલસાથો આરંભનારા અથવા મોટી મોટી રાજ્યાદિ ઉપાધિ ધારણ કરનારા જનોનો આ રોજનો અનુભવ છે. પરિગ્રહની જનનક્રમા ક્રમશઃ ને આપગ્રહોને રાતે નિરાંત કાંધ પણ આવતી નથી.’<sup>૫</sup>

મહર્ષિ પાતંજલીએ પરિગ્રહનો લાગ કરવાથી થતા ફાયદાઓ સમજામાં કહ્યું છે કે : અપરિગ્રહ-સ્વયં જન્મકળ્મસાસ્ત્રોચઃ<sup>૬</sup> અર્થાત અપરિગ્રહની દરના થવાથી યોગીને પૂર્વજન્મનું જ્ઞાન થાય છે. સ્વામી વિવેકાનંદે આ બાબત સમજાવતાં કહ્યું છે કે : ‘જ્યારે યોગી બીજાની પાસેથી કોઈ લેતું જ નહિ એવા સકલપનું પાલન કરે છે, ત્યારે તેનું મન બીજાઓની અસરમાંથી મુક્ત થઈ સ્વતંત્ર તથા શુદ્ધ બને છે, કારણ કે જ્ઞાન ગ્રહણ કરવાની સાથે જ્ઞાન આપનારનાં પાપ તેમ જ અવગુણની અસરોનો પણ આપોઆપ જ સ્વીકાર થઈ જાય છે, અને મન ઉપર તેના એક પછી એક એવાં અનેક આવરણ જનમતાં આવી મન તેની અદર કંપાઈ જાય છે. પરિગ્રહનો લાગ કરવાથી એ પ્રમાણે થતું અટકે છે અને મન નિર્માળ થઈ જાય છે. આથી જ જ જ્ઞાન થાય છે તેમાં પૂર્વજન્મનું રમરણ એ મુખ્ય છે.’<sup>૭</sup>

શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતામાં કહ્યું છે કે : ‘વિવેકો અને છદ્ધિયોના સંયોગમાંથી જન્મનારું સુખ શરૂઆતમાં અમૃત જેવું પણ પરિણામે ઝેર જેવું છે, અને તેવા સુખને રાજસુ સુખ કહેવાય છે.’<sup>૮</sup> જૈન દર્શન પણ કહે છે કે : સંયોગમૂલ્ય જીવેણ પત્તા દુક્કલપરંપરા—અર્થાત્ નાશ પામનારી વસ્તુઓનો સંયોગ જ દુઃખરૂપ દર્શનું મૂળ છે. બોય પદાર્થો સાથેનો સંપર્ક દુઃખમાં પરિણમ્યા સિવાય નથી રહેતો તે સંપર્કમાં વિષદુષ્કારણમાં કહ્યું છે કે :

યાવન્તઃ કુરુતે જ્ઞતુઃ સમ્બન્ધાન્મનસઃ પ્રિયાન્ ।

તાવન્તોડસ્ય નિલન્યન્તે હૃદયે શોકઃક્રાદુઃ ॥

૩ તત્ત્વાર્થ સ્તવ અધ્યયન ૭-૧૨.

૪ જ્ઞાનસાર (અક્ષક. ૨૫-૧)

૫ ડોઁ ભગવાનદાસ મહેતાનું યોગદષ્ટિસમુચ્ચય પાન ૩૦૬

૬ પાતંજલ્યોગચૂડ : ૨-૩૬

૭ સ્વામી વિવેકાનંદ ભા ૧૦-૧૧ (સા. સાહિત્યવર્ધક કાર્યાલય)

૮ શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતા (૧૮-૩૮)

અર્થાત્ માનવી પોતાના મનને પ્રિય લાગે તેવા જેટલા જેટલા ભોગ પદાર્થો સાથે સંબંધ રાખે છે, તેટલા તેના હૃદયમાં શોકરૂપી ખીલાના આધાત થાય છે.

શ્રી શકરાચાર્યે કહ્યું છે કે : અર્થમનર્થ માવય નિત્યમ્—અર્થાત્ અનર્થકારી ધન જેની પાસે હોય છે, તેની બુદ્ધિ વિકૃત થઈ જાય છે. ચોરી, હિંસા, અસત્ય, દંભ, કામ, ક્રોધ, મદ, કપટ, વૈર, અવિશ્વાસ સ્પર્ધા, છૂત, વ્યભિચાર અને સુરાપાન જેવા વ્યસનો માણસોને અર્થના અનર્થ રૂપે જ થાય છે. અદાર પાપસ્થાનકો પૈકી સત્તર પાપોનું ઉદ્ભવસ્થાન પણ એક રીતે તો પરિગ્રહ જ છે.

ધન, ધાન્ય અને ધાનુના દમલામાં સુખ નથી, પણ જીવ તેમાં સુખની કલ્પના કરી બેઠો છે. ફૂતરો જ્યારે સડા કાઢ્યું હાકાને આવે છે, ત્યારે તેના કોમળ મોંમાંથી લોહી નીકળે છે; અને તે લોહી હાકામાંથી આવે છે એવી એની કલ્પનાથી લોહીનો સ્વાદ તેને ઉત્તમ લાગે છે. માનવીના ભોગોના સુખનો આકાર પણ મોટા ભાગે આવા જ પ્રકારનો હોય છે.

મહર્ષિ પાતંજલીએ આ વાત વધુ સ્પષ્ટ રીતે સમજાવતાં કહ્યું છે કે : ‘પરિણામતાવલેક્ષાર-નુલ્લેખણવૃત્તિવિરોધાન્ન દુઃખમેવ સર્વં વિવેકિનઃ’<sup>૯</sup>—અર્થાત્ વિષયોમાં પરિણામ દુઃખ, તાપ દુઃખ, તથા સરકાર દુઃખ હોય છે, અને વિવેકીને મન તો સુખ અને દુઃખ અને દુઃખ રૂપ જ છે. સુખ પણ પરિણામે દુઃખ ઉત્પન્ન કરે છે. પદાર્થમાત્ર ત્રિગુણાત્મક છે. તેમાં સત્ત્વગુણ સુખરૂપ છે, રજોગુણ દુઃખરૂપ છે અને તમોગુણ મોહરૂપ છે. આ ત્રણેય ગુણો એકમેકથી વિરુદ્ધ સ્વભાવવાળા છે. દાખલા તરીકે, દીવો પ્રકટાવવામાં દિવેદ, દિવેટ અને અગ્નિ ત્રણની આવરકયકના છે. આ ત્રણેય એકમેકથી ભિન્ન સ્વભાવવાળા છે, પણ જતાંય તેમના સદભાવથી જ દીપ પ્રકટે છે; તેમાંથી એકનો પણ અભાવ હોય તો પણ દીપ પ્રકટાવવામાં દરકત આવે, તેવી રીતે સંસારમાં બધા પદાર્થો સત્ત્વ, રજસ્ અને તમસ્ એમ ત્રિગુણાત્મક બનેલા છે. આથી કરીને જ્યારે કોઈ પણ વિષય પદાર્થ પોતાના સત્ત્વગુણ અશરૂની મુખ આપતો હોય, ત્યારે પણ તેમાં રજોગુણના અંશરૂપી દુઃખભાગ તેમ જ તમોગુણના અંશરૂપી મોહભાગ અપ્રકટપણે રહેલાં જ હોય છે, અને તે ક્યારે પ્રકટ થશે તે કહી શકાય નહિ. તમામ વિષયપદાર્થોના સ્વરૂપથી આ દુઃખરૂપતા છે. આ રીતે, પરિણામ દુઃખ, તાપ દુઃખ, સરકાર દુઃખ અને સ્વરૂપ દુઃખ આ ચાર પ્રકારની દુઃખરૂપતા દરેક વિષયપદાર્થમાં ગણેલી છે. જે માણસ દેહાદિપ્રાદિકમાં અદ્ભુદિરમ્નિ થઈ ગયો છે અને જે પોતાના આત્મામાં સ્થિત છે, તેને દેહની અપેક્ષાએ કોઈ પદાર્થની દગ્ગ જતી નથી. પરિગ્રહ જેની કોઈ વસ્તુ જ આવા માણસ માટે સબવી શકની નથી

પરિગ્રહથી માણસ મુચ્છિત થાય છે અને મુચ્છાર્થી કર્મબંધ થાય છે, એટલે વિવેકી માણસ તો દ્રવ્યાદિરૂપ સર્વ પરિગ્રહનો ત્યાગ કરે છે, પણ દરેક માનવી આવો ત્યાગ ન કરી શકે એટલે તેણે રીતસરનું પરિગ્રહ પરિમાણ અવગચ કરવું જોઈએ. પોતાની જરૂરત કરતાં વધુ રાખી મૂકવું, દબાવી રાખવું એ સધરાખોરી છે, અને તેથી જ સમાજમાં અજીત પેદા થાય છે. અજીતમાંથી અનેક અનિદ્રો ઊભાં થાય છે.

ધર્મશાસ્ત્રોમાં પ્રતિષ્ઠા ધનને નહિ પણ સંયમને આપવામાં આવી છે. ઉત્તરાધ્યયન સૂત્રમાં કહ્યું છે કે : ‘પ્રતિભામે કોઈ દશ લાખ ગાયોનું દાન આપે તેના કરતાં પણ કર્યું નહિ આપનારનો માત્ર સંયમ શ્રેયસ્કર છે.’<sup>૧૦</sup> ના-વારસ મનુષ્યના ધનને લઈ લેવા દગ્ગના ઇચ્છાર રાજને ઉપદેશ આપતાં તેની રાખી કમલાવલીએ કહ્યું છે કે : ‘હે રાજન ! તમને આખું જગત્ અથવા બધું જ ધન મળે તો પણ એ સર્વેથી તમને સતોષ થશે નહિ તેમ જ એ તમારું રક્ષણ પણ કરી શકશે નહિ.’<sup>૧૧</sup>

૬ યોગસૂત્ર ૨-૧૫

૧૦ ઉત્તરાધ્યયન સૂત્ર (૬-૪૦)

૧૧ ઉત્તરાધ્યયન સૂત્ર (૧૪-૩૬)

ધર્મશાસ્ત્રોએ ધનની પ્રતિજ્ઞાના ગુણો નથી ગાયા, પણ લોકોએ જ ધનની મદદતા વધારી દીધી છે. નવતત્ત્વ પ્રકરણમાં પુણ્ય ભોગવવાના ભેનાલીસ પ્રકારોનું વર્ણન આવે છે, તેમાં સોનું, ચાંદી, હીરા-મોની કે ધનધાન્યની પ્રાપ્તિ કોઈ અમુક પુણ્યપ્રકૃતિને આધીન છે તેવું દર્શાવેલું બેધામાં આવતું નથી.

શ્રી મુનિસુંદરસરિછએ કહ્યું છે કે : ‘જે પૈસા શરૂને ઉપકાર કરનારા થઈ શકે છે, જે પૈસાથી સર્પ, હિંદર વગેરેમાં ગતિ થાય છે, જે પૈસા મરણ, રોગ વગેરે કોઈ પણ આપત્તિઓ દૂર કરવાને શક્તિમાન નથી, તેવા પૈસા ઉપર ને મોહ શો ? ૧૨

વિવેક એટલે સત્ અને અસત્, અથવા નિત્ય અને અનિત્યને જુદાં પાડવાની શક્તિ. આવા વિવેકી માનવીના સ્વર્ગમાં ઉત્તરાધ્યયન સુત્રમાં કહ્યું છે કે : ભગ્ને કામેણ પત્યેજા વિવેકો જ્ઞમાહિણ—અર્થાત્ પ્રાપ્ત થયેલાં કામભોગોમાં પણ વિવેકીને હજી થતી નથી.

માનવગત દુઃખના બોલ નજે રિગાઈ રહી છે તેના કારણમાં શ્રી અરવિંદે કહ્યું છે કે : Blows fall on all human beings, because they are full of desire for things that cannot last and they loose them or even if they get, it brings disappointment and cannot satisfy them; અર્થાત્ દુઃખના ધા દરેક માણસ પર પડે છે, કારણ કે તેઓ એવી વસ્તુની પાછળ પડે છે કે જે વસ્તુ નિત્ય રહેતી નથી, અને તેથી માણસો તેને ગુમાવી દે છે. અગર તે વસ્તુ મેળાવ્યા પછી તેમને નિરાશા ઉત્પન્ન થાય છે, અગર તેઓને સંતોષ આપી શકતી નથી.

ન્યાયવિશારદ મુનિમહારાજ શ્રી ન્યાયવિરપણએ કહ્યું છે કે : ‘મુખ (વૈયકિક) નિત્ય નથી, દુઃખો નિત્ય નથી, ભોગો નિત્ય નથી, વિવેકો નિત્ય નથી: અર્થાત્ આ સકલ પ્રપંચ વિનશ્વર છે: આસ્થા રાખવા કાયક કંઈ નથી.’ ૧૩

જગન્ના એક મહાન કવિ શેક્સપિયરે કહ્યું છે કે : ‘સોનું એ માનવના આત્મા માટે ખરાબમાં ખરાબ વિષ છે. આ દુઃખથી બચેલી દુનિયામાં ખીંગ કોઈ પણ ઝેર કરતાં ધનનું ઝેર વધારે ખૂનોતું નિમિત્ત ‘નને છે.’

મહર્ષિ હરિભદ્રસરિછએ ધર્મના માટે ધન પ્રાપ્ત કરવાની હજી રાખનારાઓ માટે કહ્યું છે કે :—

ધર્માર્થ યસ્ય વિત્તેહા, તસ્યાનીહા મરીયસી ।

પ્રજાલનાદિ પદ્મસ્ય, દૂરાવસ્થાનં વરમ્ ॥

અર્થાત્ ધર્મને માટે પૈસા મેળવવાની હજી કરવી તેના કરતાં તેની હજી ન જ કરવી એ વધારે સાફું છે. પગે કચરો લાગ્યા પછી તેને ધોઈને સાફ કરવા કરતાં દૂરથી કાદવનો સ્પર્શ ન જ કરવો, એ વધારે સારું છે.

ધર્મશાસ્ત્રોમાં કહ્યું છે કે : ‘જેમ જેમ લાભ થતો જાય, તેમ તેમ લોભ વધતો જાય.’ લોભના આવા રદખના કારણે શાસ્ત્રકારોએ ડહાપણ વાપરી દાનના મદિમાની વાતો લખી છે. સાચી રીતે તો દાન કરતાં ત્યાગનો જ મહિમા વધુ છે, અને તેથી જ કેહવામાં આવ્યું છે કે : પ્રાપ્તવાત્ સર્વકામાનાં પરિત્યાગો વિશિષ્ટ્યે—અર્થાત્ સર્વ કામોની પ્રાપ્તિ કરતાં તેના ત્યાગ ચઢી જાય છે.

પૂજ્ય વિનોબાજીએ આ ઉપર એક સરસ દાખાં આપતાં કહ્યું છે કે : એક માણસે પ્રામાણિકતાથી પૈસો મેળવ્યો હતો, પણ તેથી તેને સંતોષ ન હતો. પોતાના ગ્રંથલાના બગીચા માટે તેણે એક ફૂવો ખોદાવ્યો. ફૂવો ધણી જોડો ગયો અને તેમાંથી મોટા જથ્થામાં પથ્થરો અને માટી નીકળ્યાં. આ હજીલાનો

એક ડુંગર જ બન્યો. તે પોતાના મનમાં વિચારવા લાગ્યો : ‘મારી તિજોરીમાં પણ પૈસાનો એવો જ એક ડુંગર ભેગો થયો છે. તેને લીધે બીજા ક્યાંક એવો જ મોટો ખાગો તો નહિ પડ્યો હોય ?’ વિચારનો ધક્કો વીજળીના આંચકા જેવો હોય છે. આટલા વિચારથી તેની કાંધ જાડી બઈને તે જાગ્યો; એ કૂવો જ તેનો સુરુ બન્યો. તે કૂવા પાસેથી તેને જે મંત્ર મળ્યો તેની કસોટી ઉપર તેણે પોતાની પ્રામાણિકતા ધસી જોઈ. પણ તે પૂરતા કસતી નથી એમ તેને જણાયું. ‘વેપારી પ્રામાણિકતા’ મેં જાળવી હોય તોય આવા રેતીના પાયા ઉપર મારું ઘર કેટલું ટકવાનું ?’ આ વિચાર તેને ઝોઝ જેમ વળગ્યો. આખરે, પથ્થર અને માટી તથા માણેક અને મોતી એમાંનો તફાવત તેને હેખાતો બંધ થયો. ‘નકામો ફૂરોકચરો સંધરી રાખવામાં શો અર્થ છે ?’ એવો વિચાર કરીને તે એક દિવસ સુંદર પરોઢિયે જાણ્યો. બધી સંપત્તિ તેણે અધિગ્રાની પીક ઉપર લાદી અને તે લઈને તે ગંગાને કિનારે પહોંચ્યો. ‘હે માતા ! મારું પાપ ધોઈ નાખ’ એમ કહી તેણે એ બધી કમાણી ગંગામાતાના ખોળામાં હાલવી દીધી અને સ્નાન કરીને મુક્ત થયો. લોકોને આ વાતની ખબર પડતાં તેને જ્યારે પૂછતાં કે ‘નમારા અઠળક ધનનું દાન પણ ન કર્યું ?’ સારે જવાબ આપતાં તે કહેતો : ‘કચરાનું તે કાંઈ દાન કરવાનું હોય ?’

એક ધનવાન માણસે જ્યારે શ્રી કૃષ્ણચર્ચિતને પૂછ્યું કે : ‘મારી પાસે પુણ્ય પૈસા છે તેનો સદુપયોગ કેમ કરવો ?’ સારે તેણે જવાબ આપતાં તેને કહ્યું કે : શોધાનુ દારા, નિર્દયતા દારા, જંગલીપણુ દારા તમે પૈસા મેળવો છો. આધુનિક જગતમાં માણસ પૈસા સંપાદન કરવા બહાર પડે તો એને હોશિયાર, લુચ્ચા, અપ્રામાણિક, નિર્દય થવાની જરૂર પડે છે. જે, મને પૈસા ભેગા કર્યા છે તે મન ઉદાર નથી; એ નિર્દાર મન છે, એને એ મન સ્વૂળ વસ્તુનો સ્વૂળ ભૂમિકા પર જ વિચાર કરી શકે.’

પુણિયા શ્રાવકના લાગની વાત જૈન સાહિત્યમાં બહુ પ્રસિદ્ધ છે. તેને થયા પચીસો વર્ષ થઈ ગયાં હોવા છતાં તેનું નામ જૈન સાહિત્યમાં અમર રહ્યું છે. પુણિયા શ્રાવક પાસે કોઈ દોહત ન હતી કે તેણે એવું કોઈ દાન પાત્ર કર્યું ન હતું; તેણે કોઈ તીર્થનો જીર્ણોદ્ધાર કરાવ્યો ન હતો કે કોઈ મંદિર બંધાવેલું નથી તેની કુલ મૂડી આજના પર્યોતન પૈસા જેટલી હતી. તેનું ચારિત્ર અને અપરિગ્રહવૃત્તિ જોઈ કોઈ અમલદારી મહાત્મા પુરુષ તેની પર બારે ખુશ થયો અને પારસમણિના રૂપરંગે પુણિયો શ્રાવક અને તેની પત્ની ન જાણે તેમ તેના ઘરના લોહાના તવાને સુવર્ણનો બનાવી દીધો. પુણિયા શ્રાવકને આ વાતની ખબર પડી એટલે તે બહુ નારાજ થયો અને સોનાના તવાને રૂપરંગે પણ ન કરતાં ઉકરડામાં દટાવી દીધો. જૂનો લોહનો તવો પારસમણિના પાપે ગયો, એટલે પતિપત્નીએ ત્રણ દિવસના ઉપવાસ કર્યા અને ખાવાના ખોરાકના પદાર્થોની અચનમાથી નવો તવો લીધો. પછી તો આ વાત જ્યારે પૈસા મહાત્માએ જાણી સારે પુણિયા શ્રાવક પાસે આવી પોને કહેતાં અપરાધની માફી માગી.

વસ્તુઓ—પદાર્થોનો પરિગ્રહ તેમ જ તેમાં રહેલી મહત્વજીવિ માણસને વિનાશના પંથે દોરી જાય છે, આ વાત બંધા ધર્મશાસ્ત્રોમાં જોવામાં આવે છે. બાઈબલમાં લખ્યું છે કે : એક ધનવાને ઇસુની પાસે આવી પોતાને થતી અશાંતિની કસાઈ કરી અને શાંતિનો માર્ગ અતાવવા વિનવિ કરી. ઇસુએ તેને કહ્યું : ‘ધર્મના માર્ગે જવાથી સુખ મળે છે. કોઈ જીવની હત્યા ન કરવી, અસત્ય ન બોલવું, ચોરી ન કરવી, વ્યભિચાર ન સેવવો, માથાપને માન આપવું—આ બધા ધર્મનું પાલન કરવાથી શાંતિ પ્રાપ્ત કરી શકાય છે.’ આ ઉપદેશ સાંભળી પૈસા ધનવાને કહ્યું : ‘આ બધું તો હું નાનપણથી કરતો આવ્યો છું, પણ તેમ છતાં શાંતિ નથી મળતી.’ ધનવાનની આવી વાત સાંભળી ઇસુએ તેને કહ્યું : ‘તું હજુ એક વાતમાં અધૂરો છે. તારું ધન દરિદ્રીઓને આપી દે અને પછી શાંતિ માટે મારી પાસે આવજે. તું કદાચ જાણતો નહિ હશે કે જીટને સોયના નાકામાંથી પસાર કરવાનું કદાચ શક્ય અને, પાત્ર જેની પાસે સંપત્તિ છે તેના માટે દેવના રાજ્યમાં પ્રવેશ કરવાનું તો શક્ય નથી જ.’ ધનવાને ઇસુની આજ્ઞાનું પાલન કર્યું અને તેને શાંતિ મળી ગઈ.

આજે તો આપણી આરે બાજુ જુદી જ પરિસ્થિતિ પ્રવર્તી રહેલી જોવામાં આવે છે. વર્તમાન ઔદ્યોગિક વિકાસના ભૂતે તેમ જ જીવનધોરણ ગમે અને ગમે લઈ જવાના પ્રયત્નોમાં નૈતિક દૃષ્ટિએ આપણું જીવન નીચે અને નીચે જઈ રહ્યું છે. માનવી પૈસાનો પૂલ્લરી બની ગયો છે. પાધા-ખોરાકની ચીજોમાં તેમ જ દવાઓ અને દરોજના વપરાશની વસ્તુઓમાં માલની હલકાઈ અને બનાવટ, દરેક બાબતમાં કાળાં નાણાંનો વ્યવહાર, દાણચોરીના ધંધા તેમ જ સરકારને કરવેરા ભરવામાં થતી છેતરપિંડી—આ બધી વસ્તુઓએ હવે માણ મૂકી છે, અને બધાનું પરિણામ કેવું ભયંકર આવશે તેની કલ્પના કરતાં પણ હૃદયને ભારે આંચકો લાગે તેવું છે.

વિશ્વપુરાણમાં લખ્યું છે કે : ‘જ્યારે સમાજમાં સંપત્તિને જ પ્રતિષ્ઠા મળે, ધનને જ ધર્મનું સાધન ગણવામાં આવે, વિષયવાસનાની તૃપ્તિને જ લગ્નનો હેતુ માનવામાં આવે, સ્ત્રીને ઉપભોગનું સાધન માનવામાં આવે, જનોઈને શ્રાદ્ધાજીવનું લક્ષણ માનવામાં આવે ત્યારે સમગ્ર લેવું કે કલ્કી અવતાર થવાનો છે.’ ૧૪

વર્તમાનકાળે તો લોકોને એમ લાગે છે કે ધન હશે તો જ સોયના નાકા જેવા સ્વર્ગના સાંકડાં દારમાંથી પસાર થઈ શકાશે. લોકો ધનને જ સ્વર્ગમાં જવાનો પરવાનો માની બેઠા છે. જૂની દુનિયાના મુખ્ય લોકો પૈસાને જ પરમેશ્વર માનતા, પણ આજની નવી દુનિયાની ભારે કરબળા તો એ છે કે ગ્રહી ગણાતા લોકોએ પણ પરમેશ્વરને પૈસાનાં ગુલામ બનાવી દીધો છે. આપણાં તીર્થસ્થાનો અને દેવમંદિરોમાં ભગવાનની પ્રતિમાની પ્રથમ પૂજના સંપૂર્ણ અધિકારો ધનવાન લોકોના માટે જ રિઝર્વ હોય છે, દારણ કે ઉજામણીની ખાંદીમાં એ લોકો જ ધંધામાં દાવની માફક મોખરે ઊભા રહી શકે છે. આપણા મોટા ભાગનાં ધાર્મિક અનુદાનોમાં, ઉપધાનની મળ્યાઓ પહેરવામાં, પર્યુપણમાં સ્વપ્નાઓને માળા પહેરાવવાની ધીની ખોલીમાં, પ્રતિષ્ઠા મહોત્સવ વખતે તીર્થકરોના માનાપિતા બનવા માટેની ઉજામણીની ખાંદીમાં—અને આવાં બીજાં અનેક ધર્મકાર્યોમાં ધનવાનોની જ યોલગાલા હોય છે. પરંતુ આવી બધી પ્રથાઓ અને પદ્ધતિના કારણે આપણી યુવાન પ્રજામાંથી આવી બધી શુભ ક્રિયાઓ નરક શ્રદ્ધા અને વિશ્વાસ ઓછા અને ઓછા થતા જાય છે તેનું આપણને ભાન નથી. જૂનવાણી, દરિયુરત અને અંધશ્રદ્ધા ધરાવના લોકોને એમ લાગે છે કે આજનું શિક્ષણ આપણી યુવાન પ્રજાને કાધા રસ્તે દોરવી ધર્મવિમુખ બનાવી રહ્યું છે; પણ ખરી દૃષ્ટીકત તો એ છે કે મંદિરો અને ઉપાશ્રયોને આપણે માત્ર ફંડ-કાળા એકડાં કરવાનાં ધામ બનાવી રહ્યાં છીએ. જે જૈન દર્શને પરિગ્રહના પાપ વિશે વધુમાં વધુ પ્રકાશ આપ્યો છે, એ જ જૈન દર્શનના અનુયાયીઓનાં ઘરમાં અને ધર્મ સ્થાનકોમાં પણ પરિગ્રહનું પ્રમાણ મોટા પ્રમાણમાં વધુનું અને વધુનું જોવામાં આવે છે: આનાથી વિશેષ કરણ અધઃપતન બંદિતું કયું દોષી શકે ?

સ્વનંત ભારતની આપણી ઊંચી પ્રજા આવી બધી નળખાઈઓ અને દોષો મૂળમોટે સહન કરી રહે એમ વિચારનું એ મોટામાં મોટી બેવકૂફી છે. દેરાસરોમાં તીર્થકરોના નામ જોડી ધર્મના નામે આપણે પેદીઓ સ્થાપીએ છીએ, અને તેના ટૂંકીઓ અને વહીવટ કરનારાઓ ધધાદારી પેદીની માફક પેદીના ફેરો વધારવામાં ખ્યાન આપતાં હોય છે. એક વિદ્વાન જૈન સાધુ એક વખત કહેતા હતા કે ઉપાશ્રયોમાં સાધુઓને ઓમાસુ રાખવાની બાબતમાં વહીવટ કરનારાઓની દૃષ્ટિ સાધુના રહેવાનાં કારણે થતી આવક-જવક એટલે કે નફાતોટાની પર જ હોય છે. આ રીતે, આપણાં પવિત્ર ધર્મસ્થાનકો ધધાદારી પેદીમાં પલટાતાં આપણે જોઈ રહ્યા છીએ. બધી જ ધાર્મિક ક્રિયાઓ અને તમામ ધર્મઅનુદાનો શુભ જ

૧૪ ભર્મ દવ ભમિનજેતુ, ધનમેવાશેષધર્મજેતુ, અમિરચિરેવ શમ્યત્યસંવંક જેતુ, અનુતમેવ વ્યવહારજન્ય જેતુ:  
સીત્તમેવ ઉપમેગજેતુ: જ્ઞાણુપમેવ વિપત્તજેતુ: સ્તિપાત્તમેવ આશ્મજેતુ: ।

હોય છે એમાં શંકા નથી, પણ તેની પાછળનું સુખ્ય ધ્યેય જીવનશુદ્ધિ હોવું જોઈએ, અર્થશુદ્ધિ નહિ. વર્તમાનકાળની ધાર્મિક ક્રિયાઓ અને અનુશાનો પણ શુભ હોવા છતાં જીવનશુદ્ધિના સુખ્ય ધ્યેયને બદલે તેમાં અર્થશુદ્ધિનું તત્ત્વ જોવામાં આવે છે, અને તેથી જ આવી ક્રિયાઓ પ્રત્યે આપણા યુવાન ભ્રામ્યભ્રેનો આદરને બદલે ધૂણાની દૃષ્ટિએ જોવા લાગ્યા છે.

ભારતના રાષ્ટ્રપતિ અને ફર્શનશાસ્ત્રના પ્રખર પંડિત શ્રી રાધાકૃષ્ણને તેના એક પુસ્તકમાં લખ્યું છે કે : 'સંપત્તિ એ જ સર્વસ્વ નથી. એ સઘળી ઉત્તમ વસ્તુઓ નથી ખરીદી શકતી. મનનું અને આત્માનું સુખ, સંતોષ અને સહભાવ જેવી અતિશય દૃષ્ટાંતીય વસ્તુઓ પૈસા વડે ખરીદી શકાતી નથી. જીવનમાં કેવળ ઉપભોગિતાવાદનું જ નથી ચાલતું. માણસો કાંઈ માત્ર મજૂરો અથવા પૈસા પેદા કરનારા જ નથી; તેઓ માનવ પ્રાણી છે અને સૌદર્શ-પ્રેમ અને મનની કેળવણી જેવી માનવભાવનાઓ તેમને આકર્ષે છે. જ્યાં સુધી આપણને ચિત્તની શાંતિ અને સ્વતંત્રતા ન મળે, ત્યાં સુધી બાહ્ય શિષ્ટતા આપણને કશા કામમાં નથી આવવાની. માણસની ભૌતિક સ્થિતિ સુધારવાની ઉત્કંઠામાં આપણે સામાજિક પ્રભુાલિકાઓમાં પરિવર્તન કરવા ઉપર અને આધુનિક જીવનની જટિલ વ્યવસ્થાનું બાહ્ય સ્વરૂપ સુધારવા ઉપર ભાર દર્શ રહ્યા છીએ, પણ માણસની દૃષ્ટિનું વસ્તુના ગુણમાં અને પરિભાણમાં જ્યાં સુધી સુધારો નહિ થાય, ત્યાં સુધી સામાજિક પ્રભુાલિકાઓમાં અને વ્યવસ્થામાં ગમે તેટલા સુધારા કર્યે કંઈ જ વળવાનું નથી.'

જૈન સમાજના બહુશ્રુત અને એક આદર્શ સાધવીછ ૫૦ ઉન્નતવળકુવરજીએ પરિગ્રહના વિષય પર વ્યાખ્યાન આપતાં એક વખત કહેલું કે : 'હજારો વર્ષોથી અપરિગ્રહનો ઉપદેશ અપાઈ રહેલ છે, છતાં હજુ સમાજમાં અપરિગ્રહની પ્રતિષ્ઠા થવા પામી નથી, તેનું કારણ શું ? આ એક અણકુકેલ પ્રશ્ન છે. સમાજમાં અદિસાની પ્રતિષ્ઠા થવા પામી છે અને દિસા પ્રત્યે ધૂણા જોવામાં આવે છે. પહેલાં વ્રતનો ભંગ કરનાર દિસકે, કસાઈ સન્માનનીય નથી; ચોથા વ્રતની મર્યાદાનો ભંગ કરનાર દુરઘરારી સમાજમાં આદરને પાત્ર નથી; બીજા અને ત્રીજા વ્રતનો ભંગ કરનાર અર્ધાન્ જૂઠા લખાણો લખનાર કે ચોરી કરનાર શિક્ષાને પાત્ર બને છે. આ રીતે અન્ય વ્રતનો ભંગ કરનાર સમાજમાં પ્રતિષ્ઠા ગુમાવે છે અને કાયદાની દૃષ્ટિએ પણ સજાને પાત્ર બને છે; ત્યારે પ્રશ્ન એ ઉદ્ભવે છે કે પાંચમા અપરિગ્રહ વ્રતનો ભંગ કરનાર અને અમર્યાદિતપણે પરિગ્રહ એકત્ર કરનાર, સમાજમાં ધૂણાને પાત્ર કે શિક્ષાને પાત્ર કેમ નહિ ? તેથી જલકુ, જેમ વધુ પરિગ્રહી તેમ તે સમાજમાં વધુ સન્માનને પાત્ર બને છે તેનું કારણ શું ? પરિગ્રહ પ્રતિ આદર જ અનર્થનું મૂળ છે; ધનવાનને માત્ર ધનને કારણે જ્યાં નુર્થી સન્માન મળ્યા કરશે, ત્યાંસુધી માનવીના હૃદયમાથી દૃષ્ટાંતો નાશ નહિ પામે. પરિગ્રહ પ્રત્યે સમાજમાં જે આદરવૃત્તિ છે તે તો દૂર થવી જ જોઈએ.'

પૂજ્ય કેદારનાથજીએ પણ આવા જ અભિપ્રાય દર્શાવતાં એક લેખમાં કહ્યું છે કે : 'પાપોથી મેળવેલા ધનથી ધનવાન થયેલાઓને આપણે આદર અને માનપ્રતિષ્ઠા આપીએ છીએ, કારણ કે આપણે સાર્વજનિક કામો માટે, મોટાં મોટાં મંદિરો બાંધવા માટે, એના મોટા આયોજયુક્ત ઉત્સવો ઉજવવા માટે પૈસા ભંગા કરવા તેમની જ પાસે જવું પડે છે. પરંતુ આવા આપણા વર્તનથી તેમના પાપમાં આપણે પણ ભાગીદાર થઈએ છીએ, એ વાત જૂઠી ગયે ચાલશે નહિ.'

નીનિશતકના એક શ્લોકમાં ભર્તૃહરિ જેવા મહાન યોગીએ પણ કટાક્ષાબ્ધિમાં કહ્યું છે કે : 'જેની પાસે પૈસો હોય છે, તે જ માણસ કુલીન ગણાય છે, પંડિત ગણાય છે, શાસ્ત્રજ ગણાય છે; ગુણમય, વક્તા અને સુદર ગણાય છે. દુકામાં સર્વે ગુણો સુવર્ણને આશ્રય રહે છે.'

મનોવિજ્ઞાનની દૃષ્ટિએ આ બાબત પર વિચાર કરતાં એમ લાગે છે કે સમાજના મોટા ભાગના લોકોના મનમાં પરિગ્રહી લોકો પ્રત્યે જે સન્માન અને આદરની લાગણી જોવામાં આવે છે, તેના મૂળ

કારણમાં એમ અનુમાન કરી શકાય કે આવા લોકોના મનમાં પણ ઉઠે ઉઠે ધન અને દાંલન પ્રત્યેની આસક્તિ સુખ અગર જાત્રા અથવા બંને અવસ્થામાં પડેલી જ હોય છે. માનવીમાત્રનું મન બે વિભાગમાં વહેંચાયેલું હોય છે. મનનાં ઉપલા પડને આપણે જાત્રાત્રા મન કહીએ છીએ જેને જૈન પારિશ્રામિકમાં બાહ્ય મન કહેવામાં આવે છે. પરિશ્રદ પરિમાણુ તેમ જ અન્ય વ્રતો અને વિધિવિધ નિયમો દ્વારા બાહ્ય મનનું ધમતર, નિયમન કરી શકાય પણ જાત્રાત્રા કે આંતરમનમાં એ સમજ જાત્રાત્રા ન થઈ હોય તો આવો માણસ સમજ પ્રમાણે વર્તન કરી શકતો નથી, અગર તેની સમજ એકસરખી ટકી રહી શકતી નથી. આથી જ જાત્રાત્રા તેમ જ આંતરમન વચ્ચે ઐક્યતા સાધી શકાય તો જ માણસ તેના આદર્શો પ્રમાણે જીવન જીવી શકે છે.

જૈન ધર્મશાસ્ત્રોએ પરિશ્રદના મુખ્ય બે વિભાગો બતાવ્યા છે. એક બાહ્ય અને બીજો આભ્યંતર. બાહ્ય પરિશ્રદના દશ પ્રકારો છે : ધર, ખેતર, ખન, ધાન્ય, નોકર-ચાકર, પશુ (ધોત્ર, ગાય ઇ.), શવનાશન, વાહન (ગાડી, સવારીના સાધનો), ધરવખરી, અને ધાતુ તથા માટીનાં વાસણો—આ બધાંનો સમાવેશ બાહ્ય પરિશ્રદમાં થાય છે. બાહ્ય પરિશ્રદના પદાર્થોમાં મુખ્યત્વે સ્વજન, ધન, ધાન્ય, સ્ત્રી, પશુ, પુત્ર, પુર, ખાણ, ધર, નોકર, માણેક, હીરા, રત્ન, સોનું, રૂપું, સપ્ત્યા, વસ્ત્ર, આભરણ વગેરે આવી જાય છે.

આભ્યંતર પરિશ્રદ ચૌદ છે : મિથ્યાત્વ, પુરુષવેદ, સ્ત્રીવેદ, નપુંસકવેદ, હાસ્ય, રતિ, અરતિ, શોક, ભય, જુગુપ્સા, ક્રોધ, માન, માયા, અને લોભ—આ ચૌદ આભ્યંતર પરિશ્રદ છે.

ધર્મશાસ્ત્રોમાં સર્વ પરિશ્રદના લાગ ઉપર બાર આપતાં કહ્યું છે કે : સર્વસંમપરિત્યાગઃ કીર્ત્યંતે શ્રીક્ષિણમમે—અર્થાત્ દુઃખથી સદંતર દૂર રહેવાની ઇચ્છાવાળાએ સમસ્ત પ્રકારનો પરિશ્રદ એટલે કે સર્વ પદાર્થોનો સંગ છોડી દેવો જોઈએ. સમસ્ત જગત આજે કાંતા અને કનકના સૂત્રથી બધાયેલું જોવામાં આવે છે, અને સંસારના તમામ દુઃખોનું કારણ પણ આ જ છે. એક તરફ ધનવાનોને લાં મોજશોખના પદાર્થો અને ખાવાની વસ્તુઓનો પાર નથી; ત્યારે બીજી તરફ ખાવાની તેમ જ પહેરવા-ઓડવાની વસ્તુઓના અભાવે લાખી લોકો બૂખે મરે છે અને ટાકે દરે છે. આ વિપત્તિ જાળી જ જોઈએ.

વર્તમાન જગતમાં પરિશ્રદ પરિમાણુનું સ્ત્રાવ દરે આપણે વિસ્તારવું પડશે. શરીરમાં જરૂરી પ્રમાણ કરતા વધુ શક્તિ પેદા થવી એ પણ પરિશ્રદનો એક પ્રકાર છે. આવા પરિશ્રદમાંથી કામ અને અન્ય વિશરો ઉત્પન્ન થાય છે. આ દૃષ્ટિએ માણસ જેટલાં પરિશ્રમ અને મહેનત કરતો હોય તેટલા જ પ્રમાણમાં તેણે ખોરાક લેવો જોઈએ. આ નિયમનું પાલન નથી થતું એટલે જ આજની દુનિયામાં અનેક પ્રકારના રોગો વધ્યા છે. ડાયાબીટીઝ, લોહીનું દબાણ, અને હૃદયરોગ આજે સામાન્ય દર્દો જેવાં થઈ ગયાં છે. ધનવાન લોકોને કામ નથી કરવું, પણ તેમ છતાં બધી જાતના સ્વાદ માણવા છે. આના પરિણામે જૂઠાં પરના પાઠો ફળીમાં જેમ સગો થાય છે તેમ ધનવાન વર્ગમાં પણ સગો થઈ ગયો છે. આવા સગાનું મુખ્ય કારણ પરિશ્રદ છે, અને સગાનું પ્રમાણ પણ અદુધા પરિશ્રદ પ્રમાણ છે.

પરિશ્રદની બ્યાપ્તિ કરતાં મહાત્મા ગાંધીજીએ તો ચોકપુ જ કહ્યું છે કે : ‘ જે વિચાર આપણને ઈશ્વરથી વિમુખ રાખે છે, અથવા ઈશ્વર પ્રતિ ન લઈ જતા હોય તે બધા પરિશ્રદમાં પડે, અને તેથી નાશ્ય છે. ’

શ્રી યશોવિજય ઉપાધ્યાયજીએ સાચું જ કહ્યું છે કે :

સુખિનો વિષયવૃત્તા, નેન્દ્રોપેન્દ્રાદયોડપ્યહો ।

મિશુરેકઃ સુક્ષ્મી લોકે, જ્ઞાનવૃત્તો નિરજ્ઞનઃ ॥

અસંતુષ્ટ પરિશ્રદ બધાં, સુખીયા ન ઇદં ન રીદં, સહજુઃ

સુખી એક અપરિશ્રદી, સાધુ સુજસ સમર્થ, સહજુઃ

પરિશ્રદ મમતા પરિહરો.

## અંતરાત્મદર્શન

કૃત્તેહચંદ અવેરભાઈ શાહ

**ભૌતિક** સંસ્થામાં મનુષ્યને ત્રણ અવસ્થાઓ હોય છે : બાહ્યાવસ્થા, યુવાવસ્થા અને જુદાવસ્થા. તેવી રીતે આધ્યાત્મિક સંસ્થામાં પણ ત્રણ અવસ્થાઓ હોય છે : અદિરાત્મા, અંતરાત્મા અને પરમાત્મા. આ ત્રણે અવસ્થાઓ જૈન દર્શનના પારિભાષિક શબ્દોમય છે. જ્યાં સુધી આત્મા અને શરીરને સ્થિત વસ્તુ તરીકે—આત્મા છે, કર્મ છે, કર્મનો કર્તા છે, કર્મનો ભોક્તા છે, ભોક્ષ છે અને ભોક્ષનો ઉપાય છે, આ સમજણ—અહા આત્માના જન્મી તરીકે—ત્યાં સુધી તે અદિરાત્મા કહેવાય છે. આ અહા અને સમજણના અભાવે અપિત્ત જીવનમાં આત્માનું કાર્ય ભોગવિલાસને સર્વસ્વ માની તેમાં જ રમણુતાવાળું હોય છે પરંતુ ઉપર્યુક્ત છ વિભાગોની વિચારણા વિવેકપૂર્વક કરે તો અદિરાત્મપણુ દૂર થવા માટે છે અને અંતરાત્મપણુમાં પ્રવેશ થાય છે.

શ્રીમદ્ આનંદધનજી કહે છે કે, ‘અદિરાત્મ તટ અતઃ આત્મ, રૂપ ઘટ્ સ્થિર ભાવ, પરમાત્મનુ આત્મ ભાવયું, આત્મ અર્પણ દાવ’—મતલબ કે સમર્પિત જીવનની ગતિશીલ આચારસંહિતા તે અંતરાત્મપણુ છે. અંતરાત્મપણુ એ કેટલાંક પાવાનાં મૂલ્યોમાંથી પ્રેરણા મેળવતો જીવનમાર્ગ છે: ચેતના અને સર્વકર્તાનો પ્રેરણાસ્ત્રોત છે. અંતરાત્મપણુનું મૂલ્ય નૈતિક અને આધ્યાત્મિક વ્યવસ્થા, વિચાર, વાળી અને વર્તનની એકવાક્યતા, સમર્પણુ ભાવના, પરમાત્મા આગળ ‘અદં’નું વિગ્રસિતપણુ અને પ્રભુને જીવન સમર્પણુ કરી દેવાની તમજા. વ્યક્તિગત અને સામૂહિક જીવનમાં પ્રત્યુત મૂલ્યોનો વિનિયોગ કરવા માટે વાસના, પ્રયોબન, દોષ વગેરેનું ઉદ્ધાન મહત્વાકાંક્ષામાં (પ્રશસ્ત ભાવોમા) રૂપાંતર કરવાનું હોય છે.

આરંભના અચેત-જડ અને કઠિન પથ્થરને સિદ્ધકાર પ્રતિમા બનાવી સાદાત્ નીર્ધરકર સ્વરૂપ પ્રકટાવે છે, તેમ, અદિરાત્મ સ્વરૂપમાંથી અંતરાત્મ સ્વરૂપનો આવિર્ભાવ કરવાનો છે. મનુષ્યનો ચરમ ઉદ્દેશ એ છે કે આત્માનો વિકાસ કરી આખરે તેનો પરમ આત્મામાં લય કરી શુદ્ધાત્મા પ્રકટાવવો અને જેને આપણે ‘હું’ કહીએ છીએ તેને એક પરમ સમસ્ત ચૈતન્યધનમાં અભેદપણે પરિવૃત્તિપાવવું.

જેમ પોતાના સમ્બંધમાં દેહ અને આત્માનો વિવેક થયો અને અલગ દેખવાનું શરૂ થયું તે જ



પ્રમાણે જે જે શરીરો આપણી નજર આગળ આવે તેને દેહ રૂપે નહિ જોતાં—દેહ તરફ દૃષ્ટિ ન આપતાં તેની અંદર રહેલા અકષયપ્રકારોને જ જોવાની ટેવ પાડવી તે અંતરાત્મદર્શન છે. આટલું કામ જો આ જન્મમાં કરવામાં આવે તો જન્મોત્તરમાં મોક્ષ તેનાથી છેડું નથી. આત્મા પરમાત્મા બની રહેશે. આવી આત્મદૃષ્ટિ જન્ય થવા માટે નિરંતર અભ્યાસની જરૂર છે. આ જ સમ્યક્ દર્શન-સમ્યક્ જ્ઞાન છે.

જન્મની ખાલ અને આંતર ઘટનાઓ વિચિત્રપણે લાગવા છતાં જે આત્માઓ એ ઘટનાને વ્યાખ્યાવિષ્ક માને છે, તે આત્માઓ ખરેખરી રીતે રિચિત્રપ્રજપાત્રું દાખવ્યું છે. આખું વિશ્વ તેના સાથે સપથવાળું અનુભવાય છે. પોતે વિશ્વનો છે, વિશ્વ તેનું છે એવું ઉગ્ર જ્ઞાન તેને રહ્યા કરતું હોય છે. શ્રીમદ્ યશોવિજયજી ઉપાધ્યાય કહે છે કે, ‘નિશ્ચય દૃષ્ટિ હૃદય ધરીજ, પાળે જે વ્યવહાર’—એ અંતરાત્મપણાનું લક્ષણ છે. સાધ્યદૃષ્ટિ તે મનુષ્ય ચૂકનો નથી—તેમાં સતત જન્ય રહ્યા કરે છે.

રવાની રામતીથે કહે છે કે, “I was never born, yet my births of breath are as many as waves on the sleepless sea”—અર્થાત્ હું અમર છું, જોકે આ શ્રામોદ્ધવાસની તૃષ્ણામાં હું અખટ મહાસાગરના તરંગોની સંખ્યામા જન્મો છું, છતાં વાસ્તવમાં હું અજન્મ છું—આવા પ્રકારના અમરત્વના જ્ઞાનથી તે મનુષ્યમાં ભય, નિરસ્કાર, ખંડ, ગ્લાનિ, ધિક્કાર આદિના અભાવ થતાં જાય છે. તે માનવી અત્યંત માયાળુ હોય છે, પ્રસસવદનવાળા હોય છે, પ્રાણીઓ તરફ બધુત્વ—એ સિદ્ધાંત તેમના રમિંગેમમાં પરિણમેલા હોય છે, વિશ્વ અને પ્રાણી-પદાર્થ તરફથી તેની દૃષ્ટિ કેવળાર્થ ગયેલ હોય છે.

અમુક સાગ અને અમુક ખોટું એ જાવના તરફ વિવેકથી જન્ય થતાં મનુષ્ય અંતરાત્મકાંટિમાં પ્રવેશ કરવાનો લાલચ હોય છે. અર્ધી પ્રશન્ન રાગની માન્યતા હોય છે. ક્રોધ અને ધિક્કારની જે લાગણીઓ પરનિદ્રા ખાતર પ્રવૃત્ત થતી હતી તે હવે ઉપયોગી અને અન્યને દિનકારી પરિણામવાળી પરિસ્થિતિમાં પ્રકટે છે. એ પગલું દિન આ કાંટિના મનુષ્યો યુક્તિથી ઝડપી ઝડપી લાગણીઓ પ્રદર્શિત કરી સાંધતા હોય છે. એમની યુક્તિઓ વ્યર્થ સાંધવા ખાતર હોતી નથી, પરંતુ અપરના દિન ખાતર જ યોગ્ય છે. પ્રત્યેક ક્રિયાઓ અમરત્વ તરફ અને હેતુપૂર્વક કરતા હોય છે. મનુષ્ય જીવન કાર્ષ્ઠ ઉચ્ચ હેતુ માટે છે એવું જન્ય જ્ઞાન તેમના આ પરિસ્થિતિમાં નિરંતર હોય છે. છટિયા વિકારો ઉપર અને તેટલું સયમન રાખવા પ્રયત્નશીલ જાણાય છે. તેમના વ્યવહાર એવાં સુદર હોય છે કે બીજાઓ તેનું અનુકરણ કરવા લલચાય છે. શરીરબળ અને મનોબળના વિકાસ આ કાંટિના મનુષ્યોને જરૂરવાળા લાગે છે. જ્યારે જ્યારે નિઃસ્વાર્થી કાર્ય તેમના લાથે અને છે ત્યારે વ્યાખ્યાવિષ્ક શાંતિ પ્રકટી નીકળે છે. જ્યાંવરથાના આગળ ખ્યાલો તરફ દસતુ આવે છે તેમ જ અત્યાર સુધીના પાપમય વર્તન માટે પશ્ચાત્તાપ પ્રકટે છે.

ગિરંથર પ્રજ્વળી પ્રશાંત મર્તિમા સાક્ષાત્ ગિરંથરને વિરાટ સ્વરૂપમાં જોવા એ પણ અંતરાત્મ દર્શનવાળા આત્માઓની કળા હોય છે. પ્રાથમિક દૃષ્ટિએ તેમની સાથે ઘસોડહ બની પડી મોઢહના પ્રવેશ કરવાનો છે. અને ‘ગિરંથર પૂજા રે તે નિજપૂજના રે’ એ શ્રીમદ્ દેવચંદ્રજીના કથન મુજબ પ્રકટ કરતું એ સમ્યક્ દર્શનનું ઉચ્ચ સ્વરૂપ છે.

બીજો માર્ગ જુદિમાન પ્રક્રિયા મનુષ્યોને અનુકૂળ થાય તેવો છે. સમ્યગ્નિદા પ્રકટ થવા પડી આ વિશ્વ આત્મા અને કર્મનો મહાપ્રશ્ન જુદિમા વ્યાપારીથી, તકોથી, શોષિયોગથી, ચિંતનથી, વિજ્ઞાનથી અને માનસ-જ્ઞાનના પ્રશ્નોથી ઉકેલવાનો માર્ગ છે. યુક્તિમત્ત્વને યસ્ય તસ્ય કાર્યોઃ પરિગ્રહઃ એ શ્રીમદ્ હરિભક્તસૂરિના વામનનું અવલમ્બન લઈ દ્વિલોકોદ્ધાર, તત્ત્વજ્ઞો, મનોવિજ્ઞાનશાસ્ત્રના અભ્યાસકો અને તેજસ્વી જુદિમા આંતરપુરો સર્વજ્ઞસિદ્ધાંતનું વાસ્તવિક રીતે પૃથક્કરણ કરે છે. એમણે કેળવેલી જુદિપ્રક્રિયાને એ માર્ગે બહુ બંધબંસતો છે. શાસ્ત્રમાં તેને અભિનવજ્ઞાન અથવા જ્ઞાનયોગ કહેલો છે.

આત્માની શક્તિ વિકસાવવી અને ક્રમે ક્રમે તેને હાધર્વામાં લઈ જવા માટે આ માનવજન્મનું મૂલ્ય છે. સકલપણસ પડે માનસિક શક્તિઓ ઉપર આધિપત્ય સ્થાપવું, આપણી પ્રતિભા નિમ્ન અશોને ઉચ્ચીકરણ-કાર્યમાં લેવા, મનને વાસનાના માર્ગ ઉપર જતું અટકાવી કષ્ટમાર્ગમાં વળગાડી દેવાનું સામર્થ્ય રકુરાવવું, અને મનની સદાય વડે આત્મવિકાસનો પરમ ઉદ્દેશ સિદ્ધ કરવો એને શાસ્ત્રકારોએ ‘રાજયોગ’ કહેલો છે.

સમ્યગ્દર્શનજ્ઞાનચારિત્રાણિ મોક્ષમાર્ગઃ એ તત્ત્વાર્થનું સૂત્ર છે. મોક્ષમાર્ગના બધા માર્ગો એકબીજા સાથે એવા સંકળાયેલા છે કે પોતાની પ્રકૃતિને અનુકૂળ પડે તેવો ગમે તે શુભ માર્ગ ગ્રહણ કરે છતાં તે સ્વીકારવા માર્ગ સિવાય અન્ય માર્ગો તરફ તે લેશ પણ ઉપેક્ષા રાખે એ વાસ્તવિકતાથી વિરુદ્ધ છે. આ માર્ગો ને ‘નયો’ છે. કોઈપણ ‘નયને’ મુખ્ય કરી બીજા નયોને યોગ કરી તત્ત્વજ્ઞાન સદૃષ્ટિમાં અને ભૌતિક સદૃષ્ટિમાં પ્રવર્તવાનું છે. જૈન પરિભાષામાં આનું નામ ‘આદવાદ’ છે. દરેક ‘નયનું’ રહસ્ય અને સારભન તત્ત્વ મનુષ્યે સમજવું જોઈએ, પરંતુ તે સર્વે માર્ગમાં એક માર્ગ—નયનું પ્રાધાન્ય—તેના અતઃકરણ ઉપર હોવા જોઈએ. ‘આત્માની ઉત્પત્તિ માટે યોગ અસપ્પ છે જિન કહ્યો’—એ શ્રીમદ્ ઉપાધ્યાયજીના વચન પ્રમાણે આત્માની પ્રસન્નતા માટે તે તે યોગોનું અવલમ્બન લઈ ભક્તિમાર્ગ તરફ પ્રયાસ કરવાનો છે.

જૈન સિદ્ધાંતના ગુણધ્યાનકની પરિભાષામાં અંતરાત્મપણું અનુર્થ ગુણધ્યાનકમાં ‘ગિયરા દૃષ્ટિથી’ રાક થાય છે અને તે પારમા ગુણધ્યાનક સુધી ગણાય છે. તેરમા ગુણધ્યાનકે પરમાત્મપણું—આત્માની ગુણવચ્ચા—પ્રકટે છે. અનુર્થ ગુણધ્યાનકથી માંડીને પારમા ગુણધ્યાનક સુધીમા આત્માનાં અવ્યંખ્ય પ્રકારની અવચ્ચાઓમાં પસાર થવાનું હોય છે. સમ્યગ્-દૃષ્ટિ-દર્શનની પ્રાપ્તિ અનુર્થગુણધ્યાનકમાં પ્રગટે છે.

આ અતરાત્મ-પ્રાપ્તિ મનુષ્યનું વિશિષ્ટ લક્ષણ એ હોય છે કે આત્મા વિષયમાં તે એક પ્રકારનું મનન જીવન અનુભવે છે અને પોતે મદાહત્તવનતાં (પરમાત્મપણાં) વિભાગ છે એમ જુએ છે. એ મદાહત્તવન—પરમાત્મપણું—તે સંપ્રદાનથી દૃષ્ટિએ ‘દુ જ છુ’ તે અને ‘દુ જ છુ’ એ જ મદાહત્તવન છે. તેથી જ શાંતિનાથજીના રતવનમાં શ્રીમદ્ આનંદધનજીએ કહ્યું છે કે ‘અહાં અહાં દુ મુજને કહું, નમો મુજ નમો રૂઝ રે, અનિતક રાન રાનારની જોદની બેટ થઈ તુઝ રે’

પ્રજનુ અતરાત્મા પોતાની આસપાસના મનુષ્યો માટે મૈત્રી, પ્રમોદ, કારુણ્ય અને માધ્યમ્ય ભાવનાવાળું ચિન્તાળું હૃદય રાખના હોય છે અને જ્યાં જ્યાં અનિષ્ટ શુભો કે વર્તનનો તે ભાવ જુએ છે ત્યાં ત્યાં તે પ્રકટે હોવા યોગ્ય છે એમ ધારી સમભાવમાં રહે છે. ક્રોધ માન માયા ક્રાંતમાં રૂઝ થયેલા માનવો તરફ ક્રુણા દૃષ્ટિથી જુએ છે. સત્યુત્પત્તિ દૃષ્ટિ માટે ઉપમિતિ ભવપ્રપંચા કથાકારે કૃપાસ્પદઃ મજા દહો એ વાક્ય વાપરેલું છે તેને અનુસરીને અંતરાત્મ અવસ્થાવાળો માનવ મિત્રતાપૂર્ણથી સલાહ આપે છે કે, ‘ભાઈ, આ પશુની ભમિકાને યોગ્ય લક્ષણોને તમારે સંયમમાં રાખવા ધટે છે, તેની પામેથી તમારે આવી તરીકે કામ લેવાનું છે, તે જનિઓના મેવક બની તેની યુક્તાભીમાં રહેવું યોગ્ય નથી. અને એમ થશે ત્યારે ઉચ્ચ જીવન જીવવાનો અનુભવ થશે’ છતાં તે પ્રમાણે તે ન કરે તો તે અંધ ઉપર નિરન્દાર આવતા નથી. પિત્તકારની અવધ્યાને તે આળંગી ગયેલો હોય છે. આત્માના ‘ઉચ્ચ અને અધો’ એ ઉભય અંશો તેને અનુભવગમ્ય હોય છે. આત્માની સર્વાવચ્ચાઓમાં કેવી કેવી તેની ગિયનિઓ હોવા યોગ્ય છે તે સમજી શકે છે. તે જાણે છે કે મારો અજ્ઞાન અંધ અનુભવના અંતે ધણવા પછી એક વખત સુધરશે અને વાસ્તવિક રીતે અંતરાત્મપણું પ્રાપ્ત કરશે.

પરમાત્મા સાથે પોતાની એકતા છે તેવી સમજણમાંથી જ નિમિત્તપણું ઉદ્ભવે છે તેથી આ અતરાત્મ અવસ્થાવાળો મનુષ્ય ભયરહિત રહે છે. શ્રીમદ્ આનંદધનજીએ કહ્યું છે કે, ‘ભય અચળતા હો જે

પરિણામની રે'—જેથી તે વ્યક્તિ વર્તમાન અનં ભાવી એ ઉભયની સાથે નિર્ભયપણે સામે મોઢે લાડે છે અને આનંદપૂર્વક પરમાત્મવદ મેળવવાની અભિલાષાના મહાસાદસમાં પ્રગતિ કરે છે. અંતરાત્મ અવસ્થાનું આ સંક્ષિપ્ત દર્શન છે.

ઉપસંહારમાં અંતરાત્મપણાના નિચોડ રૂપે જગ્યાવવાનું કે વાગ્મવિક રીતે 'આત્મા' એ જ 'સંસાર' છે અને 'આત્મા' એ જ 'મોક્ષ' છે એ પ્રકારનું રહસ્ય અર્પણ પૂર્વક હંમચંદ્રાચાર્યેષુએ યોગશાસ્ત્રમાં નિરૂપણ કરેલો માંગલિક શ્લોક સાદર કરી વિરમુ છું.

અયમાત્મેષ સંસારઃ કળાયેન્દ્રિયનિર્મિતઃ ।

તમેષ તદ્વિજેતારં મોક્ષમાદુર્મનીષિનઃ ॥

“કળાય અનં હંદ્રિયોથી જિનાયલો આત્મા એ જ સંસાર છે. પરંતુ આત્મા જ્યારે તેમના ઉપર જ્ય મંગલ છે ત્યારે તે જ આત્માને પંતિજનો મોક્ષ કહે છે.”



॥ श्री शंखेश्वरपार्ष्णीनाथाय नमः ॥

## योगબિંદુ ના ટીકાકાર કોણ ?

યાદિનીમહત્તરાસુનુ આચાર્યપ્રવર શ્રીમાન હરિભદ્રસૂરીશ્વરજી મહારાજે રચેલાં યોગબિંદુ ગ્રંથ ટીકા સાથે જાવનગરની જૈનધર્મપ્રસારક સભા તરફથી વિક્રમ સંવત ૧૯૬૭માં પ્રકાશિત થયો હતો. તેનું સંશોધન તથા સંપાદન એલ. સ્વેલી (LUIGI SUALI) નામના યુગોપિયન (જર્મન) વિદ્વાન કરેલું હતું. ત્યાર બાદ વિક્રમસંવત ૧૯૮૬માં અમદાવાદની જૈનગ્રંથપ્રકાશક સભા તરફથી તેનું પ્રકાશન થયું છે. આ અને પ્રકાશનોમાં યોગબિંદુની ટીકાને સ્વોપજ જણાવેલાં છે, એટલે કે ‘હરિભદ્રસૂરિ મહારાજ પોતે જ યોગબિંદુ ઉપર ટીકા રચી છે’ એ જાનની પ્રસિદ્ધિ વ્યાપક રીતે થવા પામી છે.

પરંતુ આજથી લગભગ આઠ વર્ષ પૂર્વે જ્યારે સ્ટીક યોગબિંદુ વાંચવાનો મેં પ્રારંભ કર્યો ત્યારે મને નરન જ લાગ્યું હતું કે આ ટીકા હરિભદ્રસૂરિજી મહારાજની પોતાની નથી, પણ તો જંમ જંમ વાંચતાં ગયો તેમ તેમ અદરનાં જ પ્રમાણોથી અને ખાતરી થઈ ચૂકી કે આ ટીકા સ્વોપજ નથી જ. મારા વિચારને પુષ્ટ કરનારા કેટલાક આધારો આ લેખમાં આપવાનો પ્રયત્ન કરવામાં આવશે.

(૧) ટીકાના પ્રારંભમાં મંગલાચરણ કર્યા પછી બીજાં તથા ત્રીજાં શ્લોક નીચે મુજબ છે :

સુષાન્દોરિવાનન્દમમન્દસુપચિન્તતઃ ।

યોગકિન્દોઃ સમાસેન વૃત્તિરેષા વિષીયતે ॥ ૨ ॥

ગુરુપદેશો ન ચ તાદ્યગસ્તિ મત્તિર્ન વા કચ્ચિદુદારરૂપા ।

તથાપિ યોગશ્રિયતાવદોન ચત્તસ્તદન્યાસકૃતે મમ્માયમ્ ॥ ૩ ॥

બીજાં શ્લોકમાં ‘યોગબિંદુની સંક્ષેપથી ટીકા હું રચું છું’ આ જાનનો નિર્દેશ કર્યા પછી ત્રીજાં શ્લોકમાં જણાવે છે કે, ‘(ટીકા કરવા માટે જરૂરી) તેવા પ્રકારનો યુરુ પાસેથી ઉપદેશ (બોધ) પ્રાપ્ત થયો નથી, તેમ જ તેવી શ્રદ્ધા હુદ્ધિ પણ નથી. તો પણ અને યોગ પ્રિય હોવાને લીધે યોગાભ્યાસના ઉદ્દેશથી આ (ટીકા રચવાનો) પ્રયત્ન આદર્યો છે.’ ટીકાકારના આ લખાણ ઉપરથી જણાય છે કે મૂળકાર કરતાં ટીકાકાર જુદા છે અને તેથી જ હરિભદ્રસૂરિ મહારાજના યોગબિંદુ ઉપર ટીકા રચતાં પોતાની નિર્ભજતા

પ્રારંભમાં જ તેઓથી જણાવી દે છે. જે હુરિભદ્રસુરિય મહારાજ પોતે જ આ ટીકાના રચયિતા હોત તો પોતાના અંધનો જ અર્થ રૂપ છરવામાં પોતાની નિર્ભળતા જણાવવાની જરૂર પડત નહિ.

(૨) ૧૭૯મો શ્લોક અને તેની ટીકા નીચે મુજબ છે :

અસૈયા મુલ્યરૂપા સ્યાત્ પૂર્વસેવા યથોદિતા ।

કલ્યાણાશયયોગેન શેષસ્યાન્યુપચારતઃ ॥ ૧૭૯ ॥

અસ્ય અપુનર્બંધકસ્ય ઇષા પ્રાગુક્તા મુલ્યરૂપા નિરુપચરિતા સ્યાદ્ મયેત્ પૂર્વસેવા દેવાદિપૂજારૂપા યથોદિતા યત્પ્રકારા નિરુપિતા પ્રાક્ કલ્યાણાશયયોગેન મનાઃ મુલ્યનુકુલશુભભાવસમ્બન્ધેન । શેષસ્યાપિ અપુનર્બંધકાપેક્ષવા વિલક્ષણસ્ય સકૃદ્બંધકારેઃ ઉપચારતઃ ઔપચારિકી પૂર્વસેવા સ્યાદ્યાપિ તથાવિષમભવૈરાગ્યામાવાત્ તસ્ય ।

હજ કેવિદ્ માર્ગપતિત-માર્ગામિમુલ્લાવપિ શેષશબ્દેનાદુઃ । તથ ન મુચ્યતે, અપુનર્બંધકાવસ્યાવિશેષ-રૂપત્વાત્ તથોરપુનર્બંધકપ્રદ્યોગેનૈવ ગતત્વાત્ । યતો લલિતલિલિતરાયાં માર્ગલક્ષણમિત્યમુત્તમ—

“હજ માર્ગશ્વેતવોઽવક્રગમનં મુક્તગમનનલિકાયામતુલ્યો વિશિષ્ટગુણસ્થાનાવાપ્તિપ્રમુણઃ સ્વરસવાહી ક્ષયોપશમવિશેષઃ” ઇતિ ।

તત્ર પ્રવિષ્ઠો માર્ગપતિતઃ, માર્ગપ્રવેશયોગ્યભાવાવખંડો માર્ગામિમુલ્લઃ । एवं च नैतावपुनर्बन्धकावस्थायाः परपरतरावस्थाभाजौ वस्तुमुचितौ, भगवदाज्ञावगमयोग्यतया पञ्चसूत्रकवृत्तावनयोक्तत्वात् । यथोक्तं तत्र—

“દૈર્ઘ્યં ચ માર્ગવતી સદાશ્ચ સદૈવાપુનર્બંધકાદિગમ્યા । ઐપુનર્બંધકાદયઃ કે સત્ત્વાઃ ? ઉત્કૃષ્ટા કર્મસ્થિતિ તથાપુનર્બંધકત્વેન યે ક્ષયન્તિ તે સ્વસ્વપુનર્બંધકાઃ । આદિશબ્દાદ્ માર્ગપતિત-માર્ગામિમુલ્લાદયઃ પરિગુહ્યન્તે દટ્પાનિશ્ચાલોચનાદિગમ્યલિંગ્લાઃ । एतद्वन्धेयम्, न संमतराभिनन्दिगम्या ” ઇતિ । સંમતરાભિનન્દિનશ્ચાપુનર્બંધક-પ્રાગવસ્થામાજો જીવા ઇતિ ।

આવી ડોષમ્યાન્યુપચારતઃ આ મૂળમાં શેષ શબ્દથી કયા અર્થ લેવો એ વિષે ટીકાકારે જે લખ્યું છે તે ખાસ ધ્યાન એવી દે છે. શેષ શબ્દથી સકૃદ્બંધકારિ લેવા, પણ માર્ગપતિત કે માર્ગામિમુલ્લ નહિ, એવો ટીકાકારનો અભિપ્રાય છે, તથાદે બીજા કેટલાકનો અભિપ્રાય એવો છે કે શેષ શબ્દથી માર્ગપતિત તથા માર્ગામિમુલ્લ પણ લેવા. ટીકાકારે બીજાના અભિપ્રાયનું ખંડન કરીને પોતાના અભિપ્રાયનું સમર્થન કરવા ખાસ પ્રયત્ન ટીકામાં કર્યો છે. દને વેને હુરિભદ્રસુરિ મહારાજ પોતે જ ખરેખર ટીકાકાર હોત તો પોતે જાહેરા શેષ શબ્દનો અર્થ કયા છે એ પ્રશ્ન ઉપરિચ્છેદ થવાનો અવકાશ જ ન આવત. ધોળગિરિનું ટીકાકાર હુરિભદ્રસુરિ મહારાજથી શુદ્ધ છે માટે જ તેમની સાથે એ પ્રશ્ન ઉપરિચ્છેદ થયો છે અને તેથી જ

૧ લલિતલિલિતરાયાં ‘અગ્રધાતુ’ની ટીકામાં આ પાઠ છે.

૨ અપુનર્બંધકનું સ્વરૂપ ધોળગિરિની ૧૩મી ગાથામાં હુરિભદ્રસુરિ મહારાજે જણાવ્યું છે તેમ જ જગવાનની આશા કથા કથા છવોને કેવી કેવી રીતે પ્રાપ્ત થાય છે આ સંબંધમાં ઉપરેશવરની ગાથા ૨૫૨ થી ૨૬૨ સુધીની ગાથાઓ પણ ટીકા સાથે ધ્યાનમાં લેવા એવી છે.

૩ પંચસૂત્રના પાંચમા સૂત્રની મુદ્રિમાં આ પાઠ છે.

૪ હરનભિપ્રિત પ્રતિબોને આપારે શુદ્ધ કરેલા અને તપસ્વિ પ્રવર પૂજ્યપાઠ પ-ચાસઠ શ્રી કાંતિવિજયજી ગણિચે નોંધેલાં પારોવાશા ધોળગિરિટીકાના પુસ્તકને આપારે આ પાઠ આદ્યો આપ્યો છે. પરંતુ ધોળગિરિટીકાના બેવડાં પ્રકાશકસભાવા તેમ જ બેવડાં પ્રકાશકસભાના પ્રકાશનથી અપુનર્બંધકાદયો યે સત્ત્વા ઉત્કૃષ્ટાં કર્મસ્થિતિં તથાપુનર્બંધકત્વેન ક્ષયન્તિ તે સ્વસ્વપુનર્બંધકાઃ એવો પાઠ છે.

પંચસૂત્રવ્રતિમાં આ જ પાઠ અપુનર્બંધકાદયો યે સત્ત્વા ઉત્કૃષ્ટાં કર્મસ્થિતિં તથાપુનર્બંધકત્વેન યે ક્ષયન્તિ તે સ્વસ્વપુનર્બંધકાઃ એ પ્રમાણે છે.

બીજા કોઈ દીકારા અથવા તો ધૌધિક વ્યાખ્યાકારના અભિપ્રાયની નોંધ લઈને તેનું ખંડન કરીને સ્વઅભિપ્રાયનું સમર્થન કરવાનો તેમણે પ્રયત્ન કર્યો છે.

વળી સ્વમનનું સમર્થન કરવા માટે હાલિતવિરતના તથા પંચસત્યકથાને કે જે બંને હુરિભદ્રસૂરિ મહારાજની જ કૃતિ છે તેનો આધાર લઈને શોષ શબ્દનો અર્થ નકકી કરવા દીકારાને પ્રયત્ન કર્યો છે. જે ખરેખર હુરિભદ્રસૂરિ મહારાજ પોતે જ આ દીકારા હોય તો પોતાના અભિપ્રાયની સિદ્ધિને માટે પોતાના જ અન્ય ગ્રંથોમાં લખેલા લખાણને પ્રમાણ તરીકે રજૂ કરવાનો એ અહીં પ્રયત્ન કરે જ નહિ.

એટલે આ ૧૭૯મા શ્લોકની દીકાથી એ વાત સ્પષ્ટ દેખાઈ આવે છે કે દીકારાને ‘હુરિભદ્રસૂરિ મહારાજને શોષ શબ્દનો કયો અર્થ અભિપ્રેત હશે’ એ નક્કી કરવા માટે હુરિભદ્રસૂરિ મહારાજના બીજા ગ્રંથોનો આધાર લઈને બીજાઓના અભિપ્રાયનું ખંડન કરીને સ્વઅભિપ્રાયનું સમર્થન કર્યું છે. આથી નિશ્ચિત જણાય છે કે મળકાર તથા દીકારા બંને પરસ્પર વૃદ્ધ છે.

(૩) યોગબિદ્માં ૪૩૮થી ૪૪૨ સુધી ત્રીયે મુળમ શ્લોકો છે :

एव च तत्त्वतोऽसारे यदुक्तं मतिशालिना ।

इह व्यक्तिकरे किञ्चिच्चानुदया सुभाषितम् ॥ ૪૩૮ ॥

જાનવાન મૃમ્યતે કશ્ચિત્ તદુક્તમતિપત્તયે ।

અજોષદેશકરણે વિપ્રલમ્ભનશકિમિઃ ॥ ૪૩૯ ॥

તસ્માદનુદ્યનગતં જ્ઞાનમસ્ય વિચાર્યતામ્ ।

કીટસંલ્ઘાપરિજ્ઞાનં તસ્ય નઃ ક્ષોપયુજ્યતે ॥ ૪૪૦ ॥

દેવોપાદેયતત્ત્વસ્ય સામ્યુપાયસ્ય વેદકઃ ।

યઃ પ્રમાણમસાવિદ્યો ન નુ સર્વસ્ય વેદકઃ ॥ ૪૪૧ ॥

દૂરં પચ્ચનુ વા મા વા તત્ત્વમિદં નુ પચ્ચનુ ।

પ્રમાણં દૂરદર્શીં ચેદેત યજ્ઞાનુવાસમે ॥ ૪૪૨ ॥

અહીં ૪૩૮થી ૪૪૨ સુધીના શ્લોકોમાં હુરિભદ્રસૂરિ મહારાજને પ્રસિદ્ધ બૌદ્ધ તાકિક ધર્મધાર્મિકો મન રજૂ કર્યો છે. ધર્મધાર્મિકો કહેવું એમ છે કે ‘અમારે મોક્ષ માટે તત્ત્વદર્શીની જરૂર છે. એ સર્વજ્ઞ હોય કે ન હોય એ સાથે અમારે કોઈ નિરપત નથી.’ સામાન્ય રીતે બૌદ્ધો સર્વજ્ઞને માનનારા છે. છતાં ધર્મધાર્મિકોએ એ વાત ઉપર ભાર ન મૂકતાં છુદ્ધતા તત્ત્વદર્શિપણા ઉપર જ ભાર મૂક્યો છે. પ્રમાણધાર્મિકની ચાર કારિકાઓમાં ધર્મધાર્મિકો પોતાનો આ મત દર્શાવ્યો છે. આ જ ચાર કારિકાઓ હુરિભદ્રસૂરિ મહારાજને અહીં ઉદ્ધૃત કરેલી છે. છતાં દીકારાને આ ચાર કારિકાઓમાં સર્વજ્ઞવિરોધી વાદનું પ્રતિપાદન હોવાથી આને મીમાંસકનો મત માની લઈને યદુક્તં મતિશાલિના આ ૪૩૮મા શ્લોકના અંશની વ્યાખ્યા કરતાં યદુક્તં મતિશાલિના કુમારિલેખ આ પ્રમાણે વ્યાખ્યા કરી છે. આ ચાર કારિકાઓની વ્યાખ્યા પણ મીમાંસક મતને અનુસરીને કરી છે. તેમ જ ૪૪૪મા શ્લોકની અવતરણિકામાં પણ કલ્પ મીમાંસકમતમપાકૃત્ય સાલ્ક્યમતનિરાકરણયાહ એમ યોગબિદ્ધના દીકારાને લખ્યું છે. દક્રીકતામાં આ બૌદ્ધોનો મત છે, કારિકાઓ પણ બૌદ્ધોની છે, તેની વ્યાખ્યા પણ બૌદ્ધ મત અનુસારે કરવાની છે. છતાં દીકારાને આને મીમાંસકનો મત માની લઈને મીમાંસકોના પ્રસિદ્ધ અગ્રણી સર્વજ્ઞતાવિરોધી કુમારિલેખના નામે ચાર કારિકાઓને કલ્પનાથી ચણવી લીધી છે. જે હુરિભદ્રસૂરિ મહારાજ પોતે જ આ દીકરાના રચયિતા હોત તો આ પ્રસિદ્ધ દક્રીકત વિષે આમ બળવા પામત નહિ.

(૪) યોગમિદુનો છેલ્લો શ્લોક નીચે મુજબ છે :

સમુદ્ભૂત્યર્થિતં પુણ્યં યદેનં શ્રમયોગતઃ ।

મવાન્યવિરહાત્ તેન જનઃ સ્તાદ્ યોગલોચનઃ ॥ ૫૨૭ ॥

આની દીકામાં દીકાકાર જણાવે છે કે વિરહ્ હિતિ ચ મગતઃ શ્રીહરિમદ્સુરેઃ સ્વપ્રકરણાદ્વ્યુત્ક્રમયોતક હિતિ । હવે આ દીકા ખરેખર જે રસોપત્ત સોય તો હરિભદ્રસુરિ મહારાજ પોતાને માટે ‘ભગવાન્ હરિભદ્રસુરિ’ એવો ઉદ્દેશ્ય કરે જ નહિ. આદી ‘ભગવાન્ હરિભદ્રસુરિ’ એવો દીકામાં ઉદ્દેશ્ય હોવાથી દીવા જેવું રપટ છે કે, ‘યોગમિદુ મૂળના કર્તા હરિભદ્રસુરિજી મહારાજ છે, જ્યારે એના દીકાકાર કોઈ બીજી વ્યક્તિ છે.’

આ ઉપરાંત આ દીકાનું સૂક્ષ્મદષ્ટિએ અવલોકન કરવાથી બીજા પણ એવા આધારો મળવાનો સંભવ છે કે જે ઉપર જણાવેલ દરીકાતનું સમર્થન કરે.

આ દીકાકારે દીકામાં કોઈપણ સ્થળે પોતાના ગુર્યાદિકના નામનો નિર્દેશ કરેલો ન હોવાથી એમનું શુ નામ હતું, તેમની ગુરુપરંપરા કઈ હતી તેમ જ તેઓ કયા સમયમાં વિદ્યમાન હતા એ કંઈ પણ જાણી શકાતું નથી. દીકામાં ઉદ્ભૂત કરેલા અનેક પાદોના મૂળસ્થાનોની ગવેષણા કરવાથી સંભવ છે કે તેમના સત્તાસમય વિષે કંઈક કદપના કરવાનું સાધન મળી આવે.

વિદ્વાનો આ વિષે વિશેષ ગવેષણા કરશે એવી અભિલાષાથી આ લેખ સમાપ્ત કરું છું.

વિ. સં. ૨૦૨૧, આવણસુદિ ૫  
માંડવી (૩૨૭)

પૂજ્યપાદગુરુદેવમુનિરાજશ્રીભુવનવિજયાન્તેવાસી  
મુનિ જંબૂવિજય



## સિદ્ધરાજ જયસિંહ અને કુમારપાલનો પ્રજાચક્ષુ રાજકવિ શ્રીપાલ

ભોગીલાલ જાં સાંડેસરા

દુસિધી સનની દસમીથી તેરમી સદી સુધી અણ્ણલિલવાઃ પાટણના રાજ્ય કરનાર ગુજરાતના ઔચુક્રમ રાજાઓમાં સિદ્ધરાજ જયસિંહ(ઈ.સ. ૧૦૬૪-૧૧૪૩)ને લોકો સૌથી વધુ યાદ કરે છે. દહ પણ લોકસાહિત્યમાં અને લોકનાટ્ય અર્થાત્ ભવાઈમાં તે જીવંત છે. વિક્રમ અને ભોજની જેમ સિદ્ધરાજ પણ જાણે દંતકથાનું પાત્ર બની ગયો છે. એનો દરબાર ભારતના સર્વ પ્રદેશોના વિદ્વાનોનું મિલનસ્થાન બન્યો હતો. સિદ્ધરાજના સુપ્રસિદ્ધ મનીષીઓમાં ‘કલિકાલસ્વર્ણ’ હેમચન્દ્ર મુખ્ય હતા, જેમણે તત્કાલીન ભારતમાં બંગાળી વિદ્વાની સર્વ શાખાઓમાં આધારબૃત્ત ગ્રન્થો રચેલા છે. હેમચન્દ્ર એક જૈન આચાર્ય હતા અને એમની આસપાસ એમના પોતાના વિદ્વાન શિષ્યોનું એક વર્ગુળ હતું. સિદ્ધરાજના દરબારના બીજા કવિપંડિતોમાં તેનો પ્રજાચક્ષુ રાજકવિ શ્રીપાલ મુખ્ય હતાં. વિજયપાલકૃત ‘દ્રોપદીરવંચર નાટક’ની (ભાવનગર, ૧૯૧૮) હિન્દી પ્રસ્તાવનામાં આચાર્ય ગિરનવિજયજીએ અને હેમચન્દ્રકૃત ‘કાવ્યાનુશાસન’ની (મુબઈ, ૧૯૩૮) અંગ્રેજી પ્રસ્તાવનામાં (૪૦ ૨૫૫-૨૬૧) પ્રો. રસિકલાલ ડો. પરીખ શ્રીપાલ કવિના જીવન અને કાર્ય વિષે નિરૂપણ કર્યું છે. વિશેષ ઉત્કૃષ્ટ અને સાહિત્યિક સામગ્રીની શોધ અને પ્રકાશનને પરિણામે શ્રીપાલ વિષે કેટલીક વધુ માહિતી જાણવામાં આવી છે. પ્રાપ્ત સામગ્રીને આધારે શ્રીપાલના જીવન અને કૃતિઓનો સંક્ષિપ્ત પરિચય આપવાનો આ નિબંધનો પ્રયત્ન છે.

### શ્રીપાલનો કૌટુંબિક વૃત્તાન્ત

શ્રીપાલના જીવન અને કાર્ય વિષે નિમ્નનાં સાધનોમાંથી માહિતી મળે છે : (૧) મધ્યકાલીન ગુજરાતના ઐતિહાસિક સંસ્કૃત ગ્રંથોમાંથી, (૨) સિદ્ધરાજ જયસિંહના દરબારમાં સ્વેતાંબર આચાર્ય વાદી દેવસુરિ અને દિગંબર આચાર્ય કુમુદચંદ્ર વચ્ચે થયેલા વાદવિવાદનું નિરૂપણ કરતા યશશ્રદ્ધકૃત સમકાલીન સંસ્કૃત નાટક ‘મુદ્રિતકુમુદચન્દ્રપ્રકરણ’માંથી, (૩) પ્રજાચન્દ્રસંસ્કૃત ‘પ્રભાવકચરિત’- (ઈ.સ. ૧૨૭૮)ના છેલ્લા ‘હેમચન્દ્રચરિત’માંથી, અને (૪) શ્રીપાલની પોતાની ઉપલબ્ધ કૃતિઓમાંથી.



ગુજરાત અને રાજસ્થાનના ઇતિહાસમાં શૌર્ય, રાજનીતિશાસ્ત્ર અને વેપારી કુનેઠ માટે પ્રસિદ્ધ પ્રાચ્ય (પોરવાડ) ગાતિના એક જૈન કુટુંબમાં શ્રીપાલ જન્મ્યો હતો. ગુજરાતના ચૌહાણ રાજ્ય સીમદેવ પહેલાના મંત્રી વિમલશાહે આણુ ઉપર વિ. સં. ૧૦૮૮ (ઈ. સં. ૧૦૩૨)માં બાંધેલા પ્રસિદ્ધ જૈન મંદિર વિમલ-વસનિના સભામંડપમાં શ્રીપાલની મૂર્તિ છે. એ મૂર્તિ નીચેના ખંડિત શિલાલેખમાંથી<sup>૧</sup> જાણવા મળે છે કે શ્રીપાલના પિતાનું નામ લક્ષ્મણ હતું. શ્રી જિનવિજયનું અનુમાન સમુચિત છે કે શ્રીપાલ ઘણું કરીને વિમલશાહનો અથવા તેના કોઈ કુટુંબીનો વંશજ હશે.<sup>૨</sup>

સાહિત્યિક સાધનોમાંના અનેક ઉલ્લેખો ઉપરથી જણાય છે કે શ્રીપાલ અંધ હતો. એના અંધત્વના કારણ વિશે અથવા એ ક્યારે અંધ થયો હશે એ વિશે કંઈ જાણવામાં આવ્યું નથી. તેણે વિદ્યાભ્યાસ કર્યા અને ક્યારે કશું એ પણ અજાન છે. પરંતુ શ્રીપાલ એક નિપુણ કવિ અને કૃતપરિશ્રમ વ્યુત્પન્ન વિદ્વાન હતો એ વિશે કશી શંકા નથી. પ્રખ્યાતોમાં એને ‘કવિચક્રવર્તિન’, ‘કવિકુળર’ અને ‘મહાકવિ’ તરીકે વર્ણવ્યો છે અને ‘મુદ્રિતક્રમુદયન્દ્રપ્રકરણ’માં એને ‘કવિરાજ’ બિરુદ આપ્યું છે. જદ્વાલચૂકૃત ‘સક્રિત-મુક્તાવસિ’ અને શાર્દૂલપદ્ધત ‘શાર્દૂલપદ્ધતિ’ જેવા સુભાષિતસંગ્રહો શ્રીપાલની સક્રિતઓ ઉદ્ધૃત કરતાં ‘શ્રીપાલ કવિરાજ’ તરીકે એનો નિર્દેશ કરે છે. પ્રખ્યાતોમાં ‘પદ્માપાકવિચક્રવર્તિ’ તરીકે શ્રીપાલનો ઉલ્લેખ છે.<sup>૩</sup> જે બતાવે છે કે તેણે ૭ પ્રાકૃત ભાષાઓમાં પણ કવિતા કરી હોવી જોઈએ. અનેક સમ-કાલીન કવિઓ પોતાની કવિતા સુધરાવવા માટે શ્રીપાલ પાસે આવતા. બુદ્ધગમચના અગ્નિદેવસુરિના શિષ્ય હેમચન્દ્રસુરિના ‘નાભેયનમિકાન્થ’ અથવા ‘દ્વિસંધાનકાન્થ’નું સંશોધન શ્રીપાલે કર્યું હતું.

શ્રીપાલ એ રાજ્ય સિદ્ધરાજ જયસિંહનો નિકટવર્તી મુહૂર હતો. વડનગર પ્રસરિતના છેલ્લા શ્લોકમાં શ્રીપાલે પોતાને શ્રીસિદ્ધરાજપ્રતિપલ્લભ્યુઃ (‘જેને સિદ્ધરાજે પોતાના ભાઈ તરીકે સ્વીકાર્યો છે એવા’) કહ્યા છે. ‘મુદ્રિતક્રમુદયન્દ્રપ્રકરણ’માં (૫૦ ૩૯) શ્રીપાલને શ્રીસિદ્ધભૂષાભાલમિત્રમ્ (‘સિદ્ધરાજનો ખાત્રમિત્ર’) કહેવામાં આવ્યો છે. સોમપ્રભસુરિકૃત ‘કુમારપાલપ્રતિપોષ’ અને ‘સુમતિનાથચરિત્ર’ જેવા લગભગ સમકાલીન ગ્રંથો નોંધે છે કે રાજ્ય સિદ્ધરાજ શ્રીપાલને ‘ભાઈ!’ કહીને બોલાવતો હતો. આ નિર્દેશને ‘પ્રભાવકચરિત્ર’ના છેલ્લા ‘હેમચન્દ્રસુરિચરિત્ર’માંથી અનુમોદન મળે છે; એમાં સિદ્ધરાજ અને શ્રીપાલની નિકટના વિસ્તારથી વર્ણવી છે અને થોડાક સમય માટે અણહિલવાડમાં આવીને રહેલા ભાગવત સંપ્રદાયના આચાર્ય દેવબોધ અથવા દેવબોધિના સંપર્કમાં તેઓ બંને કેવી રીતે આવ્યા એ પણ એમાં વર્ણવ્યું છે. એ તથ્ય વિશિષ્ટ વ્યક્તિઓના સંબંધ અને સ્પર્ધાના ‘પ્રભાવકચરિત્ર’માં અપાયેલા જ્ઞાનના રસપ્રદ સારોહાર માટે તથા એ જ્ઞાનના જૈનિદ્ધાસિક સમાલોચના માટે વાચકને ‘કાન્થાનુશાસન’ની પ્રો. રસિકલાલ છો. પરીખની પ્રસ્તાવનાનાં ઉપયુક્ત પૃષ્ઠોને બાંધેલ છે.

૧ જિનવિજયજી, ‘પ્રાચીન જૈન લેખસંગ્રહ’, ભાગ ૨ (ભાવનગર, ૧૯૨૧), નં. ૨૭૧.

૨ જિનવિજયજી, ‘શ્રીપરીત્વચર નાટક’, પ્રસ્તાવના, પૃ. ૨૧-૨૨.

૩ ‘મુદ્રિતક્રમુદયન્દ્રપ્રકરણ’ આ બીજી ઐતિહાસિક વ્યક્તિઓ સાથે શ્રીપાલ પણ એક પાંચ તરીકે આવે છે. એમાં દેવસુરિના ૧૫૨સાચનનું નેમાંજલિ થડે પોતે પાન કરી શકતો નથી એ પોતાના દુર્ભાગ્યનો શ્રીપાલ શોક કરે છે (એક ૪, શ્લોક ૧૫); દેવસુરિ એને આશ્વાસન આપે છે કે ‘કવીશ્વર’ પૂર્વે કરેલાં અસુકૃતોના પરિપાકનો પ્રતિકાર કરી શકતો નથી. પરંતુ ભગવતી ભારતીએ વિલોકનું આકલન કરવામાં કુશળ સારસ્વતયક્ષનું વિતરણ કરીને તમારા ઉપર કુરુણ કરી છે. ભાગવત સપ્રદાયના આચાર્ય દેવબોધે કરેલી શ્રીપાલની નિન્દાનો એક શ્લોક ‘પ્રભાવકચરિત્ર’માં (સિંધી જૈન પ્રત્યખાલા, ગ્રં. ૧૩, પૃ. ૧૬૦) દર્શિત છે, તેમાં પણ શ્રીપાલના અંધત્વનો નિર્દેશ છે—

શુભઃ કવિત્વમાપન્ન યદાક્ષિકિલ્બેડપિ સન્ ।

ચક્ષુર્દેવચિહ્નોત્તય યુક્તા તે કવિરાજિતા ॥

૪ ‘ગુજરાતપ્રખ્યાતસંગ્રહ’, પૃ. ૪૩; ‘કુમારપાલચરિતસંગ્રહ’, પૃ. ૧૦૬.

શ્રીપાલ સિદ્ધરાજ કરતાં લાંબું જીવ્યો હતો અને એના ઉત્તરાધિકારી કુમારપાલનો પણ રાજકવિ બન્યો હતો. સિદ્ધરાજના અવસાન પછી નવ વર્ષે વિ. સં. ૧૨૦૮ (ઈ. સં. ૧૧૫૨)માં, કુમારપાલે બંધાવેલા વડનગરના કિલ્લાની પ્રશસ્તિ તેણે રચી હતી. કુમારપાલની એક શત્રુંગ્ગ-ચાત્રામાં પણ શ્રીપાલ તેની સાથે હતો.<sup>૫</sup>

શ્રીપાલનો પુત્ર સિદ્ધપાલ નામે હતો. 'પુરાનપ્રગ્ન-પ્રસંગ' અને 'કુમારપાલપ્રગ્ન-પ' માં એને કવિઓ અને દાનાઓમાં શ્રેષ્ઠ (કવીના દાનુર્ણા ધુર્ધઃ) કહ્યો છે. સિદ્ધપાલની કોઈ અવિકલ સર્ગંગ સાહિત્યરચના પ્રાપ્ત થઈ નથી, પણ એણે રચેલા કેટલાક પ્રલોકો 'પ્રગ્ન-પ્રકોશ'માં ઉદ્ધૃત થયેલા છે.<sup>૬</sup> સિદ્ધપાલનાં કેટલાંક સંસ્કૃત તેમ જ પ્રાકૃત પદ્યો સોમપ્રભસરિના 'કુમારપાલપ્રતિબોધ'માં પણ દાંડેલાં છે. અહીં એ વાતનો પણ ઉલ્લેખ કરવો જોઈએ કે સોમપ્રભસરિએ આ પ્રાકૃત ગ્રન્થ વિ. સં. ૧૨૪૧ (ઈ. સં. ૧૧૮૫)માં પાટણમાં સિદ્ધપાલે આર્થિક વસતિ અથવા ઉપાશ્રયમાં રહીને પૂર્ણ કર્યો હતો. પ્રગ્ન-પો કહે છે કે સિદ્ધપાલ એ રાજા કુમારપાલનો પ્રીતિપાત્ર હતો.

સિદ્ધપાલનો પુત્ર વિજયપાલ નામે હતો. વિજયપાલ એક વિદ્વાન અને નાટકકાર હતો. તેણે રચેલું સંસ્કૃત નાટક 'દ્રોપદીયવંચર' રાજા બીમદેવ બીજાની આજ્ઞાથી, પાટણમાં, મલરાજે બાંધેલા ત્રિપુરુપ-પ્રાસાદમાં ભજવાયું હતું. આમ સત્તન ત્રણ પેઢી મુખી કવિત્વપરંપરા આગ્રુ રહી હોય એવી ઘટનાઓ સાહિત્યના ઇતિહાસમાં અદ્યુ વિરલ છે.

### શ્રીપાલની સાહિત્યકૃતિઓ

શ્રીપાલની સાહિત્યકૃતિઓનું હવે વિદ્યાવલોકન કરીએ. જાણવામાં આવેલી તેની તમામ કૃતિઓને નીચે પ્રમાણે વર્ગીકૃત શ્રેણી : (૧) માત્ર સાહિત્યિક ઉદ્દેશો દ્વારા જાત કૃતિઓ, (૨) ખર્ચિત ૨૧૩૭૭ ઉપલબ્ધ કૃતિઓ, (૩) અખંડ ઉપલબ્ધ કૃતિઓ.

૧. 'પ્રભાવકચરિત' (પૃ. ૧૬૦) અનુસાર, શ્રીપાલે 'વૈરોચનપરાજય' નામે એક 'મહાપ્રગ્ન-પ' રચ્યો હતો. આ કૃતિ અત્યંત મળતી નથી, તેથી એના સાહિત્યવડપ અથવા એના નિરૂપિત વિષય પરંતુ કેઈ કહેવું મુશ્કેલ છે. વિરોચનના પુત્ર અભિરામનને—વૈરોચનને—વામનરૂપધારી વિષ્ણુએ પાનાળમાં ચાંપ્યો એ પૌરાણિક કથાપ્રસંગ એમાં કોઈ પ્રકારે નિરૂપણ કરાવિત હોય. વડનગર પ્રશસ્તિને અને શ્રીપાલે પોતાને ઇલાહનિબલ્લમહાપ્રનવઃ ( જાણે એક દિવસમાં મહાપ્રગ્ન-પ રચ્યો છે એવો ) કહ્યો છે, આ રીતે ઉલ્લેખિત 'મહાપ્રગ્ન-પ' એ ઉપયુક્ત 'વૈરોચનપરાજય' હોય એ અસંભવિત નથી. સિદ્ધપુરમાં મલરાજે બંધાવેલ રુદ્રમદાલયનો જીર્ણોદ્ધાર સિદ્ધરાજે કરાવ્યો હતો; એની પ્રશસ્તિ શ્રીપાલે રચી હોવાનો ઉલ્લેખ 'પ્રભાવકચરિત'માં છે. આ પ્રશસ્તિ કાંતરેલી શિલા રુદ્રમદાલયમાં કાંઈ મોખરાના સ્થાને ઘડવામાં આવી હશે; પરંતુ કેટલીક સદીઓ થયાં રુદ્રમદાલય ખંડેર સ્થિતિમાં છે અને તેની શ્રીપાલ-રચિત પ્રશસ્તિ પણ નાશ પામી ગયું છે.

૨. શ્રીપાલની બીજી કાવ્યકૃતિના—રાજા સિદ્ધરાજે અભ્યુદિલવાઃ પાટણમાં બાંધેલા સદસ્સભિગ સરોવરની તેણે રચેલી પ્રશસ્તિના— થોડાક અંશો જ આજ સુધી સચવાઈ રહ્યા છે.<sup>૭</sup> સિદ્ધરાજના માલશિવિજયના સ્મારક રૂપે આરસના એક કાર્તિરત્ન એ સરોવરને કિનારે કામો કરવામાં આવ્યો હતો, અને શિલાપટ્ટિકાઓ ઉપર કોતરવામાં આવેલી એ પ્રશસ્તિ કાર્તિરત્ન ઉપર મુકવામાં આવી હતી.

૫ એ જ, પૃ. ૪૩, એ જ, પૃ. ૧૦૬.

૬ 'પ્રગ્ન-પ્રકોશ' (સિધ્ધા જૈન ગ્રન્થમાલા, ગ્રન્થ ૬), પૃ. ૪૮.

૭ આ સરોવરના ભવ્ય અવશેષો જૂનાપૂર્વે વડોદરા રાજ્યના આદિચોલોજી ખાતાએ ખોદી કાઢેલા છે.

ગુજરાતના ઇતિહાસ અને સંસ્કૃતિના નામાંકિત વિદ્વાન ૨૧૦ રામલાલ મોદીએ પાટણના વીજળકુવા મહોદ્દાના એક નાના શિવમંદિરની ભીંતમાં ચોંટાડેલો આ પ્રશસ્તિનો એક ટુકડો ખોળી કાઢ્યો હતો, અને તે પ્રગટ કર્યો હતો.<sup>૮</sup> આ રીતે મહેલી પ્રશસ્તિની એકમાત્ર શિલાપટ્ટિકામાં જે નવ ખંડિત પંક્તિઓ કોનરેશી મળી છે એમાં પ્રશસ્તિકાવ્યનો એક પણ શ્લોક અખંડ રૂપે મળતો નથી. આ રીતે ખંડિત રૂપે મળતા શ્લોકોને અંતે ૭૧, ૭૭, ૮૭ અને ૯૦ એટલા શ્લોકોકો વાંચી શકાય છે; એ ઉપરથી અનુમાન થાય છે કે ગુજરાતની સાંસ્કૃતિક પરંપરામાં અમર અનેલ સિદ્ધસરનું આદ્ય વર્ણવતા એ પ્રશસ્તિકાવ્યમાં આશરે ૧૦૦ શ્લોકો હશે. કદાચ ૧૦૮ શ્લોકો હોય એમ પણ બને. ‘પ્રભાવકચરિત’ (૫૦ ૧૬૦)મા આ પ્રશસ્તિને ‘દુર્લભસરોજ’ની પ્રશસ્તિ કહી છે. સદસલિંગનું પાંધકામ સિદ્ધરાજના એક પૂર્વજ દુર્લભરાજે શરૂ કર્યું હતું, અને તેથી તે દુર્લભ સરોવર તરીકે પણ ઓળખાતું હતું.

‘પ્રત્યખિન્તામણિ’ (૬૦ સં ૧૩૦૫)ના કર્તા મેરુતુગસરિ લખે છે કે સદસલિંગ સરોવરની શ્રીપાલની પ્રશસ્તિ રચાઈ અને પટ્ટિકા ઉપર કોતરાઈ એટલે તેના શોધન માટે સિદ્ધરાજે સર્વ દર્શીનોના વિદ્વાનોને નિમંત્ર્યા હતા.<sup>૯</sup> આ સદર્શમાં મૂલ પ્રશસ્તિમાંથી નીચેના બે શ્લોકો મેરુતુગ ટાંકે છે. ઉપયુક્ત શ્લોકટુકડાઓ અને આ બે શ્લોકો<sup>૧૦</sup> એટલા જ અંશો સદસલિંગ સરોવરની સુદૈર્ઘ્ય પ્રશસ્તિમાંથી અત્યારે નો ઉપલબ્ધ છે—

ન માનસે માયતિ માનસં મે પમ્પા ન સમ્પાદયતિ પ્રસાદમ્ ।

અચ્છોદમચ્છોદકમપ્પસારં સરોવરે રાજતિ સિદ્ધમર્તુઃ ॥

કોરોનાપિ યુતં દલૈષ્વપિતં નોચ્છેત્તુમેતત્ ધમ્

સ્વસ્થાપિ સ્પુટકઞ્ચત્કચતિકરં પુરુષં વ ધસે નહિ ।

एकोऽप्येव करोति कोटरहितो निष्कण्टकं भूतलं

મલૈવં કમલ્ય વિહાય કમલં યસ્થાપિમાશ્ચિભિચત્ ॥

૩. શ્રીપાલની બે કૃતિઓ સાહ્યના ઉપલબ્ધ છે : રાજ કુમારપાલે સં ૧૨૦૮ (ઈ. સં ૧૧૫૨)માં ગાંધિયા વાનગરના કિલ્લાની પ્રશસ્તિ<sup>૧૧</sup> અને ચોવીસ તીર્થકરોની સ્તુતિ કરતું. ૨૬ શ્લોકનું ‘ચતુર્વિંશતિ ગિતસ્તુતિ’ કાવ્ય<sup>૧૨</sup>.

વાનગર પ્રશસ્તિ, જેને ‘પ્રાચીન લેખમાલા’ના સપાંકોએ ‘વાનગરપ્રાકારપ્રશસ્તિ’ એવું નામ આપ્યું છે તે ૩૦ શ્લોકનું અલંકારપ્રચુર કાવ્ય છે, અને સંસ્કૃત કવિ તરીકેની શ્રીપાલની નિપુણતાનું પર્ચાઇ પ્રમાણ તે રજૂ કરે છે. ચોયુક્ત યુગમાં વાનગરનું કોઈ ખાસ રાજકીય મહત્વ નહોતું; પરંપર તો એ વિદ્વાન પ્રાજ્ઞાણીનું નગર હતું, જેમને રાજા તેમ જ પ્રજા હંમેશાં માન આપતાં. “આ નગરના દિગ્ગજનો યજ્ઞ

૮ સાનમી અખિલ ભારતીય પ્રાચ્યવિદ્યા પરિષદનો અહેવાલ, જાકોદરા, ૧૯૩૩, ૫૦ ૧૪૬-૫૨, ૨૧૦ રામલાલ મોદીનો નિબંધ ‘એ રેમ્પેન્ડ ઓફ ધી ઈન્ડિયન ઇન્સક્રિપ્શન ઓફ સિદ્ધરાજ જયસિંહ’. આ નિબંધના ગુજરાતી અનુવાદ માટે જુઓ ‘૨૧૦ રામલાલ ચુનીલાલ મોદી લેખસંગ્રહ’ (પાટણ. ૧૯૫૩), ૫૦ ૬૨-૧૦૦ માં ‘સિદ્ધરાજના ઈન્ડિયનના લેખનો એક અંશ’.

૯ ‘પ્રત્યખિન્તામણિ’ (સિંધી ગ્રન્થમાલા, ૪-૧ ૧), ૫૦ ૧૩-૧૪.

૧૦ આ બે શ્લોકોમાંનો ન માનસે એ શ્લોક વરુણપાલના મિત્ર સોમેશ્વરકૃત ‘કીર્તિકોમુદી’મા (સર્ગ ૧, શ્લોક ૭૮) સદસલિંગના વર્ણનપ્રસંગમાં મળે છે. સોમેશ્વરે શ્રીપાલની પ્રશસ્તિમાંથી તે લીધો જણાય છે.

૧૧ ‘એપિગ્રાફિયા ઇન્ડિકા’, ૪-૧ ૧, ૫૦ ૨૬૩ અને આખખનાં પૂરોમાં આ પ્રશસ્તિ ‘કપાઈ’ છે, જ્યાં ‘પ્રાચીન લેખમાલા’, ભાગ ૧, અંખઈ, ૧૮૬૨, બિરલસંકર આચાર્ય, ‘ગુજરાતના ઐતિહાસિક લેખો’, ભાગ ૨, ૫૦ ૩૮-૪૭, એમાં પણ તે મુદ્રિત છે.

૧૨ મુદ્રિત : ‘જેન સોનસ-કોઈ’ (સંપાદક : મુનિ ચતુરવિજય), ભાગ ૧, ૫૦ ૧૨૧-૧૨૩.

વડે હેવોનું પણ પરિચાલ્ય કરે છે તથા શાન્તિક અને પૌષ્ટિક કર્મો વડે જીવ અને રાજ્યની પણ રક્ષા કરે છે; છતાં એમના તીવ્ર તપને બાધા ન થાય એ હેતુથી આ વિપ્રપુરના રક્ષણ માટે રાજ્યએ ભક્તિપૂર્વક વપ્ર-કોટ કરાવ્યો” (શ્લોક ૨૩), એમ પ્રશસ્તિમાં કહ્યું છે. મુલરાજ પહેલાથી માંડી કુમારપાલ સુધીના ચૌલુક્ય રાજ્યઓનો સંક્ષિપ્ત જ્ઞાતાન પ્રશસ્તિ આપે છે; જોકે બીજા સાધનોમાંથી મળતી ન હોય એવી કોઈ વિશેષ ઐતિહાસિક માહિતી એમાંથી મળતી નથી. આનુપૂર્વીની દૃષ્ટિએ જોઈએ તો, વડનગર પ્રશસ્તિ એવી સર્વપ્રથમ ઐતિહાસિક કૃતિ છે, જેમાં ચૌલુક્યો પહેલાં પાટણ ઉપર રાજ્ય કરનાર આપોલકટ અથવા આવડા વંશનો ઉલ્લેખ આવે છે. સં. ૮૦૨(ઈ. સં. ૭૪૬)માં વડરાજ આવડાએ પાટણ વસાવ્યા પછી ચાર શતાબ્દી કરતાં પણ વધુ સમય બાદ યુજરાતનાં ઐતિહાસિક સાધનોમાં આવડાઓનો આ પહેલો ઉલ્લેખ મળે એ આશ્ચર્યજનક છે. એ વસ્તુ એમ પણ સ્પષ્ટ છે કે આવડા વંશ એ પ્રમાણમાં ચૌલુ મહત્વનો રાજવંશ હતો; જોકે એ જ વંશની રાજધાની પાટણ કાળાન્ટરે પશ્ચિમ ભારતની સૌથી આબાદ નગરી બની હતી.

‘ચતુવિંશતિ જિન સ્તુતિ’ એ સુંદર અલંકારોથી ખચિત એવું, શ્રીપાલ રચેલું રત્નોત્તર છે.

### શ્રીપાલની સ્તુતિઓ

ઉપર દર્શાવ્યું તેમ, ઘટમાણકવિચક્રવર્તિન તરીકે શ્રીપાલનો ઉલ્લેખ મળે છે. પાણી સંસ્કૃત સિવાયની ભાષામાં રચાયેલી તેની કોઈ કૃતિ દૃશ્ય સુધી જાણવામાં આવી નથી. એક દરબારી કવિ તરીકે તે શીલ્પ કવિના કરી શકતો હતો, અને અમુક પ્રસંગોએ પ્રાકૃત અને અપભ્રંશમાં પણ તેણે શીલ્પ કાવ્યો રચ્યાં હશે એમ કદાચી શકાય. અનેક કવિઓની—જેમાંના કેટલાક તો અજ્ઞાતાનામા છે—સંસ્કૃત ઉપરાંત પ્રાકૃત અને અપભ્રંશ શીલ્પ-સંક્રિતમાં પ્રખ્યાતમાં સચવાયેલી છે. એ દ્રષ્ટિકોણથી આ અનુમાનને અનુમોદન મળે છે. માલવવિજય કરીને સિદ્ધરાજ પાટણ પાછો આવ્યો એ પ્રસંગે તેને આવકાર આપતા, શ્રીપાલના બે સંસ્કૃત શ્લોકો રાજશેખરસૂરિના ‘પ્રખ-પદોશ’માં ઉઠતુ થયેલા છે.<sup>૧૩</sup> શ્રીપાલનો એક સંસ્કૃત શ્લોક ‘પ્રભાવકચરિત’માં પણ ટાંકેલો છે.<sup>૧૪</sup>

યશશ્વન્દ્રકૃત સમકાલીન સંસ્કૃત નાટક ‘મુદ્રિકામુદ્રચન્દ્રપ્રકરણ’માં શ્રીપાલ એક અગત્યના પાત્ર તરીકે આવે છે. એમાં લેખકે શ્રીપાલના મુખમાં અનેક શ્લોકો મૂક્યા છે.<sup>૧૫</sup> ‘મુદ્રિકામુદ્રચન્દ્ર-પ્રકરણ’ એક ઐતિહાસિક નાટક હોઈ આ શ્લોકો ખરેખર શ્રીપાલની રચના હશે કે કતાં યશશ્વન્દ્રે પોતે રચીને શ્રીપાલના મુખમાં મૂક્યા હશે એ કહેવું મુશ્કેલ છે. અલગાન, આ શ્લોકો પૈકી થોડાક પણ શ્રીપાલની રચના હોય એ સંભવ નકારી શકાય એવો નથી.

સંસ્કૃતના બે વિખ્યાત સુભાષિતસંગ્રહો—જદ્વાલની ‘સુક્તિમુકતાવલિ’ (ઈ. સં. ૧૨૪૭-૧૨૬૦ આસપાસ) અને શાર્ણધરની ‘શાર્ણધરપદ્ધતિ’ (ઈ. સં. ૧૩૬૩ આસપાસ)—માં શ્રીપાલનાં સુભાષિતો લેવામાં આવ્યા છે, જે બતાવે છે કે એની કવિ તરીકેની કાર્તિ થોડા સમયમાં જ મહારાષ્ટ્ર અને સપાલલક્ષ સુધી (કે ત્યાં અનુક્રમે આ બે સુભાષિતસંગ્રહોની સંકલના થઈ હતી) વિસ્તરી હતી. આ બંને સુભાષિત-સંગ્રહોમાં લેવાયેલા શ્રીપાલના શ્લોકો યતુવલ્લભનં લગતા છે, અને તે ઉપરથી અનુમાન કરવાનું મન થાય છે કે કાલિદાસના ‘યતુસંલાર’ જેવું યતુવલ્લભનં કોઈ કાવ્ય કલાય તેણે રચ્યું હોય.

૧૩ ‘પ્રખ-પદોશ’ (સિધી જૈન ગ્રંથમાલા, ગ્રંથ ૧), પૃ. ૬૩. શ્લોકો માટે જુઓ આ નિબંધનું પરિશિષ્ટ.

૧૪ ‘પ્રભાવકચરિત’, પૃ. ૧૮૬-૮૦ શ્લોક માટે જુઓ પરિશિષ્ટ.

૧૫ આ શ્લોકો માટે જુઓ ‘મુદ્રિકામુદ્રચન્દ્રપ્રકરણ’. અંક ૪. શ્લોક ૧-૪, ૧૩-૧૫, ૧૬, ૧૮, ૧૯; અંક ૫, શ્લોક ૧, ૨, ૬

સિદ્ધરાજ નવસિંહ અને કુમારપાલનો મજાખલુ રાજકવિ શ્રીપાલ : ૭૭

સુભાષિતસંમહો અને પ્રખ-ધોમાં મળતી શ્રીપાલની સૂક્તિઓ એકત્ર કરીને એક પરિશિષ્ટરૂપે અહીં આપી છે.

## પરિશિષ્ટ

સુભાષિતસંમહો અને પ્રખ-ધોમાં ઉદ્ભૂત ધર્મેશ્વી શ્રીપાલની સૂક્તિઓ\*

( ' સૂક્તિચક્રતામલિ 'માંથી )

અપિ તરુજનાન્યુધ્માયન્તે તત્યપિ યામિની  
દહતિ સરસીવાતોડપ્થેવ જ્વલન્તિ જ્ઞાન્યપિ ।  
હૃતિ સમધિકં ગ્રીષ્મે ગ્રીષ્મે ન પુણ્યવતાં મયં  
મલ્યવરસૈદિગં લઘ્વા બધૂસ્તનમજ્જલમ્ ॥  
શ્રીપાલકવિરાજસ્ય ।

દિગ્મજ્જાનુલમુચ્યમાનપવનમેજ્જોલનાચર્તિત-  
જ્વાલાજાલજટાલૈશ્વિયુતાશિપ્રયોતમાનાત્મમિઃ ।  
નીરન્ધ્રં રસગમિતૈરકલુષલ્વોમાર્કચન્દ્રાન્મુદુઃ  
કાલોડયં ધમતીચ તોયદમહામૂયાસહસૈદિવિ ॥  
શ્રીપાલકવિરાજસ્ય ।

નેયં ચૂતલતા વિરાજતિ ધનુર્લેખા સ્થિતેયં પુરો  
નાભી ગુજ્જતિ શ્વક્ષ્પદ્ધતિરિયં મૌર્ધી ટળકારિણી ।  
નેતે નૂતનપલ્લવાઃ સ્મરમટસ્વામી સ્ફુટં પત્રિણઃ  
શોણાસ્તત્ક્ષણમિજ્જપાન્ધદ્વયપ્રસ્યન્દિમિદ્ગોળિતૈઃ ॥  
શ્રીપાલકવિરાજસ્ય ।

પચ્યન્તે સ્થલચારિણઃ સ્થિતિરજસ્યંગારમૂયંગતે  
ક્વચ્યન્તે જલજન્તવઃ પ્રતિનદં તાપોલ્બઘૈર્વારિમિઃ ।  
મર્ચ્યન્તે શિ(લ્વ)રાઃ સ્વાતપશિલાપુષ્પે તદેમિદિનૈ-  
મૌલા(સ્વા)કઃ (!) ક્રિયતે દિનેડય નિયમાઢૈસ્વતાય ધ્રુવમ્ ॥  
શ્રીપાલકવિરાજસ્ય ।

વચિરિતચતુરાશા પ્રીતિ(ત)હારીતનાદે-  
ર્બહલબકુલપુષ્પેરન્ધપુષ્પન્ધયાડલૌ ।  
નિધુલનવિધિમોહાન્મુકકોકા યનશ્રીઃ  
કથમિવ પથિકાનાં નૈવ (વૈક)લ્યહેતુઃ ॥  
શ્રીપાલકવિરાજસ્ય ।

\* ' સૂક્તિચક્રતામલિ 'માં શ્રીપાલના પ્રખમાં પ્રકરણમાં સ્લોકોં અસંદિગ્ધપદ્યે તેના ગણવાનું નિમિત્ત પ્રમાણ ન હોઈ તે અહીં લીધા નથી. ' સદ્ભાષિતસરોવરપ્રકાશિત 'માંથી ' પ્રખન્ધ-ચિન્તામણિ 'માં રાજેલા બે સ્લોકોં અપવરલ આ લેખમાં આગળ અપાઈ ગયું છે.

७८ : श्री महावीर जैन विद्यालय मुम्बई महाराष्ट्र अ-४

स्तोत्रं चैत्रगुणोदयस्य विरहिमाणप्रयाणानक-  
ष्टकारः स्मरकामुकस्य सुदृशां शृङ्गारदीक्षागुरुः ।  
दोषाकैलिकलासुमङ्गलपर्वं वन्दी वनान्तभियां  
नादोऽयं कलकण्ठकण्ठकुहरप्रैलोलितः श्रूयते ॥  
श्रीपालकविराजस्य ।

( 'शङ्खधर' पद्येति 'भांथी' )

मन्दोऽयं मलयानिल, किसलयं चूतद्रुमाणां नवं  
माद्यत्कोकिलकुजितं विचकिलामोदः पुराणं मधु ।  
बाणानित्युपदीकरोति सुरभिः पञ्चैव पञ्चैषवे  
यूनामिन्द्रियपञ्चकस्य युगपत्समोहसम्पादितः ॥  
श्रीपालकविराजस्य ।

( 'प्रभापञ्चोद' 'भांथी' )

हे विश्वत्रयसुखधार भगवन् कोऽयं प्रमादस्तव  
न्यस्यैकत्र निवेश यस्य परतस्तान्येव वस्तूनि यत्  
पाणिः पश्य स एष यः किल बलेर्वाक् सैव पार्थम्य या  
चारित्रं च तदत्र यद् रघुपतेऽबोलुस्यचन्द्रे दृपे ॥  
मानं मुञ्च सरस्वति त्रिपथगे सौभाग्यभङ्गीं त्यज  
रे कालिन्दि तवाफला कुटिलता रेवे रवस्यज्यताम् ।  
श्रीसिद्धेशकृपापाटितरिपुस्कन्धोच्छलच्छोणित-  
व्योतोजातनदीनवीनवनितारक्तोऽम्बुधिर्बन्तते ॥

( 'प्रभापञ्चोद' 'भांथी' )

इह निवसति मेघः दोषलो भूचराणा-  
मिह विनिहितमाराः सागराः सप्त चान्ये ।  
इदमहिपतिदम्भस्तम्भसंरम्भधीर  
घरणितलमिहैव स्थानमस्मद्विधानाम् ॥



## વડનગરનો નાગર<sup>૧</sup> જૈન સંઘ

પં. અમૃતલાલ મોહનલાલ ભોજક

વડનગરના નાગરવર્ણિકોનો જૈન સંઘ હતો એમ જેના આધારે જાણી શકાય છે તે વડનગરના નાગર જૈન સંઘ નરકથી વિક્રમના ૧૮મા શતકમાં નારાયણપુર(નરૈનાર-રાજસ્થાન)સ્થિત તપાગચ્છીય આચાર્ય શ્રીવિદ્યપ્રભસરિષ્ઠ પ્રત્યે લખાવેલો એક અપ્રસિદ્ધ વિગ્રમિલેખ અહીં મુખ્યત્વે આપવામાં આવ્યો છે. સાથે સાથે એક સચિત્ત દંપસત્રની અપ્રસિદ્ધ પ્રશસ્તિ પણ આ લેખમાં આપી છે. આ દંપસત્ર પણ વડનગરના નાગરશ્રેષ્ઠીએ લખાવેલું છે.

અસ્તુતને પૂરક થાય તેવી કેટલીક સામગ્રી મારા જ્ઞેવામાં આવી છે તેથી વડનગર નાગરગચ્છ નાગરવર્ણિકજ્ઞાનિ વગેરે માટે પ્રાસંગિક જાણવાને ઉપયુક્ત વિગ્રમિલેખ તથા પ્રશસ્તિ આપવી ઉચિત માની છે.

૧ નાગરજ્ઞાનિ અને તેના સંપ્રદાય વિષે પ્રાચીન-અર્વાચીન જૈન-અજૈન સાહિત્યનું ચીવટપૂર્વક અન્વેષણ કરીને તથા આજે વહીવંતાનાં પ્રાચીન સ્તંભનાં જે ઓળખાં મળે છે તે અને તેવા જ પ્રકારની અન્ય સામગ્રીના અભ્યાસને અંતે જ પૂરો પ્રકાશ પાડી શકાય. આ પ્રકારના અન્વેષણમાં નાગરજ્ઞાનિની ઉત્પત્તિ, તેનો અવસાન, નિવાસસ્થળો, સંપ્રદાયો, સંપ્રદાયપરિવર્તનો અને તેનાં કારણો વગેરે જાણતોને લગતી ઘણી સામગ્રી મળવાનો સમ્ભવ રહે અને તે સામગ્રી એક લેખરૂપે રજૂ કરી શકાય કે એક ક્રંપરૂપે ! તેનું રચીકરણ સંપૂર્ણ અન્વેષણના અંતે જ થઈ શકે. આજું અન્વેષણ લાંબો સમય આગે, જે આરા માટે મુશ્કેલ છે. તેથી અહીં અભિપ્રેન વસ્તુને મુખ્ય રાખી અભ્યાસિવર્તને કંઈક ઉપયોગી થાય તેવી આગ્રુપચિત્ત હાકીકતો પરિમિત યાવામાં જ આપી શક્યો છું. અર્થાત્ અહીં નિર્દિષ્ટ હાકીકતોને પૂરક હોય તેવી વિશેષ સામગ્રી મળવાનો સંપૂર્ણ અવકાશ હોવા છતાં સમયાભાવને કીધે મેં અર્થાત્ નિશ્ચિત કરી છે.

૨ અજમેર-કુલેશ રેલમાર્ગમાં 'નરૈના' રેલવેસ્ટેશન છે

૩ આ સામગ્રી એકત્રિત કરવા માટે મેં જે સંકલ્પેલો એવા તેનો ઉલ્લેખ થવાયાને આવશે જ, તે સિવાયના બીજા સંકલ્પેલો છે તે મેં જોવા નથી તેનાં મુખ્ય બે કારણો છે : એક તો સમય વિશેષ થાય, અને બીજું, મારા સંક્ષિપ્ત અવલોકનથી નોંધેલી હાકીકતો આ લેખના નિર્દેશને કીક કીક પ્રમાણમાં પૂરક થશે તે છે. આ કારણથી અહીં નોંધેલી હાકીકતો સિવાયની પ્રસિદ્ધ કે અપ્રસિદ્ધ હાકીકતો અપાઈ ન હોય તે બદલ તમજાને દરગુજર કરવા વિનંતિ છું.

**વડનગર :** ભારતનાં પ્રાચીનતમ નગરોની ગણનામાં આવતું વડનગર ઉત્તર ગુજરાતમાં આવેલું છે. મહેસાણા જંકશનથી તારંગાહોલ જતા રેલમાર્ગમાં વડનગર રેલવે સ્ટેશન છે. આનંદપુર, વૃદ્ધનગર, ચમત્કારપુર, મદનપુર વગેરે તેનાં પ્રાચીન નામો મળે. પ્રાચીન સમયમાં વડનગરનું એક નામ ‘અરુન્ધતી’<sup>૪</sup> પણ હતું, આ નામ અદ્યપણાત છે. ધણાં સૂર્યમંદિરો હોવાને કારણે કદાચ તે અરુન્ધતીના નામે ઓળખાતું હશે! અનેક પ્રાચીન ગ્રંથોમાં આનંદપુરના<sup>૫</sup> ઉલ્લેખો પ્રચુર માત્રામાં ઉપલબ્ધ થાય છે. તેથી કહી શકાય કે તે સમયમાં આનંદપુર તેની આજુબાજુના વિશાળ પ્રદેશમાં પોતાનું આગવું વૈશિષ્ટ્ય ધરાવતું મહાનગર હતું. દૂંકમા જણાવવાનું એટલું જ કે વર્તમાન સમયમાં એક મોટા ગામ જેવું લાગતું આજનું વડનગર પ્રાચીન કાળમાં શ્રી-સરસ્વતીના પ્રામ સમુ મહાનગર હતું.

**નાગરગરગ્ધ :** જેમ કેટલાક ગરગ્ધોનાં નામ તેમનો જે સ્થળમાં ઉદ્ભવ થયો હોય તેની સાથે<sup>૬</sup> જોડાયેલાં છે તેમ કેટલીક વાર વડનગરગ્ધના આચાર્ય અને તેમની સાથેના શ્રમજીવર્ગની પૂર્વાવસ્થાનાં જે જે કૃપાં હોય તે કૃપાંની સાથે પણ ગરગ્ધનું નામ જોડવામાં આવતું. દા.ત ૧૦, પલ્લીવાલગરગ્ધ, અય્યનાગરગ્ધ, નાગરગરગ્ધ વગેરે. ‘નાગરગરગ્ધના આદ્યાર્યે નાગરવંશીય હોવા જોઈએ અને પ્રારંભમાં તેમના શિષ્ય-વર્ગમાં તેમ જ ઉપાસક વર્ગમાં અન્યવંશીય શિષ્ય-ઉપાસકવર્ગની અપેક્ષાએ નાગરવંશીય વ્યક્તિઓનું પ્રાચુર્ય વિશેષ હશે’ આ અનુમાન અસંગત નહીં લેખાય. નાગરગરગ્ધના આદ્યાર્યે નાગરવ્રાત્સાણકુળના કે નાગરવાસિકકુળના હતા<sup>૭</sup> આ સંબંધમાં વિશેષ હકીકતો ન મળે ત્યાં સુધી નિશ્ચયત્મક કહી શકાય તેમ નહીં.

૪ “દુષામે ૬૫ જહા—જાણંદપુર અક્તચ્છા, અક્તપ્લ્યા જાણંદપુર।” સન્મતિજ્ઞાનપીઠ—આનંદપુર પ્રકાશિત ‘લાઘવ-શૃંગિસમન્વિત નિરીણસૂત્ર’ વિભાગ ૩, પૃ. ૧૬૨. આ ઉલ્લેખ અને આ પાદપીપ્પાનો ‘સખી’નો ઉલ્લેખ દા.ત શ્રી ભોગીલાલ ૪૦ સાહેસરાએ તેમના ‘જૈન આગમસાહિત્યમાં ગુજરાત’ નામક ગ્રંથમાં નોંધ્યા છે.

૫ આ ઉલ્લેખો યત્યત પ્રસિદ્ધ થયેલા છે તેમાંનો એક અદ્યપણાત ઉલ્લેખ અહીં નોંધું છું. વર્તમાન સમયમાં પ્રતિવર્ષ કર્તિક શુકલ પૂર્ણિમાને દિવસે સરસ્વતીઆનના મહિમાને લક્ષીને સિદ્ધપુર(માનુષ્ય)માં જે લાખ ઉપરાંત માનવચૈતનીનો મેળો ભરાય છે તેની પ્રાચીનતા સૂચવતા ઉલ્લેખમાં પણ આનંદપુરનું પ્રાધાન્ય જણાયું છે. આ ઉલ્લેખનો સંકેત ‘જુહાતકપસૂત્રના લાખ્ય’માં છે અને તેનું રપછીત્રજી જુહાતકપસૂત્રની શૃંગિ(અપ્રકાશિત)માં અને જાદુસાર દીકામાં પણ છે. આ શૃંગિપાઠનું અવતરણ મારા ગુરુ વિક્રમં સુનિયુગલ ગુરુ-શિષ્ય ક્ષી આતુરચિન્મયજી-પુષ્પચિન્મયજી દ્વારા સંપાદિત ‘સનિયુક્તિ-લાખ્ય-ટીકોપેત જુહાતકપસૂત્ર’ (વિજ્ઞાન ૩)ના પૃ. ૮૮૩ની ૭મી દોષપણીમાં આપ્યું છે; ઉપરાંત, તેના ૧૩મા પાર્શ્વિકમાં (વિજ્ઞાન ૬, પાર્શ્વિક પૃ. ૧૮૮) પણ નોંધ્યું છે. અરવુત અવતરણ આ પ્રમાણે છે—“.....પાર્શ્વિકાશ્મિ ॥ ૨૧૦ ॥ .....પાર્શ્વિકાશ્મિ સરસ્વતી, તત્ત્વ જાણંદપુરના જ્ઞાપિત્વજેન હવાતિ સરપ.” અર્થાત—આનંદપુરના લોકો પોતાની આર્થિક ઝુંબડાને અવુષ્પ રીતે સરસ્વતીમાં જે રથાનમાં સરસ્વતીનો પૂર્વપ્રવાહ છે ત્યાં ભય છે. ત્યાં જનસમૂહ યેવારી એકતિવ ધર્મને મોટી ભેલણી જેવા જોજનસપારનો કરતો હોય તેને જન પદિકાપામાં સલ્લો કહે છે. નિર્મ-યોને કંપડીમાં બનેલા આદ્યારના કલ્હની દિવેષ કરતા, આવા સપારનો જ્યાં ત્યાં થતા તે તે રથાનોની વિસ્તૃત નાંધ આપી છે તેમાં આ ઉલ્લેખ આવે છે. કહેશાની અતલ્લખ એટલી જ કે ત્યાં જનસમૂહ જતા એટલું જ નહીં પણ વિશેષમાં ત્યાં જનજીવાર વગેરે કરીને એક પ્રકારનો ઉત્સવ ઉજવાતો હતો. આ અવતરણમાં આપતા ‘સરસ્વતીનો પૂર્વપ્રવાહ’ અને ‘સરસ્વતી’ શબ્દોના આધારે જીજ જનસમૂહને એકતિવ ધર્મનું રથજ અને સમય નિશ્ચિત કરી શકાય છે. અને સમય સાથે સિદ્ધપુરનો નામોલ્લેખ ન હોવાથી એ પણ બહુ સંકાય છે કે સિદ્ધપુરની રથાપના પહેલાં પણ અરવુત મેળો ત્યાં થતો હતો. અરવુત ઉલ્લેખનો સંકેત લાખ્યમાં છે અને લાખ્યકાર શ્રી સંપ્રકાસમલ્લિ જ્ઞાપિત્વજેન સમય પ્રાય વિક્રમનો ૧૫૭૦નો શતક છે. આથી આ મેળાની પ્રમાણિકા નિકમના પાંચમા શતક પહેલાંની છે. આજે જીજવાતા લોકોત્સવો કેટલા પ્રાચીન હોય છે, તે આ ઉપરાંતી સમજી શકાય છે.

૬ દા.ત ૧૦ વાંચકગરગ્ધ, વડગરગ્ધ, હારીજગરગ્ધ, પારાપકીય ગરગ્ધ, હર્પુરુદીય ગરગ્ધ, નાગરી ગરગ્ધ વગેરે.





વિક્રમના ૧૮મા સૈકામાં વડનગરના નાગર જેન સંધે નારાયણ(વર્તમાન નરેના,  
રાજસ્થાન)માં બિરાજતા આધાર્ય શ્રીવિજયપ્રભસુરિય ઉપર લખેલ વિશ્વપિત્ર-  
પત્રના ચિત્રવિભાગનો અંતિમ ભાગ (જુઓ પ. ૮૫)



નથી, છતાં સ્થવિરભયવાન શ્રી સ્ફુલભદ્રજી તથા શ્રમણભયવાન મહાવીરની ખત્રીસમી પાટે વિક્રમના આઠમા શતકમાં થયેલા આચાર્યશ્રી યશોદેવસૂરિ<sup>૮</sup> નાગરખાણુ હતા તેથી નાગરગચ્છના આચાર્ય પૂર્વાવસ્થામાં કદાચ ખાણુકુળના હોય એવું અનુમાન કરવાની સહજ લીધવ યાય છે. નાગરગચ્છનો પ્રારંભ કયારે થયો? અને તેના આચાર્ય કોણ હતા? તે મારી જાણમાં નથી, છતાં વિક્રમ સંવત<sup>૯</sup> ૧૧૧૮ના પ્રતિભાલેખમાં નાગરગચ્છનું નામ મળે છે તેથી તેનો પ્રારંભ વિક્રમના બારમા શતક પહેલાનો નિશ્ચિત થાય છે. નાગરગચ્છના ઉલ્લેખવાળા વિક્રમસંવત ૧૨૬૩<sup>૧૦</sup>, ૧૩૮૭<sup>૧૧</sup>, ૧૩૯૪<sup>૧૨</sup>, તથા ૧૪૫૭<sup>૧૩</sup> ના પ્રતિભાલેખો પણ મળે છે. મુનિરાજ શ્રી દસીનવિજયજીસંકલિત 'જૈન પરંપરાનો ઇતિહાસ ભા. ૨' ના ૭૧૨મા પૃષ્ઠમાં "નાગરગચ્છનું બીજું નામ વડનગરગચ્છ હતું. મેત્રાણુ એ મધ્યકાળમાં નાગરગચ્છનું જૈનતાથી હતું." એમ જણાવેલું છે. સાથે સાથે નાગરગચ્છના ઉલ્લેખવાળા વિ. સં. ૧૩૦૬ ના શિલાલેખનો નિર્દેશ પણ તે જ પૃષ્ઠમાં કર્યો છે. ટૂંકમાં એટલું જ જણાવવાનું કે શ્વેતાંબર જૈન પરંપરાના અનેક પ્રાચીન ગચ્છોની ગણનામાં નાગરગચ્છ પણ હતો.

**જૈનધર્માનુયાયી નાગરવંશ-નાગરજ્ઞાતિ :** પ્રાચીન શિલાલેખો તથા પ્રતિભાલેખો જોતાં જાણાય છે કે પ્રાચીન સમયમાં જૈનધર્માનુયાયી નાગરવશિષ્ટવંશ-જ્ઞાતિનો મોટો વર્ગ શ્વેતાંબર અને દિગંબર પરંપરામાં હતો. શ્વેતાંબર પરંપરાના નાગરગચ્છના પ્રારંભમાં નાગરવંશીય ઉપાસકો નાગરગચ્છ તરફ દબેલા હોય તે સહજ વસ્તુ છે. આમ છતાં ગચ્છ અને જ્ઞાતિના મત્તવમાં સંગ્રવાયેલા એસમજ દષ્ટિરાગી વર્ગથી અનિર્મિત કોઈ પણ ગચ્છના સમજદાર ઉપાસક વર્ગનો પ્રત્યેક ગચ્છના મુનિઓ, સહધર્મીઓ અને ધર્મગ્રામી પ્રત્યે અભિજ ભક્તિભાવ હોય જ તે સમજી લેવું જોઈએ.

વિક્રમના તેરમા શતકથી સોળમા શતક સુધીના ગાળામાં જેમ જેમ નાગરગચ્છીય મુનિવર્ગની સંખ્યાનો ઉત્તરોત્તર દ્વાસ થતો આવ્યો તેમ તેમ નાગર ઉપાસકો જુદા જુદા ગચ્છોના આચાર્યોથી પ્રભાવિત થઈને તે તે ગચ્છને અનુસરી હશે. મેં મારા અતિપરિમિત અન્વેષણમાં જે પ્રતિભાલેખો જોયા તેમાં નાગરજ્ઞાતિના ઉપાસકોએ કરાવેલી જિનપ્રતિમાઓની જુદા જુદા ગચ્છના<sup>૧૪</sup> આચાર્યોએ પ્રતિષ્ઠા કરાવ્યાના ઉલ્લેખો મળ્યા છે. ટૂંકમાં પાછળના સમયમાં નાગર ઉપાસકો જુદા જુદા ગચ્છોમાં વહેંચાઈ ગયા હશે.

૭ હીરસોભાઅધ્યાત્મના મોષા સર્ગના ૩૧મા પદની રૂપિતા શ્રી સ્ફુલભદ્રજીને નાગરખાણુ જણાવ્યા છે. આ ઉપરાંત જુઓ શ્રી મોહનલાલ દસીચંદ દેરાઈ લિખિત "જૈન સાહિત્યનો સફિમ ઇતિહાસ", પૃ. ૩૭.

૮ નરસિ ૨૭નિજાનિર્નાગરજ્ઞાણના વિપુલકુલ્યવોષી શ્રીવશોદેક્ષુરિ :

મન્નવરણવારી મારણીકળનિષ્કમરણવિરુદ્ધારી શાસનોત્તોત્તકારી ||

(શ્રીયશોવિજય ગ્રન્થમાસાપકર્ષિત શ્રીમુનિસુંદરસુરિચિત્ર ચુર્ચવલી, પૃ. ૪૩)

૯ જુઓ મુનિરાજશ્રી જ્ઞનતવિજયજીસંપાદિત "આણંદપ્રમદદ્વિજ્ઞાનજૈનલેખસંગ્રહ (આખુ ભા. ૫)" લેખાંક-૩૬૭.

૧૦ જુઓ ઉપાધ્યાયશ્રી વિનયસાગરસંપાદિત "પ્રતિષ્ઠાલેખસંગ્રહ" લેખાંક-૫૭.

૧૧ જુઓ આચાર્યશ્રી હ્રુદિસાગરસુરિસંપાદિત "જૈનધર્મપ્રતિભાલેખસંગ્રહ ભા. ૧" લેખાંક-૧૨૩૭.

૧૨ જુઓ આચાર્યશ્રી હ્રુદિસાગરસુરિસંપાદિત "જૈનધર્મપ્રતિભાલેખસંગ્રહ ભા. ૨" લેખાંક-૧૩. અહીં નાગરજ્ઞાતિ શબ્દ પણ મળે છે.

૧૩ જુઓ શ્રી અમરચંદ નાઠડા-શ્રી ભંપરલાલ નાઠડા-સંપાદિત "બીકાનેર જૈન લેખસંગ્રહ" લેખાંક-૫૭૯.

૧૪ તપામગચ્છ : જુઓ શ્રીમદ્ હ્રુદિસાગરસુરિસંપાદિત 'જૈનધર્મપ્રતિભાલેખસંગ્રહ ભા. ૧' લેખાંક ૧૪૦ (સંવત ૧૫૬૦), અને લેખાંક ૧૪૩૬ (સં. ૧૫૭૨). તથા મુનિરાજ શ્રી વિશાલવિજયજીસંપાદિત 'સાધનપુરપ્રતિભાલેખસંગ્રહ' લેખાંક ૩૨૪ (સં. ૧૫૧૪).

અંબજીમગચ્છ : જુઓ શ્રીમદ્ હ્રુદિસાગરસુરિસંપાદિત 'જૈનધર્મપ્રતિભાલેખસંગ્રહ ભા. ૧' લેખાંક ૩૦૧ (સં. ૧૫૦૬)

તથા શ્રી અમરચંદ નાઠડા-શ્રી ભંપરલાલ નાઠડાસંપાદિત 'બીકાનેર જૈન લેખસંગ્રહ' લેખાંક ૨૪૪૩ (સં. ૧૫૩૧).

પૃથક્ પૃથક્ પ્રતિભાઓ કરાવ્યા ઉપરાંત સમૃદ્ધ નાગરશ્રેષ્ઠીઓએ ઉગુંમ જિનમંદિરો કરાવ્યાના ઉદ્દેશ્યો નીચે આપું છું : -

વડનગરના વતની નાગરજાતિની લઘુશાખાના ભદ્રસિઆણગોત્રમાં થયેલા માધી દેપાલના પ્રપૌત્ર બાદુ શ્રેષ્ઠી દ્રવ્યોપાર્જન કરવા માટે વડનગર છોડીને ખંભાત આવેલા અને અતિધનાત્મ થયેલા. તેમણે વિં. સં. ૧૬૪૬માં કાવીનીર્થમાં યુગાદિજિનનો સર્વજિત નામનો જિનપ્રાસાદ (બાવનજિનાલય મંદિર) બનાવ્યો હતો અને તેની પ્રતિષ્ઠા તપાગચ્છીય આચાર્ય શ્રી વિજયસેનસૂરિજીએ કરાવી હતી.<sup>૧૫</sup> ત્યાર પછી પાંચ જ વર્ષના અંતરમાં બાદુ શ્રેષ્ઠીના પુત્ર કુંવરજી શ્રેષ્ઠીએ કાવીમાં જ શ્રી ધર્મેનાથજી ભગવાનનો રત્નાતિલક નામનો જિનપ્રાસાદ (બાવનજિનાલય મંદિર) બંધાવ્યો હતો.<sup>૧૬</sup> આ બે મહાપ્રાસાદો આજે પણ મોજૂદ છે અને 'સાસુવહુનાં મંદિરો'ના નામે ઓળખાય છે.

ધાંધા નામના નાગરશ્રેષ્ઠીએ લખાવેલા કલ્પસુત્રની પ્રશસ્તિમાં<sup>૧૭</sup> ધાંધાના પિતા આનંદશ્રેષ્ઠીએ પિલ્લાલ્લિકા (પીલવાઈ-ગુજરાત) ગામમાં જૈનમંદિરનો છુણીદાર કરાવ્યાનો ઉલ્લેખ છે.

દિગંબરપરંપરાનુયાયી નાગર વણિકો પણ હતા તેનાં બે ઉદાહરણ અહીં જણાવું છું.—૧. વિં. સં. ૧૧૬૬માં માયુરાન્યય છત્રસેનચુડુના ઉપાસક જૂષણ નામના નાગરશ્રેષ્ઠીએ ઉચ્છ્રબુકનગરમાં જિનમંદિર બંધાવ્યાનો સિદ્ધાંતેષ મળે છે.<sup>૧૮</sup> તથા ૨. વિં. સં. ૧૬૨૮માં મૂલસંઘીય આચાર્ય શ્રીસુભતિકીર્તિચુડુના ઉપદેશથી નાગરજાતીય પનાનામના શ્રેષ્ઠીએ શ્રીપાર્શ્વનાથ ભગવાનની ધાતુપ્રતિમા કરાવ્યાનો ઉલ્લેખ મળે છે.<sup>૧૯</sup> દિગંબરસાદિત્ય તથા સદર્ભગ્રંથોનું અન્વેષણ કરવાથી એતદ્વિષયક વિશેષ ઉલ્લેખો મળી શકે જ. યોગિનિદ્ધ આચાર્યશ્રી શુદ્ધિસાગરસૂરિસંપાદિત (વિં. સં. ૧૯૭૩માં પ્રકાશિત) “જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસંગ્રહ”ના પહેલા ભાગની પ્રસ્તાવનાના ૧૨મા પૃષ્ઠમાં જણાવ્યું છે કે “દિગંબરો તથા શ્વેતાંબરોમાં મધ્યપ્રાંત, દક્ષિણ વગેરેમાં કેટલાક નાગર જૈનધર્મી છે.” આથી ટૂંકમાં એમ કહી શકાય કે, દિગંબર અને શ્વેતાંબર પરંપરામાં પ્રાચીન સમયથી આરંભી વિક્રમના વીસમા શતક સુધી નાગરકુળી હતાં. ઉક્ત પ્રસ્તાવનામાં નાગરોને લગતી અન્ય દ્રષ્ટાંતોનો પણ નિર્દેશ છે.

વિં. સં. ૧૫૨૪માં શ્વેતાંબરપરંપરામાં કદુઆમતિગચ્છનો ઉદ્ભવ થયો. આ ગચ્છમાં સાધુવેપનો નિષેધ છે. ધર્મગુરુઓ ગૃહસ્થવેષે જ રહેતા અને તેમને તેમના નામની સાથે ‘શાહજી’ કહીને સંબોધવામા

આ ઉપરાંત ‘વિધિપદ્ધ(અયલ)મન્દીય મહોદી પદ્માલ્લી લાપાંતર’માં નાગર ઉપાસકોએ કરાવેલી અને શ્રી જયગીર્તિસૂરિ-જયકેશરિસૂરિ આદિ આચાર્યો દ્વારા પ્રતિષ્ઠિત અનેક ધાતુપ્રતિમાઓનો નિર્દેશ કરેલો છે, જુઓ પૃ. ૨૩૧, ૨૩૭-૩૮.

મહાપદ્મરચ. જુઓ યુનિવર્સિટી લિબ્રેલ વિં. સંપાદિત ‘રાધનપુરપ્રતિમાલેખસંગ્રહ’ લેખાંક ૨૨૭ (સં. ૧૫૨૦). ખરતરમરચ. જુઓ શ્રીમદ્ શુદ્ધિસાગરસૂરિનાપાદિત ‘જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસંગ્રહ’ ભા. ૧’ લેખાંક ૧૨૪૫ (સં. ૧૫૦૦) આ લેખમાં ખરતરમરચનું નામ ત્રી પલ્લ શ્રી જિનચેતનચરિત્રું નામ છે.

૧૫ જુઓ આઆનંદ જૈન સલા, ભાવનગર-પ્રકાશિત, યુનિશ્રી જિનવિજયજીસંપાદિત “જૈનલેખસંગ્રહ. ભા. ૨”, લેખાંક ૪૫૧-૪૫૨.

૧૬ જુઓ ઉપરનું પુસ્તક લેખાંક ૪૫૩

૧૭ જુઓ પલ્લી યુનિશ્રી જિનવિજયજીસંપાદિત, સિધીજૈનગ્રન્થમાલાપ્રકાશિત “જૈનપુણ્યકપ્રશસ્તિસંગ્રહ”, પૃ. ૬૩. ખરતર પ્રશસ્તિસંગ્રહમાં આ તાલપરીય ગ્રંથોની પ્રશસ્તિઓ આપી છે તેથી સ્થિતિ કલ્પસુત્રની પ્રશસ્તિમાં સમય ત્રી લખ્યો છતાં વિક્રમના પદરમા શતક પછીનો સમય તો ન જ કહી શકાય.

૧૮ જુઓ શ્રી માણિક્યવદ્ દિગંબર જૈન ગ્રન્થમાલા દ્વારા પ્રકાશિત “જૈનસિદ્ધાંતલેખસંગ્રહ. ભા. ૩” લેખાંક-૩૦૫ વ.

૧૯ જુઓ ઉપાધ્યાયશ્રી વિનયસાગરસંપાદિત “પ્રતિષ્ઠાલેખસંગ્રહ” લેખાંક ૧૦૨૧.

આવતા. પ્રસ્તુત કડુઆભિનયજ્ઞના આદ્ય પ્રવર્તક કડુઆ શાહ નંડોલાઈ<sup>૨૦</sup>—નાંડોલાઈ (નાડલાઈ-રાજસ્થાન) ગામના વતની અને નાગરસાહિતીની કૃદશાખામાં થયેલા કાન્દજીના પુત્ર હતા. તાત્પર્ય એટલું જ કે જૈન-ધર્માનુયાયી નાગર વણિકોમાં પોતાનો સ્વતંત્ર મત ચલાવી શકે તેવી વગતળી વ્યક્તિ પણ થયેલી છે. આ કડુઆ શાહ વડનગરનિવાસી હતા તેવું વિધાન પણ મળે છે.<sup>૨૧</sup>

વિં. સં. ૧૭૯૭માં રચાયેલા શ્રી જ્ઞાનસાગરજીતૃત ‘ગુણવર્મારાસ’ની પ્રશસ્તિમાં અંચલગચ્છીય શ્રી મેરુતુંગસરિએ નાગર વણિયાને જૈન બનાવ્યાનો ઉલ્લેખ મળે છે<sup>૨૨</sup> તેથી શ્રી મેરુતુંગસરિએ અમુક નાગર વણિકોને જૈનધર્માનુયાયી બનાવ્યા હશે એટલું જ સમજવું જોઈએ. શ્રી મેરુતુંગસરિના પહેલાં વિક્રમના આરમથી પદ્મરા શતકના ઉલ્લેખોનો પ્રસ્તુત લેખમાં જે સ્થળાનિર્દેશ કર્યા છે એમાં નાગરગચ્છ, નાગરવંશ, નાગરસાહિત, નાગરવણિક વગેરે શબ્દો મળે છે તે ઉપરાંત જ્ઞાણી શદ્દાગે કે શ્રી મેરુતુંગસરિના પહેલાં પણ જૈનધર્માનુયાયી નાગર વણિકો હતા.

મારા સંક્ષિપ્ત અવલોકનમાં પ્રાપ્ત થયેલ સામગ્રીમાં જૈનધર્માનુયાયી નાગરો સમંધી વિવિધ નિવાસ-સ્થાનો, શાખાઓ, ગોત્રો અને અટકાંની માહિતી નીચે મુજબ છે :

**નિવાસસ્થાનો :** સોદલાઈ<sup>૨૩</sup> (સુંદાઈ-વડનગર પાસે), પથાપુર<sup>૨૪</sup>, કૂકરવાડ<sup>૨૫</sup>, વડનગર<sup>૨૬</sup>, ખંભાત<sup>૨૭</sup>, અને પિંડલાદિકા<sup>૨૮</sup> (પીલવાઈ). આ છ ગામનગરો ગુજરાતમાં જ આવેલાં છે તેથી ગુજરાતમાં જૈનધર્માનુયાયી નાગરો ફીક ફીક પ્રમાણમાં હશે તેમ જાણી શકાય છે. આ ઉપરાંત ઉચ્છ્રાવકર<sup>૨૯</sup> નગર તે કુંગરપુર પાસે અર્ધુણ છે તેનું પ્રાચીન નામ છે. આ સ્થળને ગુજરાત-રાજસ્થાનની સીમા ઉપરનું કહી શકાય. તથા નંડોલાઈ<sup>૩૦</sup> (નાડલાઈ) રાજસ્થાનમાં આવેલું છે.

**શાખાઓ :** નાદીનાગરશાખા<sup>૩૧</sup>, કૃદશાખા<sup>૩૨</sup>, અને લઘુશાખા<sup>૩૩</sup>.

**ગોત્રો :** હરદસિઆણુ ગોત્ર<sup>૩૪</sup>, કારિયાવી ગોત્ર<sup>૩૫</sup>, અને રાટ(ટ)આઈ<sup>૩૬</sup> ગોત્ર.

- ૨૦ જુઓ પૃથકી મુનિશ્રી જિનવિજયજીસંપાદિત, સિધ્ધીજૈનગ્રંથમાલા કારા પ્રકાશિત ‘વિવિધગચ્છપદ્ધતિસંગ્રહ’ના પૃ. ૧૨૧થી ૨૧૧ થી ‘કડુઆભિનયજ્ઞપદ્ધતિ’નો પ્રારંભ તથા પૃ. ૧૫૬ થી ૨૧૧ થી ‘કડુઆભિનયજ્ઞલઘુ-પદ્ધતિ’નો પ્રારંભ.
- ૨૧ જુઓ ઉપરનું પુરતક, પૃ. ૨૧૬. અહીં કડુઆભિનયજ્ઞનો પ્રારંભ વિં. સં. ૧૫૬૨ માં વાળ્યો છે તે બરાબર નથી લાગતો; તત્કાલ છે કે કદાચ સં. ૧૫૨૬ નો અંકવિપથસિ થયા હોય.
- ૨૨ જુઓ શ્રી મોહનલાલ દલીપંદ કેશાઈ સંપાદિત ‘જૈન ગુરૂંર કવિઓ ભા. ૨’ પૃ. ૧૭૮.
- ૨૩ જુઓ શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાગરસરિસંપાદિત ‘જૈનધાર્મિકપ્રતિભાસંગ્રહ ભા. ૧’ લેખાંક ૬૦૬ (સં. ૧૫૦૬)
- ૨૪ જુઓ ઉપરનું પુરતક લેખાંક ૬૪૦ (સં. ૧૫૬૦)
- ૨૫ જુઓ મુનિરાજ શ્રી વિશાલવિજયજીસંપાદિત ‘રાધનપુરપ્રતિભાસંગ્રહ’ લેખાંક ૩૨૪ (સં. ૧૫૬૪)
- ૨૬-૨૭ જુઓ મુનિશ્રી જિનવિજયજીસંપાદિત ‘પ્રાચીનજૈનલેખસંગ્રહ ભા. ૨’ લેખાંક ૪૫૧ (સં. ૧૬૪૬)
- ૨૮ જુઓ પૃથકી મુનિશ્રી જિનવિજયજીસંપાદિત ‘જૈનપુરપ્રતિભાસંગ્રહ’ પૃ. ૬૩ (વિક્રમના ૧૫મા શતકથી પછી નહિ).
- ૨૯ જુઓ શ્રીમદ્ધિગચ્છંદ દિગંબરજૈનગ્રંથમાલાપ્રકાશિત ‘જૈનલેખસંગ્રહ ભા. ૩’ લેખાંક ૩૦૫ કં (સં. ૧૧૬૬).
- ૩૦ જુઓ પૃથકી મુનિશ્રી જિનવિજયજીસંપાદિત ‘વિવિધગચ્છપદ્ધતિસંગ્રહ’ પૃ. ૧૨૧ તથા પૃ. ૧૫૬.
- ૩૧ જુઓ મુનિશ્રી જૈનવિજયજીસંપાદિત ‘જૈનપરંપરાનો ઇતિહાસ ભા. ૨’ પૃ. ૭૨૨.
- ૩૨ કડુઆભિનયજ્ઞપ્રવર્તક કડુઆ શાહ આ શાખાના હતા (સં. ૧૫૨૪).
- ૩૩-૩૪ જુઓ મુનિશ્રી જિનવિજયજીસંપાદિત ‘પ્રાચીન જૈનલેખસંગ્રહ ભા. ૨’ લેખાંક ૪૫૧ (સં. ૧૬૪૬).
- ૩૫ જુઓ શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાગરસરિસંપાદિત ‘જૈનધાર્મિકપ્રતિભાસંગ્રહ ભા. ૧’ લેખાંક ૨૫૧ (સં. ૧૪૨૨).
- ૩૬ જુઓ મુનિરાજ શ્રી વિશાલવિજયજીસંપાદિત ‘રાધનપુરપ્રતિભાસંગ્રહ’ લેખાંક ૨૨૭ (સં. ૧૫૬૦).

અમકો ૩૭-૪૦-૪૮ = અવહારી, ગોળી ૬૯ (?) અને ગોલી ૪૦ = મોડી, લોં ૪૧ = દોસી, એં ૪૨ = એઠી, લાં ૪૩ = સાધુ, સાધુકાર-સાધુકાર, સંં ૪૪ = સંધપતિ-સંધવી, શાહ ૪૫ = શાદ, ડાં ૪૬ = ઠાકુર-ઠાકુર, સાહ ૪૭ = સાહ અને ગોળી ૪૮ = ગાંધી.

લઘ્ય વૈયક્તિક ઉદાહરણોથી અતિરિક્ત વિશેષ સામગ્રી ન મળે ત્યાં સુધી નાગર લાઘવો સમૂહરૂપે જૈનધર્માનુયાયી હશે કે કેમ ? તે ન કહી શકાય પણ એતદ્વિષયક મારી અદ્વપરંપરા ગવેષણાને પરિણામે જે ઉલ્લેખો મેં અહીં નોંધ્યા છે તેના આધારે નિઃસંદિગ્ધપણે કહી શકાય કે પ્રાચીન સમયમાં અનેક ગામ-નગરોમાં નાગરવર્ણિકો સમૂહરૂપે જૈનધર્માનુયાયી હશે. અહીં પ્રસ્તુત છે તે વિક્રમના ૧૮ માં શતકના પૂર્વર્ધમાં લખાયેલા વિગતિલેખના આધારે ૨૫૯ થાય છે કે તે સમયે વડનગરમાં વિવિધ કુટુંબોથી સંગઠિત નાગર વર્ણિકોનો જૈનસંઘ હતો અને તે તપાગચાનુયાયી હતો.

આટલું પ્રાસંગિક જણાવીને સૂચિત વિગતિલેખનો પરિચય આપુ છું.

પ્રસ્તુત વિગતિલેખ ' શ્રી લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિર—અમદાવાદ 'માં રહેલા અનેક પ્રાચીન હસ્તલિખિત ગ્રન્થસંગ્રહો પૈકી ' શ્રી લાં ૬૦ વિદ્યામંદિર ' તરફથી ખરીદાઈ ને એકત્રિત થઈ રહેલા ' શ્રી લાં ૬૦ ગ્રન્થસંગ્રહ 'માં સુરક્ષિત છે. તેનો ક્રમાંક ૪૫૬૨ છે. આ વિગતિલેખની અંતિમ પંક્તિ પછીના વિનષ્ટ ભાગની પક્તિના માત્રા વગેરે ચિહ્નો દેખાય છે તેથી તેના અંતિમ ભાગ નષ્ટ થયેલો છે તે નાણી શકાય છે, જેમાં લેખનસંવત્ તથા આગેવાન ગૃહસ્થોના હસ્તાક્ષરો તેમ જ દાદશાત્રત ચુરુવંદનનો પાઠ હશે. ૪૯ નંબે લેખનસંવત્વાળો ભાગ નષ્ટ થયેલો છે, છતાં આ વિગતિલેખ નારાયણસ્થિત તપાગચાનુ આચાર્યશ્રી વિજયપ્રભસુરિજી પ્રતિ લખાયેલો છે તેથી તેના સમયમર્યાદા નિશ્ચિત થઈ શકે તમ છે. વિજયપ્રભસુરિજીનું નિર્વાણુ વિં ૨૦ ૧૭૪૬માં થયું છે, અને વિં ૨૦ ૧૭૨૯થી ૧૭૩૮ સુધીના તેમના વિદ્યારો મરજામિમાં થયેલા હોઈ આ દશ વર્ષના ગાળામાં પ્રસ્તુત વિગતિલેખ લખાયેલો હોવો વનંધ એ. વિજયપ્રભસુરિસંબંધી દષ્ટીકાનો તપાગચાનુ પદ્ધતીઓમાં સદૃશ સુગ્રહ છે.

૩૭ આ લેખમાં જે મુખ્ય પ્રસ્તુત વિગતિલેખ છે તેમાં આ અટકોમાંની મોટા ભાગની અટકો આવે છે.

૩૮ જુઓ શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાં મંપાદિત ' જૈનધાતુપ્રતિભાલેખસંગ્રહ ભાં ૧ ' લેખાંક ૩૦૧ (સં ૧૫૦૯)

૩૯-૪૦ જુઓ ઉપરનું પુસ્તક લેખાંક ૫૪૧ (સં ૧૪૮૫).

૪૧ " લેખાંક ૬૪૦ (સં ૧૫૧૪)

૪૨ " લેખાંક ૨૫૧ (સં ૧૪૨૨), લેખાંક ૩૦૧ (નં ૧૫૦૯), લેખાંક ૭૩૦ (નં ૧૫૧૪) તથા મુનિગજશ્રી વિશલવિજયજીમંપાદિત ' રાધનપુરપ્રતિભાલેખસંગ્રહ ' લેખાંક ૨૨૭ (સં ૧૫૨૦) અને લેખાંક ૩૨૪ (સં ૧૫૬૪)

૪૩ જુઓ ' રાધનપુરપ્રતિભાલેખસંગ્રહ ' લેખાંક ૨૨૭ (સં ૧૫૨૦) તથા શ્રીવિજયસાગરમંપાદિત ' પ્રતિજ્ઞાલેખસંગ્રહ ' લેખાંક ૧૦૨૬ (સં ૧૬૨૮)

૪૪ જુઓ શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાં મંપાદિત ' જૈનધાતુપ્રતિભાલેખસંગ્રહ ભાં ૨ ' લેખાંક ૧૩ (નં ૧૩૬૪)

૪૫ જુઓ ઉં શ્રીવિજયસાગરમંપાદિત ' પ્રતિજ્ઞાલેખસંગ્રહ ' લેખાંક ૫૭ (સં ૧૨૬૩).

૪૬ જુઓ ઉપરનું પુસ્તક લેખાંક ૧૦૨૬ (નં ૧૬૨૮). ઠાકુર અટક આમે વડનગરના બ્રાહ્મણ કુટુંબમાં છે.

૪૭ જુઓ ' રાધનપુરપ્રતિભાલેખસંગ્રહ ' લેખાંક ૨૨૭ (સં ૧૫૨૦).

૪૮ જુઓ મુનિશ્રી વિનવિજયજીમંપાદિત ' પ્રાચીનજૈનલેખસંગ્રહ ભા. ૨ ' લેખાંક ૪૫૧થી ૪૫૪. (સં ૧૬૪૬ તથા સં ૧૬૫૪).

૪૯ વિક્રમના ૧૮-૧૬માં શતકમાં લખાયેલા અનેક વિગતિલેખોના અંતભાગમાં લેખનસંવત, લેખ લખનાર મુખ્ય આગેવાનોની સહીઓ અને ચુરુવંદનનો પાઠ હોય છે તેના આધારે વિનષ્ટપાઠની કલ્પના કરી છે.

કામળ ઉપર લખાયેલો આ વિશ્વમિલેખ અતિશુષ્ક હોવાથી તેને ઉકેલતાં દુકક થઈ નમ્ય તેવી હાલતનો હતો. તેથી તેના ઉપર 'નેશનલ અર્કાઇવ્સ-યુ ક્રિસ્ટી'માં પારદર્શક કપડું ચોંટાવેલું છે. તેની કુલ લંબાઈ ૭ ફૂટ ને ૪ ઇંચ તથા પહોળાઈ ૯ ઇંચ છે. તેને બે વિભાગમાં વિભક્ત કરી શકાય : ૧. ચિત્રવિભાગ અને ૨. લેખવિભાગ. ચિત્રવિભાગની લંબાઈ ૨ ફૂટ ને ૯ ઇંચ એટલે કે ૩૩ ઇંચ છે, શેષ લેખવિભાગની લંબાઈ ૪ ફૂટ ને ૭ ઇંચ છે. ચિત્રવિભાગનો પરિચય આ પ્રમાણે છે—પ્રારંભમાં ૧૪૫ ઇંચ લંબાઈમાં તીર્થેકર ભગવાનના જન્મસુચક ૧૪ સ્વપ્નો છે. ત્યાર પછીની ૪ ઇંચની લંબાઈમાં આચાર્યશ્રીને વિનીતભાવે વંદન કરતા ચાર આવકોનાં રૂપ છે. તે પછી પાા ઇંચની લંબાઈમાં બાળેક ઉપર બેસીને ધર્મોપદેશ કરતા આચાર્ય, તેમની પાછળ બાળેક ઉપર બેઠેલા એક શિષ્ય, તેમની સામે વિનીતભાવે હાથ નેડીને બેઠેલા બે આવકો તથા વંદનક્રિયાપ્રગત્ત બે આવિકાનાં ચિત્રો છે. અને તેના પછીની ૯ ઇંચની લંબાઈમાં આલેખાયેલા સામિયાના પ્રસંગમાં નનક, મૃદંગવાદક, તાલવાદક તથા ભૂંગળવાદકની આકૃતિઓ અને હાથી ઉપર બેઠેલા બે પુરુષની આકૃતિઓ છે. આમ કુલ ૩૩ ઇંચમાં ચિત્રવિભાગ પૂર્ણ થાય છે. આ ચિત્રવિભાગમાં આવતાં પુરુષ-સ્ત્રીઓનાં ચિત્રો ગુજરાતની તત્કાલીન વેશભૂષાનાં સુચક છે. શેષ વિભાગમાં વિશ્વમિલેખ આવેલો છે. લેખની શિપિ દેવનાગરી હોવા છતાં કન્ય-છ જેવા ગુજરાતી અક્ષરો પણ કોઈ કોઈ વાર લખેલા છે. લેખમાં આવતાં કોઈકે સંસ્કૃત રૂપોને તે સમયની ગુજરાતી ભાષાની એક પ્રકારની શૈલીરૂપે જ સમજવાં. આવા પ્રયોગો વિક્રમના ૨૦મા શતક સુધી થતા આવ્યા છે એટલું જ નહીં, આજે પણ ગુજરાતમાં ગુજરાતી ભાષામાં લખાતી જૈન ધાર્મિક કંકોત્રીઓમાં 'શ્રીપાર્શ્વજિનં પ્રણમ્ય' જેવા સંસ્કૃત પ્રયોગો લખાય છે. વાચકોને એમની ચિત્રશૈલી અને શિપિના આકાર-પ્રકારનો ખ્યાલ આવે ને માટે તેની પ્રતિકૃતિ અહીં આપી છે. ૧૦૫ પંક્તિઓમાં લખાયેલા આ વિશ્વમિલેખની ભાષા અને જોડણી તે સમયની સર્વસાધારણ વ્યવહારુ શૈલીની છે તેથી એતદ્વિષયક અભ્યાસીઓને ઉપયોગી થાય એ દષ્ટિએ મૂળ લેખનો સંપૂર્ણ ઉતારો તેના લેખકની જોડણી મુજબ અક્ષરેશઃ અહીં આપું છું.<sup>૧૦</sup>—

(પંક્તિ-૧) : ॥ સ્વસ્તિ શ્રીઆદેવજન પ્રણમ્યઃ સ્વસ્તિ શ્રીસાંતજ(૨)નં પ્રણમ્ય સ્વસ્તિ શ્રીનીમજન પ્રણમ્ય સ્વસ્તિ શ્રીપા(૩)રસ્વજન પ્રણમ્ય સ્વસ્તિ શ્રીવીરજન પ્રણમ્ય અનંક (૪) વાવ વંન કૂઆ તલાવ શ્રીજન-પ્રમાદસીવરસોમી(૫)ત શ્રીપુજિતરણેયુંપ્રાગપૂતે શ્રીમતી શ્રીનારાયણ(૬)નગરે પુજારાદત્તમોતમાં પરમ-પૂજ અરચનીઓ(૭)ન્ ચારિત્રપાત્રકુડાંમળી કૂમતાંષકારનમોમ(૮)ળી સલ્લસાધશીરોમળી દકવિષ્ણીજના-(૯)જામતીપાલક દુવિષ્ણરમના પરુપક ગળ તલ્વ(૧૦)ના જાળ ચાર કથાણા જીપક પંચ મહાવ્રતના (૧૧) પાલક છ કાણના પીહર છાત મયના નીધારક (૧૨) અદ્યમદચુરક નવવાહસહિત ભ્રમચર્ચના (૧૩) ધારક દસવીષ જતીષરમના પરુપક અગીઆ(૧૪)ર અંગના જાળ ચાર ઉપાંગના ઉપદેશક તેર કા(૧૫)-ઠીઆનીવારક ચતુર્દવિદાગુણજાળ વંનરમે(૧૬)દ્વતીષના પરુપક સોલ્લસાંપૂર્ણસલીવ(૧૭)દન સતરમેદ સંવમના પાલક અદ્યારસદેસ(૧૮)શીલાંગરથના ધારક શ્રીજ્ઞાતાસુવના ઓ(૧૯)ગળીસ અધેનના પરુપક

૧૦ વિશ્વમિલેખની વાચનામાં આપેલા જિહ્વોની સમજ આ પ્રમાણે છે : ( ) આવા કોઈકના મધ્યમાં લખેલા ' ૧-૨ આદિ અંકો તે તે સંખ્યાવાળી મૂળલેખની પંક્તિના પ્રારંભસુચક છે. ( ) આવા જ કોઈકના મધ્યમાં આપેલા અક્ષરો તેના આમજના અશુદ્ધ અક્ષરોના અક્ષરો ને બાનેલા શુદ્ધ અક્ષરો છે. અને [ ] આવા કોઈકમાં આવતો પાંક ને ઉમેરેલો છે. અહીં અશુદ્ધના બદલે મૂળના શુદ્ધ પાઠની તથા ઉમેરેલા પાઠની ભાષા-જોડણી મૂળલેખકની ભાષા-જોડણીને અનુસરીને મૂકી છે. આ વિશ્વમિલેખનો અક્ષરેશઃ અનુવાદ આપેલો છે તેથી લેખગત અપ્રમાદ શબ્દોના શુદ્ધ શબ્દો અસ્થાનેરી વર્ગે સહજ સમજી શકશે ને કારણથી તેના પ્રત્યેક શબ્દ ઉપર અલગ દાખલ નથી આપ્યું.

વીશ્વસ્વાજીવદેઆ(૨૦)ના પાલક દુર્ગાસ લલલોપના ટાલક (૨૧) નાવીસ પૂરસોના જીપક ક્રીડુગદામસુત્રના [તેવીસ અષ્ટેના] (૨૨) પરુપક નોવીસ તીર્થકરની આશાના પાલક (૨૩) પંચવીસ માધનાના માધક છવીસ દશાક(૨૪)ક્ષપના જાળ સતાવીસ અળગારગુણ કરી (૨૫) વીરાક્ષમાન અઢાવીસ આચારના પરુપક (૨૬) ઓગળત્રસ પાગસુતના જાળ ત્રીસ મુહની(૨૭)સ્થાનકના નીચારક દુર્ગાસ લીધગુણના (૨૮) જાળ નવીસ જોગસંમટના જાળ તેત્રીસ આ(૨૯)સાતનાના ટાલક શ્રીતીર્થગરના નોત્રીસ (૩૦) અતીસહેના જાળ પાંત્રીસ વાળીગુણના ૫(૩૧)રુપક છત્રીસ છત્રીસે કરી ચેરાક્ષમાન ૫૦(૩૨)નેકઓપમાજોગ શ્રીપૂજ્ય જાય-સંપૂર્ણે ૬(૩૩)ક્ષાંપૂર્ણે કુલસંપૂર્ણે રૂપસંપૂર્ણે ઓઅંશી (૩૪) તીઅંસી વંચ(વચ્)સી જીહ(અ)કોહી જીઅમાળે (૩૫) જીઅલોમે જીઅનીદે સરસ્વતીકંઠઆ(૩૬)મળં કલીકાલગીતમાઅવતાર અવો(૩૭)ધવીવપ્રતિ-બોધક સકલમટારપુર(૩૮)દર મટારકસરોમળી મટારક શ્રીશ્રી(૩૯)શ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રી- (૪૦)શ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીવિજયપ્રમસુ(૪૧)રીત્સર સપરીવારાં ચરણાં ચરણકમ(૪૨)લંન્ [પ્રણમ્ય] શ્રીવહ્નનગરસ્થાનાત્ લ્હીત શદા આદે(૪૩)શકારી ચરણશેષક આશકારી પાદ(૪૪)રજેગુસમાન સેવક દેવી રવજી દમો(૪૫)દર દો કેસવદાસ અમરસી ગાં અચલ માઢ(૪૬)ળ દેવી અષ્ટ ગાંધી દુદા એ કાનની હરજી (૪૭) દો દેવજી વીરજી દો જેવંત દો વસ્તા જસ(૪૮)રાજ સા અંદરજી એ જોગીદાસ હરીદાસ (૪૯) ગાં માધવજી દો સાંતીદાસ કુઅરજી ગા મુ(૫૦)દર મોષા સા તીકમદાસ તેજ્પાલ દો વીર(૫૧)જી લઢકળ સા રતનીઆ માધવ દેવી ધની(૫૨)આ વીરમની દેવી માહાવજી મદનજી એ ઓ(૫૩)વવજી માંઢળજી સા કીક ગણેશ એ માંના (૫૪) હરીદાસ ગાધ કલ્લળજી એ સાદીક ગણેસ (૫૫) ગાધી હટુઓ દેવી લાધા જીવળ એ અંદૂજી (૫૬) કલ્લળજી વ સા પ્રમુજી ગા। વલમ દુલ્હમ(૫૭)-જી એ સોમજી મંનોહર એ વીરા હરીદાસ એ લા(૫૮)લા મુકંદાસ એ લાલ લાછા એ લાલજી સા ગરી(૫૯)-નદાસ દેવી નારળજી દાધી સા વાધા એ માલીઓ મક(૬૦)રીઓ પટ્ટ સેમજી પટ્ટ નેસવજી દેવી વીરમુ ગુરો (૬૧) ગાધી અમેરાજી પ્રમુલ તથા સંપસમસ્તકે(૬૨)ન ત્રકાલ્લવંદના અવધારજો જી

જત દહા (૬૩) શ્રીપૂજનીની ક્રીપાંળ કરી ધરમધાન મુષિ પ્ર(૬૪)વરતે છ શ્રીપૂજનીના ધરમધાનના મુ(૬૫)સમાધનીરાજાધપળના કાગુલ સમાવા(૬૬)ર લ્હી સેવકને સંતોપ કરવા(વો) તથા અત્ર શ્રી(૬૭) પજુ[ત]ગપરવ નીરવક્ષનપણે થિઆં છે કાલજા(૬૮)વસારૂ બીજું તપ તથા સાંમીવલ્લ લહેળ પ્ર(૬૯)મુપ ધરમકરળી વસેપે થેઆ છે તથા શ્રીપૂ(૭૦)જનીની આગનાંદ ધનાં શ્રીપ્રીતવજે દહા (૭૧) ચોમાસું આવા તેણે કરી મષનું મંન ઘણુ રા(૭૨)જી રાણું છે તેણે કરીને ધરમધાન વરોપે વા(૭૩)લો છે શ્રીમગાવનીસુત્ર સજાણ શ્રીઝતરાવં(૭૪)નસુત્ર વપાળ વંચાણ છે આવક ટંક ૨ પઢીક(૭૫)મળે આવે છે બીજુ શ્રીપૂજનીના શીપ (૭૬)જેવા જોણ તંવા છે ઘણુ સારુ છે બીજુ શ્રી(૭૭)પૂજની વાંનની અવધારજો જી આવતા તુમા(૭૮)-શાનો આદેશ પં. શ્રીવિનેવીમલ્લને તથા (૭૯)ગળી શ્રીઠદેસોમને આદેસ પ્રસાદ કર(૮૦)જો જી અવસ દ વાંનની અવધારજો જી જો (૮૧)સપનું મંન ઠામ રાષો તો પૂરવે અત્રનો(ના) સં(૮૨)વનું મંન ઘણું નગદ્દૂ દૂત પં. શ્રીપ્રીતવજ(જે) (૮૩)અત્ર આવતે મંન પમ રટું છે હવે જેની વી(૮૪)નતી લ્હી છે તેને આદેસ પ્રસાદ કસુ તો (૮૫)સંપનું મંન ઘણું વધસે જુ(બી)જૂ પૂજે શ્રીવીર(૮૬)દેવસુર પળ નાગરવાંખીઆ જાળીને વી(૮૭)નતી અવધારતા અને શ્રીપૂજનીપ પળ દમ (૮૮)જ વાંનતી અવધારવી જુ(બી)જૂ નાગરવાંગરનો સં- (૮૯)વ સદૈવ શ્રીપૂજનો મ્મત છે પરં પાટમગત (૯૦) છે શ્રીપૂજિની શ્રીવહ્નનગરના સંધ ઊપર ક્રીયા રા(૯૧)વો છો તેથી વસેપે અવધારજો ડુપાધા શ્રીમેષ(૯૨)વીજે ગળી પંઢીત શ્રીદેમવીજે ગળી પંઢીત- (ઢીત) શ્રીમી(૯૩)તે(ત)વજે ગળી પંઢીત શ્રીવીમલ્લવીજે ગળી પંઢીત જી(૯૪)તવીજે ગળ(ળી) પંઢીત શ્રીરીધર્વાજે ગળી ગળે(ળી) વે(લિ)વેક(૯૫)વીજે રૂપવીજે પ્રમુપ શ્રીજીના પરવારને વંદના (૯૬)વીનવજો અત્રથી પં શ્રીપ્રીતવીજે ગળી આ(૯૭)જંદવીજે મુનિ રામવીજ(જે)ની વંદના અવધાર(૯૮)જો વૃદ્ધા—



अम हृद्वायव्यमङ्गली मरीच तम गुणे[ण] ।

(૧૧) અવગુણ એક ન સંમરે વીસારીજે જેણ ॥ ૧ ॥

जेऊं (१००) सुरही बछो बस(सं)वमासं मी(तु) कोएला समरइ ।

वे(१०१)वा सरही गअंघो अमां म(!) मन तम समरीही ॥ २ ॥

(૧૦૨) આજ્ઞા કુગર અતીથના વહોલીઆ અસંધ ।

(१०३) मंन जाणे आवी मलुं देव न दीधी पंथ ॥ ३ ॥

(१०४) — सीप समुद्रमे करतरा (?) आस पीआस ।

ज(१०५)ठर(१) समुद्र सब ही तबो स्वातबदुकी आस ॥ ४ ॥

सर्वसाधारण्य गुणराती वाचको प्रस्तुत विरसिद्धेभने समष्ट शके ते हेतुयी तेनो भूणभापानी नष्टकमां रक्षीने थोडा छिपयोगी परिवर्तनवाणो अक्षरशः अनुवाद वर्तमान गुणराती भाषामां आपुं छुं—

(પંકિત-૧) ॥ સ્વસ્તિ શ્રીઆદિગ્નિનં પ્રણમ્ય, સ્વસ્તિ શ્રીશાંતિગ્નિ(૨)નં પ્રણમ્ય, સ્વસ્તિ શ્રીતેમિગ્નિનં પ્રણમ્ય, સ્વસ્તિ શ્રીપા(૩)ર્શ્વગ્નિનં પ્રણમ્ય, સ્વસ્તિ શ્રીવીરગ્નિનં પ્રણમ્ય, અનેક (૪) વાનવન-કૃત્વાતજાવ-શ્રીગ્નિનપ્રાસાદશિખરશોભિ(૫)ત શ્રીપૂન્યમયરણ્યુદેશુના પરાગથી પવિત્ર શ્રીમત્ શ્રીનારાયણ- (૬)નગરે પૂન્યારાધ્યતમોત્તમ પરમપૂજ્ય અચ્ચંનીય (૭) ચારિત્રપાત્રચુક્રમણિ કુમતાધિકારનભોમ(૮)ણિ સકલસાક્ષિશિરોમણિ, એકવિંશ શ્રીગ્નિના(૯)ગ્રામિનિપાલક, દિવિંશ ધરમના પ્રણેક, ત્રણ તત્ત્વ(૧૦)ના નંજુ, ચાર કષાયના છપક, પંચ મહાવ્રતના (૧૧) પાલક, છ કાષ્યાના પીયર, સાત ભયના નિવારક, (૧૨) અષ્ટમંદ્યુરક, નવવાસસ્થિત ક્ષત્રચર્યના (૧૩) ધારક, દશવિંશ યતિધર્મના પ્રણેક, અગિયા(૧૪)ર અંગના નંજુ, બાર ઉપાંગના ઉપદેશક, તેરકા(૧૫)કિષ્કિનાવિરક, ચૌદવિદ્યાગુણનંજુ, પંદરજે(૧૬)દ સિદ્ધના પ્રણેક, સોલકલાસપૂર્ણશાસિવ(૧૭)દન, સત્તરજેસંચયના પાલક, અઠારસહસ્ર(૧૮)શીલગિરચના ધારક, શ્રીશાંતાસત્રના ઓ(૧૯)ગણેશિસ અધ્યયનના પ્રણેક, વીસવસા છવદયા(૨૦)ના પાલક, એકવીસ સમલદોષના ટાલક, (૨૧) બાવીસ પરિસહના છપક, ત્રીસત્રકૃતાંગસત્રના [તેવીસ અધ્યયનના] (૨૨) પ્રણેક, ચોવીસ તીર્થકરની આજ્ઞાના પાલક, (૨૩) પચીસ ભાવનાના ભાષક, છવીસ દશક(૨૪)-દયના નંજુ, સત્તાવીસ અનગારગુણ કરી (૨૫) વિરાજમાન, અઢાવીસ આચારના પ્રણેક, (૨૬) ઓગણત્રીસ પાપશ્ચુતના નંજુ, ત્રીસ મોહનીય(૨૭)સ્થાનકના નિવારક, એકત્રીસ સિદ્ધગુણના (૨૮) નંજુ, બત્રીસ યોગસંઘટના નંજુ, તેત્રીસ આ(૨૯)સાતનાના ટાલક, શ્રીતીર્થકરના ચોત્રીસ (૩૦) અતિશયના નંજુ, પાંત્રીસ વાણીયગુણના પ્ર(૩૧)ણેક, છત્રીસ છત્રસિં કરી વિરાજમાન, એવી અ(૩૨)-નેક ઉપમાયોગ્ય શ્રીપૂજ્ય ન્મતિસંપન્ન બ(૩૩)લસંપન્ન કુલસંપન્ન રૂપસંપન્ન ઓગત્વી (૩૪) નેગત્વી વચસ્વી જિતકોષ જિતમાન (૩૫) જિતલોભ જિતનિદ્ર સરસ્વતીકંઠ્યા(૩૬)ભરણ કલિકાલગૌતમાવતાર અયો(૩૭)ધણવપ્રતિભોધક સકલભદ્રારકપુરં(૩૮)દર ભદ્રારકશિરોમણિ ભદ્રારકશ્રીબ્રા(૩૯)શ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રી શ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રી(૪૦)શ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીવિજયપ્રભસુ(૪૧)રીપર સપરિવારના] ચરણકમ(૪૨)-લાન [પ્રણમ્ય] શ્રીવક્રગનગરચાનાત લિપિતંગ સદા આદે(૪૩)શકારી ચરણસેવક આચારકારી પાય- (૪૪)રજરેલુસમાન સેવક દેવી રવણ દમો(૪૫)દર, દોઢ કેશવચાસ અમરસી, ગાંઠ અચલ માંઠ(૪૬)ણ, દેવી અબજ, માંધી દૂધ, એકી કાનજ દરજ, (૪૭) દોઢ દેવજ વીરજ, દોઢ જેવંત, દોઢ વરતા નસ- (૪૮)રાખ, સાંઠ અજર, એંઠ નેગીદાસ હરિદાસ, (૪૯) ગાંઠ માધવજ, દોઢ શાંતિદાસ કુંઅરજ, ગાંઠ સું(૫૦)દર મોધા, સાંઠ ત્રીકમદાસ તેજપાલ, દોઢ વીર(૫૧)જી લક્ષ્મજી, સાંઠ રતનીઆ માધવ, દેવી ધની- (૫૨)આ વીરમજી, દેવી માહાવજી મદનજી, એંઠ ઓ(૫૩)ધવજી માંઠજી, સાંઠ કીકા ગણેશ, એંઠ મામા (૫૪) હરિદાસ, માંધી કલ્યાણજી, એંઠ સાંદીઓ ગણેશ, (૫૫) માંધી દલુઓ, દેવી લાખા જીવજી,

શ્રે૦ અંકજી (૫૬) કથ્યાજીજી, સા૦ પ્રભુજી, ગાં૦ વલ્લભ દુલ્લભ(૫૭)જી, શ્રે૦ સોમજી મનોહર, શ્રે૦ પીરા હરિદાસ, શ્રે૦ લા(૫૮)લા મુકુંદદાસ, શ્રે૦ લાલા વાજી, શ્રે૦ લાલજી, સા૦ ગરી(૫૯)ગદાસ, દેવી નારજીજી હાથી, સા૦ વાધા, શ્રે૦ માલીઓ મક(૬૦)દીઓ, પદ્મ૦ ખેમજી, પદ્મ૦ કેશવજી, દેવી વીરજી ગુરો (૬૧) ગાંધી અભયરાજજી પ્રમુખ તથા સંઘસભસ્તક(૬૨)ની ત્રિકાલ વંદના અવધારજો જી.

જ્યત અહીં (૬૩) શ્રીપૂજ્યજીની કૃપાએ કરી ધર્મધ્યાન સુખે પ્ર(૬૪)વર્તે છે. શ્રીપૂજ્યજીના ધર્મધ્યાનના સુ(૬૫)ખસમાધિનિરાખાધપણાના કાગળ સમાચા(૬૬)ર લખી સેવકને સંતોષ કરવો. તથા અત્ર શ્રી(૬૭)પદ્મપણપર્વ નિર્વિદનપણે થયાં છે કાલાતુ(૬૮)સાર. બીજું તપ તથા સ્વામિવાત્સલ્ય લહેણી પ્ર(૬૯)મુખ ધર્મકરણી વિશેષે થયાં છે. તથા શ્રીપૂ(૭૦)જ્યજીની આશાએ પન્થાસ શ્રી પ્રીતિવિજય અહીં (૭૧) ચોખાસું આત્મા તેજે કરી સંઘનું મન ધણું રા(૭૨)જી રાખ્યું છે, તેણે કરીને ધર્મધ્યાન વિશેષે ચા(૭૩)હ્યો છે. શ્રીભગવતીસૂત્ર, સત્સંગપદ્માં શ્રીઉત્તરાધ્યય(૭૪)ન સૂત્ર વખાણુ વંચાય છે. આવક ટંક-૨ પ્રતિક(૭૫)મણે આવે છે. બીજું શ્રીપૂજ્યજીના શિષ્ય (૭૬) જેવા જોઈએ તેવા છે, [તે] ધણું સારું છે. બીજું શ્રી(૭૭)પૂજ્યજી વીનતિ અવધારજોજી-આવતા ચોખા(૭૮)સાનો આદેશ પં. શ્રીવિનય-વિમલને તથા (૭૯) ગણી શ્રીઉદયસોમને આદેશ પ્રસાદ કર(૮૦)જો જી. અવશ્ય એ વીનતિ અવધારજો જી. જો (૮૧) સંઘનું મન દામ રાખો તો પૂર્વે અત્રના સં(૮૨)ઘનું મન ધણું યગચું હતું તે પ. શ્રીપ્રીતિવિજય (૮૩) અત્ર આવતાં મન ક્ષેમ રહ્યું છે. હવે જેની વી(૮૪)નતિ લખી છે તેને આદેશ પ્રસાદ કરશો તો (૮૫) સંઘનું મન ધણું વધશે. બીજું પૂજ્ય શ્રીવિજય(૮૬)દેવસરિ પણ નાગર-વાણિયા જાણીને વી(૮૭)નતિ અવધારતા, અને શ્રીપૂજ્યજીએ પણ એમ (૮૮)જ વીનતિ અવધારવી બીજું વડનગરનો સં(૮૯)ઘ સદૈવ શ્રીપૂજ્યનો ભક્ત છે, પરમ પાટભક્ત (૯૦)જી. શ્રીપૂજ્યજી વડનગરના સંઘ ઉપર કૃપા રા(૯૧)ખો છે તેથી વિશેષ અવધારજો. ઉપાધ્યાય શ્રીમેલ(૯૨)વિજય ગણી, પંડિત શ્રીપ્રી(૯૩)તિવિજય ગણી, પંડિત શ્રીવિમલવિજય ગણી, પંડિત જી(૯૪)તવિજય ગણી, પંડિત શ્રીમદ્ધિવિજય ગણી, ગમ્પી વિવેક(૯૫)વિજય રૂપવિજય પ્રમુખ શ્રીજીના પરિવારને વંદના (૯૬) વીનવજો. અત્રથી પં. પ્રીતિવિજય, ગણી આ(૯૭)નંદવિજય, મુનિ રામવિજયની વંદના અવધાર(૯૮)જો

દ્વદા -

અમ દેહું દાઃમકલી, ભરિયું તુમ ગુણુજી ।

(૯૯) અવગુણુ એક ન સાબરે, વીસારીજો જેણુ ॥ ૧ ॥

જંમ (૧૦૦) સુરભીન વંજાં, વસંતમાસને કોયલ સમરે ।

વિ(૧૦૧)ધ્યને રમરે મજેન્દ, અમ મન તેમ સમરે ॥ ૨ ॥

(૧૦૨) આગ દુંગર અતિધણુ, વહાળીયાં અસંખ ।

(૧૦૩) મન જોણે આવી મળું, દૈવ ન દીધી પંખ ॥ ૩ ॥

(૧૦૪) -- કીપ સમુદ્રમે, કરતી આસ પિઆસ ।

જ(૧૦૫)રે સમુદ્ર સળ હી તજ્યો, સ્વાતિમિદુહી આસ ॥ ૪ ॥

પ્રસ્તુત વિશ્વમિલેખની કુલ ૧૦૫ પંક્તિઓમાં ૧થી ૬૧ સુધીની પંક્તિઓમાં મંગલરૂપ પંચાગ્નિ-નમસ્કાર, સ્થળનો અને આચાર્યશ્રીનો નામોલ્લેખ, આચાર્યશ્રીનાં વિશેષણો અને વિચારિતપત્ર લખનાર ગૃહસ્થોની નામાવલી આવે છે તથા ૬૮મી પંક્તિથી ૧૦૫મી પંક્તિઓમાં ગુરુપ્રત્યેના અનુરાગસચક સુભાષિત દોહા છે. રેા ૩૬ ( ૬૨થી ૬૭ ) પંક્તિઓમાં જે લેખ્ય વસ્તુ છે તેમાં નીચે પ્રમાણેની મુખ્ય ચાર હકીકતો છે :

૧. આચાર્યશ્રીના આદેશથી વિગત ચાતુર્માસ કરવા આવેલા મુનિઓની પ્રસંસા અને તેમના આવવાથી શ્રીસંઘને ધર્મકરણી, આખ્યાનશ્રવણ વગેરેમાં રહેલી ખુબ જ અનુકૂળતા.

૨. આગામી ચાતુર્માસમાં જે મુનિઓને મોકલવા માટે તેમનો નામોલ્લેખ કરીને સવિનય વિનંતિ કરી છે.

૩. પહેલાં શ્રીસંઘની હસ્ત ન સચવાયાના કારણે શ્રીસંઘનું યુરુવર્ગ પ્રયે કિંચું મન થયેલું તેની યાદ આપીને અને આચાર્ય શ્રીવિજયદેવસૂરિ<sup>૧૧</sup> પણ શ્રીસંઘની હસ્ત સાચવતા તેની પણ યાદ આપીને જેમનાં નામ જણાવ્યાં છે તે મુનિઓને આગામી ચાતુર્માસમાં મોકલવા માટેની બહુમાનભરી સવિનય વિનંતિ.

૪ પ્રસિદ્ધ વિદ્વાન ઉપાધ્યાયશ્રી શ્રીમેધવિજયશ્રી ગણીનો નામોલ્લેખ હોવાથી તે સમયે તેઓ આ ૦ શ્રીવિજયપ્રભસૂરિશ્રી સાથે હતા તે વળણી શકાય છે.

શિવાલેખ તથા મૂર્તિદેખોમાંથી તારવીને જૈનધર્માંનુયાયી નાગરવણિકુમારિની અટકો જે પહેલાં લખી છે, જેનો સમય આ વિસ્તૃતલેખથી પહેલાંનો છે, તેના આધારે કદી શકાય કે પ્રસ્તુત વિસ્તૃતલેખમાં આવતી ગાંધી, દોસી, સંઘવી, શાહ, સા વગેરે અટકો નાગરવણિકુમારિની જ છે. વિસ્તૃતલેખમાં આવતી 'દેવી' અટક વડનગરના નાગરવણિકોની છે. શ્રંધી, ગાંધી, દોસી અને દેવી અટકોવાળા નાગરવણિકો આજ પણ વડનગરમાં છે. આથી કદી શકાય કે વિસ્તૃતલેખમાં જે નામો છે તે નાગરવણિકોના જ છે. આ અટકો લેખની ૮૫-૮૬-૮૭મી પંક્તિમાં આવતા "શ્રીવજે(૮૬)દેવસૂર પણ નાગરવાણીઆ જાણીને વી(૮૭)નની અવધારતા" આ પાઠથી પણ નિશ્ચિત થાય છે. લેખમાં આવતા નાગરવણિકોના સમુદાયના આધારે તથા લેખની ૮૧-૮૨ અને ૮૫મી પંક્તિમાં આવતા 'સંઘ'શબ્દના આધારે વડનગરમાં જૈન નાગરવણિકોનો શ્રીસંઘ હતો એ વસ્તુ સ્પષ્ટ થાય છે.

વિક્રમના ૧૮મા શતકમાં વડનગરમાં ઓસવાલ, શ્રીખાલી આદિ જ્ઞાતિઓના વણિકો નહીં હોય તેમ માનવાને કોઈ કારણ નથી. છતાં નાગરવણિકો અને અન્ય વણિકોના ધાર્મિકપ્રસંગોની ઉજવણી કાં તો ગુદી થતી હશે અથવા તો એકરૂપે થતી હશે તોપણ તેમાં નાગરવણિકોનું વિશિષ્ટ પ્રાધાન્ય હશે એટલું નો વિસ્તૃતલેખમાં આવેલી નાગરવણિકોની નામાવલીના આધારે કદી શકાય.

✽

આ લેખ જેના આધારે લખાયો છે, તે વિશાળપત્ર તથા સચિત્ર કંપસૂત્રની પોથીનો ઉપયોગ કરવાની અનુમતિ આપવા બદલ હું અમદાવાદના શ્રી. ડા. દ. ભારતીય સંસ્કૃતિ વિશ્વમંદિરના મુખ્ય નિયામક પં. શ્રી દસમુખભાઈ માલવણિયાનો આભારી છું.

૫૧ આ. શ્રીવિજયદેવસૂરિ તે આ. શ્રીવિજયપ્રભસૂરિશ્રીના ગુરુ હતા.



હવે પ્રારંભમાં જેનો નિર્દેશ કર્યો છે તે નામરશ્રેષ્ઠીએ લખાવેલા સચિત્ર કલ્પસૂત્રની હસ્તપ્રતનો પરિચય આપું છું :

પ્રસ્તુત કલ્પસૂત્રની પ્રતિ પછુ 'શ્રી લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિર-અમદાવાદ'ના 'શ્રી લા. ૬૦ પ્રથમસંપ્રદર્શમાં સુરક્ષિત છે. તેનો ક્રમાંક ૪૫૬૧ છે. પ્રતિની લંબાઈ-પહોળાઈ ૧૦ X ૪૬ ઈંચ પ્રમાણુ છે, હાલત સારી છે. તેમાં વિક્રમના ૧૬મા શતકમાં લખાયેલાં સોનેરી રંગ-યુક્તચિત્રવાળાં કલ્પસૂત્રોની શૈલીનાં ૩૯ સુરેખ ચિત્રો છે. પ્રતિની પત્રસંખ્યા ૧૩૦ છે. ૧૩૦મા પત્રની પ્રથમ પૃષ્ઠિમાં કલ્પસૂત્રનો પાઠ પૂર્ણ થાય છે. ત્યાર પછી પ્રસ્તુત લખાવનારની પ્રશસ્તિ અને પુષ્પિકા છે. પ્રસ્તુત પ્રતિ વિક્રમના ૧૮મા શતકમાં થયેલા ૫૦ શ્રી કલ્યાણસુંદરજીની પાસે હશે તે તેમણે ચિં. સં. ૧૭૮૬માં (એટલે કે પ્રતિ લખાયા પછી ૨૪૨ વર્ષ પછી) વાચનાચાર્ય શ્રી નૈણસીજીને આપેલી તેની નોંધ પછુ પ્રતિ લખાવનારની અંતિમ પુષ્પિકાની પછી લખેલી છે. ઉક્ત પ્રશસ્તિ વગેરેનો પાઠ જે પત્રમાં છે તેની એ આગ્રુની પ્રતિકૃતિ અહીં આપી છે. પ્રસ્તુત પ્રશસ્તિ વગેરેની વાચના આ પ્રમાણુ છે :

ધનકળ-કંચનનિકરં આદિજિનેસરવિહારવિમલચરં ।  
 ગદ-મદ-મંદિરપવરં વહનચરં જયઠ લહનચરં ॥ ૧ ॥  
 નાગરનરસિરિહીરો ધણસી જિણધમ્મવાસિયસરીરો ।  
 ભાલલલેલી મજા વિણય-વિવેકાદ્ગુણસજા ॥ ૨ ॥  
 સુત—દેવ હેમરાજો ગઢસી કન્હડકુમાર કુલતિલઓ ।  
 કહુઆમિષ જ્ઞાલામિ[ષ] સંચવઈ સયલ્ગુણનિલઓ ॥ ૩ ॥  
 સિરિસુણિસુંદરસૂરી દૂરીકયપાવર્પકઓ જેહિં ।  
 તસ પયઢવળકળ મહૂસવો કારિઓ તેહિં ॥ ૪ ॥  
 સિરિદેવરાજવળી હીરુ નિઅલોઅળેણ જિઅહરિણી ।  
 સુઅ—દેસલ-જેસિંગા જિણધમ્મે જસ નવરંગા ॥ ૫ ॥  
 દેસલચરિ દેવસિરી સુત આંબા તસ વરણિ દેસહારં ।  
 નગરાજ કુંઅરપાઓ રત્નામિષ પુત્તરચળવડં ॥ ૬ ॥  
 પનરસતતાલીસે ફમ્ગુણમાસસ મુદ્ધસમી[પ] ।  
 સિરિલહિસાયરસીસસસ લિહાવિઓ કપ્પ-મ્મો ॥ ૭ ॥

સં. ત(૧) ૧૫૪૭ વર્ષે જ્યેષ્ઠ સુદિ ૧ રવિવારે લિખિતં મંત્રિ વાણકન ॥ શ્રીપતનિં વાસ્તવ્ય ॥ છ ॥  
 બી શુભં અવશુ ॥ છ ॥ કલ્યાણમસુ ॥ છ ॥ શ્રી: ।

બીજા અક્ષરોમાં—

વાચનાચાર્ય શ્રી નૈણસીજીકાનાં પ્રતિરિયં વં. કલ્યાણસુંદરેણ પ્રવક્તા સહર્ષમ્ ॥ સં. ૧૭૮૧ રા માર્ગવા વદિ ૭ દિને ॥

અનુવાદ—“ધાન્ય અને સુવર્ણના સમૂહનાગું = ધાન્ય-ધનથી સમૃદ્ધ, આદિજિનેશ્વરના પ્રાસાદથી અતિપવિત્ર અને જેમાં શ્રેષ્ઠ કિલ્લો મહો તથા મંદિરો છે તેવું મહાનગર વડોદરા જે ગળ પાસો.”

[આ નમરમાં] નામરનોની શોભામાં હીરા સમાન, દેહ પછુ જેનો જૈનધર્મથી વાસિત છે = જેની આકૃતિ પછુ જૈનવતી ખાતરી આપે છે તેવો ધનસી = ધનશ્રી નામનો [શ્રેષ્ઠ] હતો, અને તેને વિનય-વિવેકાદિશુચ્યુક્ત લાલલલેલી નામની ભાષાં હતી. ૨

[તેઓને] દેવરાજ હેમરાજ ગઢસી = વદસિંહ કન્હડકુમાર કહુઓ અને આસો નામના કુળમાં તિલકસમાન પુત્રો હતા. ૩

## ૬૨ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય મુવર્ધ્નમહોત્સવ અન્ધ

તેમણે = દેવરાજ વગેરેએ પાપકર્મથી વર્જિત એવા શ્રીમુનિસુંદરસૂરિની આચાર્યપદવીના પ્રસંગે મહોત્સવ કરાવ્યો હતો.<sup>૪</sup>

શ્રીદેવરાજને આંખોના સૌન્દર્યથી દરિણીને પણ છતી નય તેવી હોરી નામની પત્ની હતી. અને તેમને જૈનધર્મના નવા રંગવાળા દેસલ અને જોસિંગ નામના બે પુત્રો છે.<sup>૫</sup>

દેસલને દેવશ્રી નામની પત્ની અને આંખા નામનો પુત્ર છે [અને] આંખાને નગરાજ-કુંભરપાલ-રત્નો એ નામના [ત્રણ] પુત્રરત્નવાળી દેહહાર્ય નામની ભાત્રી છે.<sup>૬</sup>

[સંવત] ૧૫૪૭ના ફાગણ માસની અઠવાળી દશમના દિવસે [આંખાએ] શ્રીધર્મીસાગરના શિષ્ય માટે આ કલ્પસૂત્ર લખાવ્યું.<sup>૭</sup>

સંવત ૧૫૪૭ વર્ષે જેટ સુદ ૧ ને રવિવારે પાટણના વતની મંત્રી વાછાકે = વાછક દારા લખાવ્યું. શુભ થાયો. કલ્યાણ થાયો.

(ખીળ અક્ષરોમાં—)

પં. કલ્યાણસુંદરે યાચનાચાર્ય શ્રીનૈલુસીને આ પ્રતિ સદર્પ આપી છે. સં. ૧૭૮૯ના ભાદરવા વદ ૭ના દિવસે.”

આ પ્રશસ્તિની રચના સંવત ૧૫૪૭ના ફાગણ સુદ ૧૦ના દિવસે થયેલી અને તે જ વર્ષના જેટ સુદ ૧ ને રવિવારના દિવસે તેને ગ્રંથમાં લખી છે. તેથી સંભવ છે કે તે બદારગામ રહેલા કોઈ મુનિમહારાજ રચીને મોકલાવી હોય અને તેથી સમયનુ અતર થયું હોય.

રાજદશાન્તિની દૃષ્ટિએ ઊણપ હોવાને કારણે વક્તવ્યનો ભાવ સૂચવતી સરસ-સાદી પ્રાકૃત ભાષામાં પ્રસ્તુત પ્રશસ્તિ રચાયેલી હોવાના કારણે અનિરપેક્ષના ન હોવા છતાં પ્રતિ લખાવનાર આંખા એકી છે તે નિશ્ચિત છે. લઘ્ય સંખ્યાગણ્ય પ્રશસ્તિઓમાં આવા પ્રકારની ભાષાસૌલીલાળી પ્રશસ્તિઓ પણ છે. અનેક પ્રશસ્તિઓમાં લિખિત રાજદ લખાવ્યાના અર્થમાં ઉપયુક્ત થયેલો જ્ઞેવામાં આવે છે. તદનુસાર પ્રસ્તુત કલ્પસૂત્રને આંખા શેઠ પાટણના વતની મંત્રી વાછક દારા લખાવ્યું છે તેમ સમજવું જોઈએ. પુસ્તકલેખનાદિ માટે પ્રાચીન કાળથી પાટણ (અણ્વિલપુર) કેન્દ્ર રહેલું છે. પાટણના તથાપ્રકારના કલાકારોનો અને તેમની કલાને સમજનાર અનુભવીઓનો કાયમી વસવાટ હશે. આ એક સંગત હકીકત છે.

પ્રશસ્તિની ચોથી ગાથામાં આં. શ્રીમુનિસુંદરસૂરિનું તથા ત્રીજી અને પાંચમી ગાથામાં દેવરાજ શેઠનું નામ આવે છે તેમ જ ચોથી ગાથામાં આચાર્યપદમહોત્સવનો ઉલ્લેખ આવે છે. આ સંબંધમાં કેટલીક વિશેષ માહિતી અહીં આપું છું :

પ્રસ્તુત કલ્પસૂત્ર લખાવનાર આંખા શેઠના દાદા દેવરાજ શેઠના પર્ચથી થયેલો આં. શ્રીમુનિ-સુંદરસૂરિનો આચાર્યપદમહોત્સવ અને મહોત્સવની સમાપ્તિ પછી દેવરાજ શેઠે શત્રુંજયગિરનારનો યાત્રાસંધ કાઢ્યો હતો આ બે પ્રસંગોને પં. શ્રીપ્રતિષ્ઠાસોમગણિ(આં. શ્રીમુનિસુંદરસૂરિના ગુરુભાઈ)એ વિં. સં. ૧૫૨૪માં રચેલા સોમસૌભાગ્ય કાવ્યના છઠ્ઠા સર્ગમાં સુખ્યતથા વર્ણવ્યા છે. તેમાં વનગર, સમેલાતળાવ, નર-નારી, આચાર્યપદમહોત્સવ અને યાત્રાસંધનું સવિસ્તર વર્ણન છે. યાત્રાસંધમાં ૫૦૦ શકટ = ગાડાં હતાં તે હકીકત પણ નોંધી છે.

ઉક્ત આચાર્યપદમહોત્સવ પ્રસંગે વિં. સં. ૧૪૭૮માં દેવરાજ શેઠે બત્રીસ હજાર સોનેયા ખચ્યાં હતા, આ હકીકત પદાવલીઓમાં મળે છે.<sup>૮</sup>

૫૨ શ્રીધર્મસાગરજિવિચરિત પદાવલીમાં ૩૨૦૦૦ ટંક જણાવ્યા છે, જુઓ મુનિરાજશ્રી કુર્મનિબંધ ૭ (ત્રિપુટી) સંપાદિત ‘પદાવલીસમુચ્ચય ભા. ૧’ પૃ. ૧૩. ‘ટંક’ એ મુશ્કેલી નાણું હતું તે હકીકત પં. શ્રીરવિવર્ધનકૃત ‘પદાવલીસારાદાર’માં મળે છે. જુઓ ‘પદાવલીસમુચ્ચય ભા. ૧’ પૃ. ૧૫૧.

પ્રસ્તુત પ્રશસ્તિની ત્રીજી શાખામાં જે દેવરાજ પ્રમુખ છ નામ આવે છે તેમાંના આઠ દેવરાજ દેવરાજ અને ગરુડી = ધર્મસિંહ આ ત્રણ ભાઈઓનો ઉલ્લેખ સોમસૌભાગ્યકાવ્યના છઠ્ઠા સર્ગના ૨૦-૨૧ પદોમાં છે. તેથી કુળ છ ભાઈઓ હશે પણ આચાર્યપદ્મમહોત્સવના સમયમાં શેષ ૬-૮૩કુમાર આદિ ત્રણ ભાઈઓ વિશ્વમાન ન હતા તે સમજી શકાય છે. પ્રશસ્તિઓમાં તે ને કુટુંબની જનમાત્ર વ્યક્તિઓનો નામોલ્લેખ કરવામાં આવે છે. એટલે બન્ને ઉલ્લેખો અસંગત નથી.

\*

અહીં જણાવેલી હકીકતોના આધારે તારવી શકાય કે વિક્રમના આરંભ શતક પહેલાં પણ નાગરવલ્લિકોનો મોટો વર્ગ જૈનધર્માનુયાયી હતો. અને ત્યાર પછી પણ સોળમા શતક સુધી તે જૈનપદ્પરાનુયાયી રહેલો. વિક્રમના સોળમા-સત્તરમા શતકથી તેમાં પરિવર્તનો થવાનો પ્રારંભ થયો હશે છતાં વિક્રમના અઠારમા શતકમાં વડનગરમાં મોટા સમૂહરૂપે નાગરવલ્લિકો જૈન હતા તેથી અન્યાન્ય સ્થળોમાં તથાપ્રકારના વર્ગનું અસ્તિત્વ માનવામાં બાધા આવે તેનું ન માની શકાય. અસ્તુ. વિક્રમના ઓગણીસમા અને વીસમા શતકની વડનગરના નાગરવલ્લિકોને સંબંધિત થોડી હકીકતો મળી છે તે જણાવીને આ લેખ પૂર્ણ કરીશ.

આજે વડનગરમાં 'અટાળાનું દેરાસર' એ નામે ઓળખાતું જૈન મંદિર નાગરોનું હતુ. અને તે શ્રી કુંથુનાથસ્વામીના મંદિર તરીકે ઓળખાતું હતુ.<sup>૧૩</sup> આ મંદિરની જમણી બાજુ અડીને તેટલા જ પ્રમાણનું બીજું મંદિર છે. તેમાં મળનાયક શ્રી ઋષભદેવજી છે. તથા શ્રી કુંથુનાથસ્વામીના મંદિરના સામે પણ એક મંદિર છે તેમાં મળનાયક તરીકે શ્રી ઋષભદેવજીની લેપ કરેલી પ્રતિમા છે. આ ત્રણે મંદિરો ધરમંદિર રૂપે છે. એક રીતે ત્રણ ગભારા કહી શકાય. વચમાં નાના ચોકવાળા એક મકાનના બે વિભાગોમાં આ ત્રણ મંદિરો છે એમ કહી શકાય, એક બાજુ બે અને સામેની બાજુ એક. એટલું માનવાને કારણ મળે છે કે, પહેલાં માત્ર શ્રી કુંથુનાથસ્વામીનું મંદિર હશે, અથવા તો આ ત્રણે મંદિરો શ્રી કુંથુનાથસ્વામીના મંદિરના નામે ઓળખાતાં હશે. શ્રી કુંથુનાથસ્વામીના મંદિરની જમણી બાજુ આવેલા શ્રી ઋષભદેવજીના મંદિરની પિલકલ સામે મંદિરનો મૂળ પ્રવેશ માર્ગ છે; જેનો ઉપયોગ આજે થતો નથી. આ મંદિરોનું અડીને શ્રી કુંથુનાથજીના મંદિરની ડાબી બાજુ એક જુદું મકાન છે તેમાંથી આજે પ્રવેશ થાય છે. આ મકાનને દેવી તેજકરણ વખતરામે (નાગરવલ્લિક) વિ. સં. ૧૮૬૭માં ધર્મશાલારૂપે બાંધેલું અને કદાચ પોતાની માસિકારૂપે રાખ્યું હશે. ત્યાર પછી મેના નામની દીકરીના જન્મ પછી વિ. સં. ૧૯૦૧માં આ ધર્મશાલાને સાધારણ ખાતે આપેલી. આ હકીકત દર્શાવતો નાનો શિલાલેખ આજે પ્રસ્તુત મકાનની બીંબમાં છે. તેનો અક્ષરશઃ પાઠ આ પ્રમાણે છે—

(પત્તિક ૧) શ્રીવજ્રનગરમણે શ્રીકુંથુ(વં. ૨)નાથજીનું દેવ છે તે પામે ધરમ(વં. ૩)સાળા દેવી તેજકરણ વસત(વં. ૪)રામે વંશાવી છે સંવત ૧૮૧૭(વં. ૫) ના વર્ષે મહા હુદિ ૫ દિને (વં. ૬) વાર કુષ [ ૧ ] શ્રીમાધારણ(વં. ૭)ને સંવત ૧૯૦૧ના વૈશાખ સુદ ૦ દિ(વં. ૮)ને ગાઢ મેના છોડી આવ્યાં તારે ॥

આ ઉપરાંત વડનગરમાં આવેલા શ્રી મહાવીરસ્વામીજીના આવન જિનાલયનો વિક્રમના ૧૬મા શતકના મધ્યભાગમાં જીર્ણોદ્ધાર થયેલો તેની દેવકુલિકાઓ પૈકી કેટલીક દેવકુલિકાઓ 'દેવી' અટકવાળા નાગરવલ્લિકાઓ કરાવ્યાના ઉલ્લેખો તે તે દેવકુલિકા ઉપર છે.

ઉપરની હકીકતથી એટલું તો ચોક્કસ છે કે વિક્રમના વીસમા શતકના પ્રારંભ સુધી તો વડનગરના નાગરવલ્લિકામાં જૈનપદ્પરાનુયાયી વર્ગ પણ હતો.

૧૩ જૈનતીર્થસ્થપત્રિકાના પહેલા ભાગમાં કોશ નં ૧૦૭૦માં દર્શાવેલું શ્રી આદિનાથજીનું મંદિર છે તે અહીં જણાવેલાં ત્રણ મંદિરોમાંનું છે.

## ૬૪ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ અન્થ

વિં ૦ સં ૧૯૩૦-૪૦ સુધીના સમયમાં વડનગરના અનેક જૈન નાગરકુટુંબોમાંથી ફક્ત દેવી કુટુંબનાં ૨૦થી ૩૦ ધર જૈનધર્માનુયાયી હતાં. આ નાગરો ચુસ્ત જૈન હતા, અને તેમને જૈનધર્મ છોડવો પણ ન હતો; પણ જ્યારે શાંતિવ્યવહારમાં જૈન હોવાને કારણે કન્યા લેવડ-દેવડનો અવરોધ થયો ત્યારે આ નાગરવણિકો મુંઝાયા અને તેઓએ અમદાવાદ આવ્યાને શ્રી આત્મારામજી મહારાજ, શ્રી રવિસાગરજી મહારાજ તથા શ્રી મોહનલાલજી મહારાજ વગેરેને વિનંતિ કરી કે, અમારી મુંઝવણ ટાળવા માટે અમોને અન્ય જૈન વણિક કોમમાં દાખલ કરાવો. પણ તે સમયે અમદાવાદની જૈન વણિકશાંતિએ તે વાત માની નહીં અને તેઓ નાદલાલે વૈષ્ણવ થયા. આ હકીકત યોગનિષ આચાર્ય શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાગરસુરિજીએ તેમણે વિં ૦ સં ૧૯૭૩માં સંપાદિત કરેલા ‘જૈનધાતુપ્રતિભાલેખસંગ્રહ’ના પહેલા ભાગની પ્રસ્તાવનામાં લખી છે.

આ સંગ્રહમાં મુનિરાજ શ્રી દર્શનવિજયજી (ત્રિપુરી) આ પ્રમાણે જણાવે છે : “નાગર જૈનોએ અમદાવાદની સમગ્ર જાતિ વચ્ચે આલટણ કરી કે અમે જૈન છીએ, અમને જાતિમાં મેળવીને બચાવી લો. તપાગચ્છાધિરાજ પૂં મહાચંદ્રજી ગણિવર. સાગરગચ્છના શ્રીપજ્જ ભં ૦ શાંતિસાગર, શેઠ પ્રેમાભાઈ વગેરે તેઓને મેળવી લેવા સમ્મત હતા. પણ અમદાવાદના જાતિના કેકેદારો ધર્મપ્રેમી હોવા છતાં તેઓએ જાતિપ્રેમને વધુ વજન આપ્યું. એનું પરિણામ એ આવ્યું કે નાગરોએ વિક્રમની વીશમી સદીના મધ્યકાળમાં જૈનધર્મ છોડ્યો અને સૌ વૈષ્ણવ બની ગયા.” (જૈન પરંપરાનો ઇતિહાસ, ભાં ૨, પૃ ૭૧૨)

આ બે નોંધોની તુલનામાં પૂં શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાગરજીની નોંધ પ્રસંગના નજીકના સમયની કહેવાય. ૫૦ મું ૦ શ્રી દર્શનવિજયજીની હકીકતમાં નામપરિવર્તન નિરાધાર થયું હશે તેમ તો હું ઓછસ ન કહી શકું. પણ મારા સંશોધનકાર્યને અંગે મેં બે વાર જૈનપરંપરાનો ઇતિહાસ જોયેલો ત્યારે મારે જે જોતું હતું તે સંબંધમાં તેમાં બ્રામક વિધાનો જોયેલાં તેથી જણાવી શકું કે, જે અન્ય પ્રામાણિક આધાર ન જ હોય તો આ સંબંધમાં શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાગરજીની હકીકત ઉચિત મનાવી નેંતર્ય. અસ્તુ.

ઉપરના પ્રસંગ પછી પણ વડનગરના નાગરવણિકો પૈકી કેટલાક કુળના અનેક પેઢીગત સરકારને લાંધ જૈન મંદિરમાં જતા હતા. આમાંના છેલ્લા ગૃહસ્થ શ્રી વજ્રલાલ સખારામ દેવી કોઈ જાતિજન ન બને તે રીતે જિનમંદિરે જતા. આ હકીકત મેં વડનગર જઈને તેમના જીવંત મુનિમ શ્રી સુનીલાલ બીખાભાઈ પટેલ પાસેથી જાણી છે. શ્રી વજ્રલાલ સખારામનું મૃત્યુ વિં ૦ સં ૨૦૧૦ની આસપાસ થયું છે. તેમના તરફથી અપાયેલી રકમના વ્યાજમાંથી શ્રીમદાવીરજન્મવાચનના દિવસે (ભાદરવા સુદ ૧) ઉપાધ્યયમાં પ્રતિવર્ષ પ્રભાવના થાય છે. જે વ્યાજની રકમથી પ્રભાવનાનો અર્થ વધારે થાય તો શેષ રકમ તેમના સુપુત્ર શ્રી હસમુખલાલ વજ્રલાલ દેવી આજ મુધી આપે છે.

\*

મોદ, દિસાવાલ, પલ્લીવાલ, ખપપના આદિ વંશોના જૈન વણિકોના પણ અનેક ઉલ્લેખો મળે છે. તે અને અહીં જણાવેલા નાગરવણિકોના સમૂહો જૈન પરંપરામાંથી સાવ લુપ્ત થયા તે હકીકત એક રીતે મત્તક બની ગય તેવી છે. અંધ થયાનાં કારણો પૈકી કેટલાંક કારણો એવાં પણ હોઈ શકે, જેની ચર્ચાનો અધિકાર લેવો મને ન પણ મળે. વળી તે કેટલીક અપેક્ષાએ મારા અભ્યાસના વિષયથી પર છે. એટલે આ સંબંધમાં આ પ્રકારના અન્યેષો અને અધિકારીઓને આ રીતે માત્ર અંગૂઠાનિર્દેશ કરી આ લેખ પૂર્ણ કરું છું.

અંતમાં, શાસ્ત્રીય અન્વેષણની જ અહીં દષ્ટિ રાખી છે તેથી કોઈના લાખવર્હનનો અંશ પણ મારામાં નથી એ વિનંતિ બાવે જણાવું છું.

વડનગરના શ્રીજૈનસંઘના આગેવાન શેઠજી શ્રી ચંદુલાલ સુનીલાલ શાહ તથા શ્રી સુનીલાલ બીખાભાઈ પટેલ મને કેટલીક માહિતી આપી છે તે બદલ તેમનો અભ્યુ છું.



## પુણ્યશ્લોક વસ્તુપાલના જીવન ઉપર કેટલોક પ્રકાશ

કનૈયાલાલ બાઈશંકર દવે

ગુજરાતના ઇતિહાસમાં વસ્તુપાલનું સ્થાન એક સાહિત્યરસિક, સંસ્કૃતના મહાવિદ્વાન, કુમેર અને કણ્ઠ  
જેવા દાનેશ્વરી તેમ જ મહાન વીરપુરુષ તરીકે ખૂબ જાણીતું અનેહું છે. તેમના જાહેર જીવનને રજૂ  
કરતાં સંખ્યાબંધ કાવ્યો, પ્રબંધો, રાસાઓ અને ચરિત્રો રચાયાં છે, જેના ઉપરથી તે એક પુણ્યશ્લોક  
મહાપુરુષ સાહિત્યચૂડામણિ નરપુંગવ દત્તા એમ સમજી શકાય. આ બધા ચરિત્રાત્મક ગ્રંથો, એક યા બીજી  
રીતે, તેમના અભિનવ ગુણોની પ્રશસ્તિ માય છે; કેટલાક પ્રબંધો અને રાસાઓ તેમના જીવનવ્રતની અપૂર્વ  
દ્રષ્ટીકતો રજૂ કરે છે; પરંતુ તેમના ખ્યાનગી જીવનનાં કેટલાંક પાસાંઓને તેમાં સ્પર્શે કરાયો હોય તેમ  
જણાતું નથી. આના કારણમાં એમ કહી શકાય કે આ મહાપુરુષના જીવનની સામાન્ય દ્રષ્ટીકતો રજૂ  
દરવાનું આ બધા વિદ્વાનોને યોગ્ય નહિ લાગ્યું હોય; અને તેથી જ તેમના જીવનનાં કેટલાંક વિધાનો હજી  
અસ્પર્શે જ રહ્યાં છે.

વસ્તુપાલના પિતા, પિતામહ વગેરે પાટણમાં રહેતા હોવાનું જણાવી, ચંડપ નામે મહાપુરુષથી તેના  
જીવનની શરૂઆત કરી છે.<sup>૧</sup> કીર્તિકૌમુદીમાં કવિવર સોમેશ્વરે તેમનો કૌટુંબિક વૃત્તાંત રજૂ કરતાં, તે બધા  
ઉત્તરોત્તર ચૌલુક્યોના રાજકાલ દરમિયાન કોઈ રાજકીય હોદ્દા ધરાવતા હોવાનું સૂચવી, બધાને મંત્રી તરીકે  
સંબોધ્યા છે. સોમેશ્વર જેવો વસ્તુપાલનો પરમ મિત્ર અને વિદ્વાન કવિ તેના જીવનવ્રતની જે જે  
દ્રષ્ટીકતો નિરૂપે—રજૂ કરે તે બધી પ્રામાણિક જ હોય તેમાં શંક રાખવાનું કારણ નથી. એટલે  
વસ્તુપાલના પૂર્વજો અણહિલપુરમાં રહેતા દત્તા એમ તે કાવ્યના કથન ઉપરથી સમજી શકાય. જ્યારે  
જિનહર્ષેના વસ્તુપાલચરિત્રમાં વસ્તુપાલને તેના પિતા આશરાજ સાથે સુંદાલક ગામમાં રહેતા હોવાનું  
સૂચવ્યું છે.<sup>૨</sup> વસ્તુપાલનું ચરિત્ર આલેખતા બધા ગ્રંથોમાં જિનહર્ષેનો આ ગ્રંથ વિગતવાર જીવનકથા

૧ કીર્તિકૌમુદી, સર્ગ ૩, શ્લોક ૫થી ૧૬.

૨ જિનહર્ષેનું વસ્તુપાલચરિત્ર, સર્ગ ૬.

૨૦૫ કરતો એક વિશિષ્ટ ચરિત્રાત્મક ગ્રંથ છે. જોકે તે વસ્તુપાલના અવસ્થાન બાદ એ સૌકા પછી રચાયો હોવા છતાં, તેના ચરિત્રની જે કેટલીક અવનવી હકીકતો ૨૦૫ કરે છે તે બીજા કોઈ ગ્રંથકારે સંચર્યા નથી. ડૉ. ભોગીપાલ સાહેબરાના શબ્દોમાં કહીએ તો, વસ્તુપાલના જીવન અને કાર્યને લગતા પોતાના સમયમાં ઉપલબ્ધ એવાં તમામ ઐતિહાસિક સાધનોનો જિનહવે ઉપયોગ કર્યો હતો એમ જણાય છે. જે એટલે તેના આ કથન ઉપરથી વસ્તુપાલના પિતા અમ્બરાજ-આશ્વરાજ સુંદાલકમાં રહેતા હોવાનું કહી શકાય. જોકે આ ગામ ચોટુકરો તરફથી અધરાજને, એની સેવાઓના બદલામાં, બેટ તરીકે મળેલું એમ જિનહવે નોંધ્યું છે. આ હકીકત ઉપરથી એટલું તો સ્પષ્ટ સમજી શકાય છે કે, તેના પિતા સુંદાલક ગામમાં રહેતા હતા. જે આ ગામ પરંપરાગત વસ્તુપાલના પિતાને ઈનામમાં મળ્યું હતું તો પિતાના મરણ બાદ તે બધા પોતાની માતા સાથે માંડળમા શા કારણથી ગયા ? તે વખતે આ ગામ તત્કાલીન રાજેન્દ્રે પાંચ લઈ લીધું કે કાયમ રાખ્યું હતું એવો ગ્રંથ પણ ઉદઘાટી શકે છે. આ હકીકતનો કોઈ પણ પુલાસો તેમના ચરિત્રાત્મક ગ્રંથોમાંથી મળતો નથી એટલું જ નહિ, પણ આ સુંદાલક ગામ કયાં આવ્યું તે પણ જણવા સાધન નથી.

વસ્તુપાલ-તેજપાલના એક પ્રાચીન પ્રમંથકારો વસ્તુપાલના પિતા આશરજ માલસમુદ્રમાં વસ્ત્ર-કાપડની દુકાન ચલાવતા હતા એવો ઉલ્લેખ મળે છે. જેને આ પ્રથમ ધણી મોરો, આશરે ચારસો-પાંચસો વર્ષ પછી, લખાયો છે, પરંતુ પ્રાચીન પ્રમંથકારો તેમ જ રાસના કવિઓ, લોકસાહજમાં પ્રચલિત હકીકતોને ખાસ પોતાના કાવ્યમાં સંપ્રદી લેતા તેથી, આ દકાકતમાં પણ કોઈક તથ્ય હશે એવું અનુમાન કરવાને અવકાશ રહે છે. આ “માલસમુદ્ર” ને પાટણ નજદીક આશરે ૮ થી ૧૦ માઈલ દૂર અગિયા પાસેનું હાલનું માલસુંદ નામથી ઓળખાતું ગામ છે. સોમેશ્વર વગેરે સમ્રાટોના કવિઓએ વસ્તુપાલને પાટણના વતની જણાવી, તેમના પૂર્વજોને ચોડકમ્પોના કોઈ ખાતાના મંત્રીઓ તરીકે જણાવ્યા છે તેમાં કેટલોક સ્થાંસા દરો, પરંતુ તેમના પૂર્વજો પાટણમાં કોઈ ગામડામાંથી આવી રહ્યા હોય તેમ લાગે છે. જેને આ સંબંધમાં તે બધા સાહિત્યકારોએ મૌન સેવ્યું છે, પણ સમ્રાજમાં પ્રચલિત તેમના આદિ વતન માટેની માન્યતા તેઓ ગામડાના નિવાસી હતા એમ સાબિત કરે છે. આથી જ કોઈમાં સુંદલાલના કે કોઈમાં માલસમુદ્રના ઉલ્લેખો મળે છે. આ બેમાંથી તેમનું મૂળ ગામ કયું દરો એવો પણ પ્રશ્ન ઉપરિશ્લિત થાય. તેના માટે એવું બને કે, પોતાના મૂળ ગામ સુંદલાલમાં વ્યાપાર બરાબર ચાલતો ન હોય તો આજુબાજુના કોઈ મોટા ગામમાં—માલસમુદ્રમાં તે વ્યાપાર અર્થે રહેતા હોય. આ એક અનુમાન છે. પ્રાચીન કાળમાં માલસમુદ્ર (હાલનું માલસુંદ ગામ) એક મોટું સારી એવી વસતિ ધરાવતું ગામ હતું, જેમાં જૈનોની પણ મોટી વસતિ હતી એમ કેટલાક ગ્રંથોની પુસ્તક-પ્રશસ્તિઓ ઉપરથી જણાઈ શકાય છે. આથી ઉપર્યુક્ત સુંદલાલ ગામ માલસમુદ્ર—માલસુંદ પાસે હોવાનો તર્ક કરી શકાય છે. આ માલસુંદ ગામ દરોજ તાલુકામાં અગિયા ગામ પાસે આવેલું છે, પરંતુ તેની આજુબાજુ કોઈ સુંદલાલ નામનું ગામ નથી. અગિયા નજદીક આવેલ સવાળા ગામ કદાચ પ્રાચીન સુંદલાલ હોય તેવું મારું અનુમાન છે. આજે આ ગામ સંઘા-સવાળાથી જણાતું છે. માલસુંદથી ફક્ત પાંચઠ માઈલ દૂર આ સવાળા ગામ વસ્તુપાલના પૂર્વજોનું સુંદલાલ હોય એમ માનવા પ્રેરે છે. આ ગામમાં વસ્તુપાલે જૈન મંદિર બનાવ્યું હતું એમ મલધારી નરેન્દ્રપ્રભસરિવરચિત્ર એક પ્રશસ્તિમાં નોંધ્યું છે, જે જોના આધારે પણ આ ગામ તેમના

૩ મહામાતૃ વરુણાસુર સાહિત્યમંડળ, તથા સરસ્વત સાહિત્યમા તેનો ફાળો, પૃષ્ઠ ૩૫, લેખક શ્રી ભોગીલાલ બે. સારિસરા.

૪ જેન સેતાંબર કોન્ફરન્સ હોરલક, સને ૧૯૧૫ વિરોધકાં “તપામચ્છ પદાવલીમાં વસ્તુપાલચરિત”.

५/१ स्थापयन् सिद्धुध्याममण्डने जिनवेशमनि । यः श्रीवीरजिनं विश्वप्रमोदमदजीवयत् ॥ ४७ ॥

नरैन्द्रप्रभासूरिभूत वस्तुपालप्रशस्ति, वस्तुपाल प्रशस्ति नमः, पृ० २९.

પૂર્વજ્ઞેનું આદિ વતન હશે એમ માનવા કારણ છે. આ ગામ પ્રાચીન છે, અને તેની મારે બાજુ આજે દેખાતા ઊંચા ટેકરા તે પૂર્વકાળનું હશે એવી પ્રતીતિ આપે છે. વસ્તુપાલ જેવા મહાપુરુષ, મંત્રીશ્વર અને દાનવીર વિદ્વાનનાં પ્રશંસાત્મક કાવ્યોમાં, સમકાલીન વિદ્વાનો, તેમના પૂર્વજ્ઞે ગામગાના રહેવાસી હતા એવી ક્ષુદ્ર હકીકત ન જ નોંધે એ સ્વાભાવિક છે.

આ સિવાય બીજાં પણ કેટલાંક પ્રમાણો એવાં મળે છે, જે વસ્તુપાલનું મુખ્ય વતન ગામગામાં હતું એ હકીકતને પુષ્ટિ આપે છે. વસ્તુપાલનું મૂળ વતન સુંઢાલક ગામ હતું એમ માનીએ તો તેમના બીજા કુટુંબીજનો અને સગાસંબંધીઓ પણ ત્યાં રહેતા હશે એમ માનવામાં વાંધો બાવતો નથી. વસ્તુપાલનો પુત્ર જૈત્રસિંહ યાને જયંતસિંહ હતો, જેની નોંધ સોમેશ્વરે કીર્તિકોમુદીમાં લીધી છે.૫ આ જૈત્રસિંહને ત્રણ સ્ત્રીઓ હતી એમ આણુ ઉપર આવેલા લખુવસાહિના લેખ ઉપરથી જાણવા મળે છે.૬ આ સિવાય આ મંદિરની હસ્તિશાળામાં વસ્તુપાળના કુટુંબીજનોની જે મૂર્તિઓ છે તેમાં જૈત્રસિંહની સાથે તેની ત્રણ પત્નીઓની મૂર્તિઓ પણ બેસાડેલી છે, જેનાં અનુક્રમે જયતલદેવી, જમ્મલુદેવી અને રૂપાદેવી નામો તેની નીચે કોતરાયાં છે.૭ જયંતસિંહની ત્રણ પત્નીઓના શ્રેયાચ્છે મંદિરમાં દેવકુલિકાઓ બનાવી છે; જેના શિલાલેખમાંથી જયંતસિંહ-જૈત્રસિંહની પત્નીઓનાં જયંતલદેવી, સુહવાદેવી અને રૂપાદેવી નામો મળ્યાં છે.૮ પણ જમ્મલુદેવીનું નામ મળતું નથી. આથી જમ્મલુદેવીનું અપર નામ સુહવાદેવી હશે એમ લાગે છે. વસ્તુપાલના પ્રાચીન વતન સુંઢાલકની યાને સવાળાની આજુબાજુ જે ગામો આવેલાં છે તે પૈકી કેટલાંક ગામોનાં નામ ધ્યાન ખેંચે તેવાં છે. આમાંના જમ્મલુપુર, રૂપપુર, ચંદ્રો-માનપુર વગેરે નામો વસ્તુપાળનાં કુટુંબીજનોનાં નામ સાથે કેટલુંક સામ્ય સૂચવે છે. જેમકે જમ્મલુદેવી ઉપરથી જમ્મલુપુર, રૂપાદેવીના નામ ઉપરથી રૂપપુર અને વસ્તુપાલના આદિ પુરુષ ચંડપ કે ચંદ્રપ્રસાદના નામ ઉપરથી ચંદ્રો-માનપુર. આથી એમ સમજી શકાય છે કે વસ્તુપાલે કે તેના વંશજોએ, પોતાના કૌટુંબિક વ્યક્તિઓના સ્મરણુચ્છે, નવાં ગામો વસાવી આ નામો રાખ્યાં હોય. આ પૈકીનું ચંદ્રો-માનપુર તે જ હાલનું ચંદુમાણા ગામ સુંઢાલક કે સવાળાથી ફક્ત બેત્રણ ગાઉ દૂર આવેલ છે; જ્યારે જમ્મલુપુર અને રૂપપુર સવાળાથી પાંચઠ ગાઉના દૂરમાં આવેલ હોઈ, તે પણ નજદીકમાં જ મળી શકાય. આ ગામો કોણે વસાવ્યાં, તેમ જ તેનાં આવાં નામો કોણે રાખ્યાં, તેનો સીધેસીધો કોઈ ઐતિહાસિક પુરાવો મળતો નથી, પરંતુ તત્કાલીન સમાજવ્યવસ્થા અને પ્રાચીન પરંપરાને અનુલક્ષી આનું અનુમાન રજૂ કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે. મધ્યકાળમાં સમાજના અગ્રગણ્ય મહાજનો, રાજપુરુષો અને રાજાઓ પોતાની પ્રતિષ્ઠા અને સ્મારકો રચવા વાવ, કૂવા, તલાવ, ગામ, મંદિરો, મહોલ્લા વગેરેને આવાં નામો આપી, તેમની કીર્તિ સ્થિર-પ્રતિષ્ઠિત કરના હતા. આ જ વસ્તુને લક્ષમાં લઈ ઉપર્યુક્ત અનુમાન કર્યું છે, જે યોગ્ય સ્થાને અને સમયાનુરૂપ છે. આમ વસ્તુપાલના પૂર્વજ્ઞેનું આદિસ્થાન પાટણ તાલુકાના નાના ગામગામાં હતું, જ્યાંથી તેઓ પોતાની વિદ્વતા, દાનશ્રદ્ધતા અને પરાક્રમ તેમ જ વ્યવહારકુશળતાને લઈ ચૌહાણોના રાજ્યકાળે સારા હોદ્દાઓ પ્રાપ્ત કરી, પાટણમાં આવી વસેલા તેમ જ સારું સ્થાન પ્રાપ્ત કરીને પોતાનો સર્વોદય સાધ્યો.

બીજી વાત તેમના કૌટુંબિક જીવનની છે. તેમના પૂર્વજ્ઞેનાં નામ કીર્તિકોમુદી, સુરથોત્સવ, સુકૃત-સંકીર્તન, વસંતવિલાસ વગેરે કાવ્યગ્રંથોમાંથી મળે છે. પરંતુ તેમના કુટુંબની વિશેષ હકીકત જિનહોઈ

૫/૨ કીર્તિકોમુદી, સર્ગ ૨ શ્લોકો ૪૦થી ૫૦.

૬ અણુ ઉપર પ્રાચીન જૈન લેખ સંદોહ. લેખ નં ૩૬૮, ૩૭૦, ૩૭૨.

૭ એજન. હસ્તિશાળાના લેખો નં ૩૨૦.

૮ જુઓ દેવકુલિકાઓ નં ૪૫, ૪૬, ૪૭ના શિલાલેખો.

પોતાના વસ્તુપાલયચરિતામાં વિસ્તારથી આપી છે તેમાંથી, અને આજી ઉપર વસ્તુપાલે બંધાવેલ તેમના કાર્તિકસ્તંભ જેવા કાવ્ય ગિનાલય લજ્જવસાહિ પ્રસાદના શિલાલેખમાંથી, તેમનો વંશવિસ્તાર દરેકના નામ સાથે મળે છે; જેના આધારે તેમનાં કૌટુંબિક જનોનું વંશવૃક્ષ તૈયાર કરી શકાય તેમ છે. ઇતિહાસપ્રેમી સ્વાતંત્ર્યર્થિત ૨૦૦ જ્યંતવિજયજી મહારાજે “અર્જુદ પ્રાચીન જૈન લેખ સંગ્રહ” નામક ગ્રંથમાં આતું એક વંશવૃક્ષ ૨૦૧ કથું છે. ૬ વસ્તુપાલને લુણિમ, મલ્લદેવ અને તેજપાળ નામે ત્રણ ભાઈઓ હતા. તે પૈકી લુણિમ બાલ્યાવસ્થામાં જ મરણ પામેલો. તેમને જલ્હ, માહિ, સાહિ, ધનદેવી, સોહગા, વધદ્વિકા અને પદ્મલદેવી નામે સાત બહેનો હતી. વસ્તુપાલના ભાઈ લુણિમ. તેની પત્ની લજ્જદેવી. મલ્લદેવને બે સ્ત્રીઓ— લીલાદેવી તથા પ્રતાપદેવી—હોવાના ઉલ્લેખો મળે છે. વસ્તુપાલની પચીસે સ્ત્રીઓ, તે પૈકી એક લલિતાદેવી તથા બીજી વેન્ગલદેવી યાને સોબુકા જણાવી છે. લલિતાદેવીના પિતાનું નામ કાન્હડ અને માતાનું નામ રાણી. તેજપાલને બે પત્નીઓ : અનુપમાદેવી અને સુહગ્રાદેવી. સુહગ્રાદેવીના પિતા પાટણના વતની મોદ વાણિયા ઝાલહણ. તેમની પત્ની આષા. અનુપમાના પિતા ચંદ્રાવતીનિવાસી ગામાના પુત્ર ધરણીગ. તેમની સ્ત્રી ત્રિભુવનદેવી. માલદેવને લીલાદેવીથી પુત્ર થયો તે પૂર્ણસિંહ. તેની પત્ની આલ્હણદેવી. તેને પેથડ નામે પુત્ર હતો. માલદેવને બે પુત્રીઓ : સહજલદે અને સદમલદે. વસ્તુપાલને લલિતાદેવીથી જૈતસિંહ નામનો પુત્ર થયો, જે જ્યંતસિંહ તરીકે વિખ્યાત બન્યો. તેને ત્રણ સ્ત્રીઓ : જ્યતલદે, જમ્મણદે અને શપદિ. જૈતસિંહને પ્રતાપસિંહ નામે પુત્ર હતો. તેજપાલને અનુપમાદેવીથી પુત્ર થયો. તેનું નામ લજ્જસિંહ કે લાવણ્યસિંહ. તેને બે સ્ત્રીઓ : રચણદે અને લખમાદે. આ લાવણ્યસિંહને રચણદેવીથી મઉરદે નામની પુત્રી હતી. તેજપાલને બીજી સ્ત્રી સુહગ્રાદેવીથી સુહગ્રસિંહ નામનો પુત્ર હતો, જેને સુહગદે અને સલખણદે નામે પત્નીઓ હોવાનું જણાવ્યું છે. તેજપાલના પૌત્ર પેથડને વલાલદે નામક કન્યા હોવાની નોંધ મળે છે. શિલાલેખો અને સંસ્કૃત કાવ્યો સિવાય પાટણના કાલિકામાતાજીના મંદિરમાં બે સ્તંભો છે તે પૈકી એકમાં ચંદ્રપ્રસાદસુત્ર સોમ અને બીજામાં પૂનસિંહસુત્ર આલ્હણદેવીકુલિભુઃ પેથડના નામો કોતરેલ છે. આ બંને લેખો સંવત ૧૨૮૪માં લખાયા હોઈ, તે વસ્તુપાલે બંધાવેલ કોઈ મહાપ્રસાદના હોવાનું સમજાય છે. આ પેથડ પછી તેના વંશની કોઈ હકીકત મળતી નથી, પરંતુ પાટણના પ્રાચીન ગોવર્ધનનાથજી—ગિરિધારીથી ઓળખાતા વૈષ્ણવોના મંદિરમાં યક્ષની એક સુંદર ક્ષાત્રપ્રતિમા છે. આ પ્રતિમાની પીઠિકામાં સવત ૧૩૫૨ના કાર્તિક સુદ ૧૧ ગુરુવારનો એક પ્રતિમાલેખ કોતરેલ છે, જેમાં પેથડસુત્ર સુહાકે આ મૂર્તિ કરાવ્યાનું સ્પષ્ટ છે. આ લેખમાં પેથડના પિતાનું નામ જણાવ્યું નથી, એટલે તે તેજપાલના પૌત્ર પેથડની હશે કે કેમ તે ચોક્કસ કહી શકાય નહિ. પરંતુ આ પ્રતિમાલેખ વસ્તુપાલના વંશજ પેથડનો સમકાલીન હોવાથી તેજપાલના પૌત્ર પેથડે પોતાના ધર-દેરાસરમાં પૂજ્યા આ પ્રતિમા કરાવી હોવાનું અનુમાન છે.

વસ્તુપાલના પિતા, પિતામહ વગેરે ચૌલુકયોના રાજકાળમાં મંત્રીઓ હોવાનું સંસ્કૃત કાવ્યોમાં જણાવ્યું છે, પરંતુ તે બધા કોઈ મહત્વના સ્થાન ઉપર અધિકારી હતા કે કેમ તેના વિશે વસ્તુપાલની કાર્તિ-ગાથા વર્ણવતા કોઈ કાવ્યમાંથી કે બીજી કોઈ ઐતિહાસિક ગ્રંથોમાંથી ઉલ્લેખો મળતા નથી. આથી ચરિતનાથકનું મહત્વ ૨૦૧ કરવા તત્કાલીન કવિવરોએ આવાં અલંકારિક વર્ણનો મૂક્યાં હોય તે સ્વાભાવિક છે. વસ્તુપાલના પિતા આશરાજે કુમારદેવી સાથે સંબંધ થતાં, પાટણ છોડી માંડળમાં નિવાસ કર્યો હોવાનું પાઠળના ગ્રંથકારોએ નોંધ્યું છે. તે કાળમાં વાણિયા-બ્રાહ્મણો જેવા સમાજના ઉચ્ચ સ્તરમાં પુનર્વિવાહ કરવો તે એક મોટું કલેક ગણાતું. આથી જ આશરાજને સ્થળાંતર કરવાની ફરજ પડેલી. આમ તે યુગમાં નૈતિક આરિય માટે સમાજમાં ધણું જ કડક નિયમન પળાતું હશે એવું આ હકીકતથી જાણવા મળે છે.

વસ્તુપાલ જૈનધર્મના સુસ્ત ઉપાસક ભક્ત હોવા છતાં, તે સર્વ ધર્મ પ્રત્યે પ્રેમ અને માનની અપૂર્વ લાગણીઓ સેવતા. તે કાળમાં કદાચ જૈન અને માહેશ્વરીઓના સંઘર્ષો થતા હશે, પરંતુ સંજ્ઞનો અને વિચારક જૈનજૈનેતરોમાં ખાસ કદ્દા વર્તીતી નહિ હોય. આથી જ જૈનોની કન્યાઓ માહેશ્વરીઓમાં અને માહેશ્વરીઓની કન્યાઓ જૈન સંપ્રદાયવાળા શ્રેષ્ઠીઓનાં ધરમાં આપવા-લેવાની પ્રથા પરંપરાગત ચાલતી હોવાનું કેટલાંક પ્રખ્યાતમક સાધનો ઉપરથી જાણવા મળે છે. કેટલાંક કુટુંબોમાં તો એક ધરમાં જૈન અને માહેશ્વરી સંપ્રદાયો જુદા જુદા ભાષાઓ પાળતા એમ શાહ આભડના ચરિત્ર ઉપરથી સમજાય છે.<sup>૧૦</sup> વસ્તુપાલ દરેક ધર્મ પ્રત્યે સહભાવ અને પ્રેમ રાખતા હતા, છતાં કેટલાક અસહિષ્ણુ માનવોને તે પસંદ નહિ હોય એમ પુરાતન પ્રબંધસંગ્રહના એક પ્રસંગ ઉપરથી જાણવા મળે છે.<sup>૧૧</sup> આ પ્રસંગ આ પ્રમાણે છે : “એક વખત મંત્રીશ્વરને ઘેર વિજયસેનસૂરિ ગયા. તે વખતે વસ્તુપાલ ઉપરના માળે કેટલાક વિદ્વાનો સાથે સાહિત્યચર્ચા કરતા હતા. ધરમાં તેમની માતાએ સૂરિજનો સત્કાર કર્યો અને વાંછા. સૂરિજ ત્યાં થોડોક વખત બેઠા, પણ મંત્રીશ્વર વંદન કરવા આવ્યા નહિ તેથી તેમને હૃદયમાં ક્ષોભ થયો. વસ્તુપાલની માતાએ સૂરિજ આવ્યાના સન્માર્યાર આપ્યા કે તુરત જ મંત્રીશ્વરે આવી વંદન કર્યું. સૂરિજ કાંઈ બોલ્યા નહિ તેથી વસ્તુપાલને લાગ્યું કે, મુનિશીને માઠું લાગ્યું છે. મંત્રીશ્વરે ફરીથી વંદન કરી સન્માર્યાર પૂજ્યા એટલે સૂરિજ હૃદયની સમગ્ર છાપ રજૂ કરતાં બોલ્યા કે, હું આશ્ચર્યજ જેવા સુસ્ત જૈન શ્રેષ્ઠીનું મકાન સમજી અહીં આવ્યો હતો, પણ મને કોઈ ઉપદ્રવ, મહાવીરુત્ત્વ પર લાગ્યું. વસ્તુપાલે પૂછ્યું : શાથી ? સૂરિજએ કહ્યું : હું કેટલા સમયથી ધરમાં આવ્યો હોવા છતાં, તમો વંદ જોનોથી વીંટળાઈ વાગ્વિલાસ કરવામાં નમસ્કાર કરવા પણ આવી શકતા નથી. વસ્તુપાલે ક્ષમા માગી, આથી સૂરિજએ મિથ્યા વાગ્વિલાસ છોડી દેવા સૂચવ્યું.” આ હકીકત તત્કાલીન પ્રચલિત કેટલાક ચુરુ ધર્મવાદીઓની અસહિષ્ણુતા સૂચવે છે. પરંતુ વસ્તુપાલની પાસે જૈન તેમ જ જૈનેતર વિદ્વાનોનો મોટો સમૂહ તેના વિદ્યામંડળમાં હતો; જેમની સાથે તેઓ દરરોજ સાહિત્યગોષ્ઠી કરતા અને સાથેસાથે શાસ્ત્રચર્ચા, સાહિત્યક ગ્રંથોનું અવગાહન, તેમ જ વૃત્તન સર્જન-સંશોધન કરાવતા. લોકસમાજમાં પણ જૈનજૈનેતરો પ્રત્યે સમભાવ રાખી દરેકના ઉત્સવો, યત્રો અને ધર્મકાર્યોમાં એકરસ બની ભાગ લેતા. શંખપરાજય પછી ખંભાતના પૌરજનોએ કરેલ વિજયોત્સવ, જે એકલ્લવીરામાતાજીના મંદિરમાં કર્યો હતો, તેનું ભાવવાહી વર્ણન કીર્તિકોમુદીમાંથી મળે છે.<sup>૧૨</sup> તેમાં વસ્તુપાલે નગરજનો સાથે એકલ્લવીરામાતાના દર્શને જઈ, તે મહાઉત્સવ ભાવપૂર્વક ઉજવ્યો હોવાનું સુંદર વર્ણન છે. આમ મંત્રીશ્વર વસ્તુપાલ દરેક સંપ્રદાયના ઉત્સવોમાં રસપૂર્વક ભાગ લેતા હોવાના ઉલ્લેખો મળે છે એટલું જ નહિ, પણ તેઓ દરેક ધર્મવાળાને શક્ય તે મદદ કરતા હતા તેની નોંધ તેમના ચરિત્રાત્મક ગ્રંથોમાં લેવાઈ છે. જૈન ધર્મ પ્રત્યે તેમનો અપૂર્વ ભક્તિભાવ હતો જ, પરંતુ અન્ય ધર્મો પ્રત્યે પણ તેમણે ખૂબ પ્રેમ અને રસ દાખવ્યો હોવાનું તેમના વિવિધ ધર્મકાર્યો સૂચવે છે. તેમની સર્વધર્મ પ્રત્યેની સમભાવના અને ઉદારતા માટે કવિવર સોમેશ્વરે જણાવ્યું છે કે, “તેમ ભગવાનમાં અપૂર્વ ભક્તિભાવવાળા વસ્તુપાલે, શંકર અને કેશવનું ક્રૂત પૂજન કર્યું નહતું, પણ જૈન છતાં વેદધર્મવાળાને પણ તે દાનનાં પાણી આપે છે.”<sup>૧૩</sup> આ સિવાય તેમણે કરેલ ધર્મકાર્યોની

૧૦ Kāvyaṇuśāsana, 1st Ed.—Introduction. Page 228, By Rasiklal Parikh.

પુરાતનપ્રબંધસંગ્રહ, પૃષ્ઠ ૩૩.

૧૧ પુરાતનપ્રબંધસંગ્રહ, પૃષ્ઠ ૫૫.

૧૨ કીર્તિકોમુદી, સર્ગ ૬.

૧૩ નાનકે સત્કિમાએથી લેયો શંકરકેશરી ।

ત્રેનોડિંપિ યઃ સંતેવાનાં યામામ્નઃ કુરુતે કરે ॥ કીર્તિકોમુદી, સર્ગ ૪-૪૦.

સૂચિ ઉપરથી પણ તે હકીકતને પુષ્ટિ મળે છે, જેની યથાલભ્ય નોંધ અત્રે ૨૭૮ કરવામાં આવી છે. જૈનસંપ્રદાયમાં તો તેમણે લાખો-કરોડોનાં દાન કરી, દેવમંદિરો, જૈન ઉત્સવો, જૈનાચાર્યોનાં ધર્મોત્સવો, વાવો, ફૂવાઓ, તક્ષાવો તેમ જ દેવપ્રતિમાઓ વગેરે પૂર્ણ ભક્તિભાવે કરી, છૂટા હાથે પોતાની ભક્તી વાપરી હોવાના સંખ્યાબંધ વર્ણનો, પ્રશસ્તિઓ, પ્રબંધો, રાસાઓ અને શિલાલેખોમાંથી મળે છે. અહીં તો તેમણે જૈનેતર ધર્મો પ્રત્યે સદ્ભાવનાથી કરેલ ધર્મકાર્યોની નોંધ, તેમની સાર્વત્રિક ધર્મભાવના દર્શાવવા ૨૭૮ કરવાની હોવાથી, જૈન સંપ્રદાયનાં સુકૃત કાર્યોના ઉલ્લેખો આપ્યા નથી.

વસ્તુપાલનાં દાનકાર્યો કૃત યુગરાત પૂરતાં જ મર્યાદિત ન હતાં, પણ સારાએ ભારતનાં અનેક તીર્થોમાં તેમણે દાનનો પ્રવાહ વહેવરાવ્યો હતો. દાનનો આ પ્રવાહ દક્ષિણમાં શ્રીશેલ, પશ્ચિમમાં પ્રભાસ, ઉત્તરમાં કૈદાર અને પૂર્વમાં કાશી સુધી ફેલાયો હોવાનું સમજાય છે. સોમનાથ મહાદેવનાં મંદિરને દર વર્ષે દસ લાખ, કાશીમાં વિશ્વનાથને એક લાખ; તેવી જ રીતે દારિકા, પ્રયાગરાજ, ગંગાતીર્થ અને આશુ ઉપર અચલેશ્વરને એક લાખ દર વર્ષે આપવામાં આવતા હોવાનું જણાવેલ છે. જોકે આમાં કદાચ અતિશયોકિત હશે, છતાં, તેમના તરફથી આ બધાં પ્રસિદ્ધ મંદિરોને થોડીઘણી મદદ આપવામાં આવતી હશે એમ ચોક્કસ લાગે છે. તેમનાં સત્કાર્યોની નોંધ સંખ્યાબંધ ગ્રંથોમાંથી મળે છે, પરંતુ કેટલાકે તો એકબીજાનું અનુકરણ કર્યું હોય તેમ કેટલાકે યુગરાતી રાસાઓ ઉપરથી જણાય છે; જ્યારે પ્રાચીન કાવ્યોમાં જે જે નોંધો લેવામાં આવી છે તે તત્કાલીન સમાજમાં પ્રચલિત માન્યતાઓ તેમ જ ઐતિહાસિક ઉલ્લેખો—જેવા કે શિલાલેખો, પ્રશસ્તિઓ વગેરેના આધારે લેવામાં આવી છે. આ નોંધમાં જૈનેતર વિદ્વાનોના ઉલ્લેખો કરતાં, જૈન વિદ્વાનોએ આપેલ જૈનેતર સત્કાર્યોની સૂચિ ખાસ આપવા પ્રયત્ન કર્યો છે.

તીર્થકલ્પ તેમના સત્કાર્યો માટે જણાવે છે કે તેણે ૭૦૦ બ્રહ્મશાલા, ૭૦૦ સત્રાગાર, ૭૦૦ તપસ્વી તથા કાપાલિકોના મઠો, ૩૦૦૨ મહેશ્વરચત્રનો-શિવમંદિરો તથા ૫૦૦ વેદપાઠી બ્રાહ્મણોને (નિર્વાહનાં સાધનો વડે) સત્કાર્યા હતા. આ સિવાય તેમણે ૮૪ તલાવો, ૪૬૪ થી પણ વિશેષ વાવો, ૩૨ પાષાણુપથદુર્ગો અને ૬૪ મસ્તિષ્ઠો પણ બંધાવી હતી. તીર્થકલ્પની આ સૂચિ કદાચ અતિશયોકિતવાળી હશે, છતાં જિનપ્રભસૂર જેવા ઇતિહાસપ્રેમી વિદ્વાનના હાથે લેવાયેલ આ હકીકતમાં કેટલીક સત્યતા હશે એમ માનવામાં વાંધો આવતો નથી. કોઈ જૈનેતર વિદ્વાને આવી નોંધ આપી હોત તો, કેવળ પક્ષપાતથી વસ્તુપાલને પોતાના સંપ્રદાય ઉપર વધુ અનુરાગ હોવાના કારણે તેણે આનું સૂચવ્યું હોય તેમ માની શકાય; પરંતુ જૈન વિદ્વાનો વસ્તુપાલે કરેલ અન્ય ધર્મનાં આટલાં બધાં ધર્મકાર્યોની હકીકત ૨૭૮ કરે તે વસ્તુપાલની સર્વ ધર્મ પ્રત્યેની સમભાવનાનો અપ્રતિમ પુરાવો છે.

આ જ પ્રમાણે બીજા પણ કેટલાક જૈન વિદ્વાનોએ રચેલ વસ્તુપાલના ચરિત્રાત્મક ગ્રંથો વૈષ્ણ અલંકારમોદધિ, વસ્તુપાલપ્રશસ્તિ, વસ્તુપાલચરિત્ર, વસંતવિલાસ, સુકૃતકાર્તી કલ્પોલિની, સુકૃત-સંકીર્તન વગેરે જાણીતા ઐતિહાસિક ગ્રંથો મળે છે, જેમાં તેમણે કરેલ જૈનેતર સત્કાર્યોની ઠીકઠીક યાદી આપી છે. આ યાદીમાં મુખ્ય મુખ્ય કાર્યો નીચે પ્રમાણે ગણાવી શકાય :

વસ્તુપાલે ખંભાતમાં બોમૈશ્વરના મંદિર ઉપર સુવર્ણકલશો ચગાવ્યા તેમ જ વૃષભ-નંદિની સ્થાપના કરી. બદ્ધાદિત્ય નામક સૂર્યમંદિર પાસે ઉતાનપટ્ટ જીભો કર્યો અને તેને સુવર્ણહાર ચઢાવ્યો. બદ્ધર્કવાહક નામે વનમંદિરમાં ફૂવો બંધાવ્યો. બકુલસ્વામી સૂર્યમંદિરનો મંડપ બંધાવ્યો. વૈલનાથનું મંદિર તથા મંડપનો છત્તેણ્ણદાર કરાવ્યો. હાથ અને હાડકાં આપવા માટે મડપિકાઓ બંધાવી. પ્રપા-પરબો માટેના આગાર-મંડપ કરાવ્યા. ભદ્રકર્કશલુક (સૂર્યમંદિર) નો છત્તેણ્ણદાર કરાવ્યો. અંકેવાલિયા ગામ પાસે એક તલાવ બંધાવ્યું. પાલિતાણુ નજદીક પોતાની પત્નીના શ્રેયાર્થે લલિતાસરોવર કરાવ્યું. ડભોઈમાં વૈલનાથના શિવમંદિર ઉપરથી માલવાનો રાજા સુવર્ણકલશો લઈ ગયો હતો તે બધા (કલ એકવીસ) ફરીથી મુકાવ્યા તથા સૂર્યની

પ્રતિમા પધરાવી. ધોળકામાં એક ધર્મશાળા બંધાવી. નીરીંદ્ર ગામે બોડા વાસિનાથનું મંદિર કરાવ્યું. ઉમાશંકર અને બદરકૃપમાં પ્રપા-પરબોનાં મકાનો બાંધ્યાં. ખંભાતમાં જીમેશ્વરદેવના મંદિર પાસે વટસાવિનીનું મંદિર બંધાવ્યું. કાસીદ્રામાં અંબામાતાનું મંદિર કરાવ્યું. જીવનપાલનું શિવમંદિર બંધાવ્યું, અને તેમાં દશે દિશાના દિગ્પાલોની પ્રતિષ્ઠા કરાવી. આ મંદિરના પટાંગણમાં એક દેવી મંદિર પણ બંધાવ્યું. અંકેવાસિયા ગામમાં મહાદેવના શ્રેયાર્થે એક શિવમંદિર તથા પ્રપા-પરબ બંધાવી. વસાપથમાં જીવનાથના મંદિરની જીર્ણોદ્ધાર કરાવ્યો, તદ્દઉપરાંત ક્ષેત્રપાલના મંદિરને કાલમેધ તથા આશ્વિન મંડપો આ મહાપુરુષે બંધાવ્યા હતા. સ્વયંવર નામે એક જાલ્ય વાવ ખંભાતમાં બંધાવી, ત્યાં રાજગૃહ પાસે આરસની વૃષમંડપિકા, નંદિનો મંડપ બે માળયુક્ત સુવર્ણકલશોવાળો કરાવ્યો. ઔર અને રેવાના સંગમ પાસે કાલક્ષેત્રમાં રાણા વીરધવલના નામથી વીરેશ્વરનું મંદિર બંધાવ્યું. કુંભેશ્વરતીર્થમાં તપસ્વીઓ માટે સર્વસામગ્રીયુક્ત પાંચ મઠ બંધાવ્યા. ગાણેશર ગામમાં ગાણેશ્વર દેવનો મંડપ, તેની આગળ તોરણ અને દરવાજો બંધાવ્યો. ખંભાત પાસે નમરા ગામમાં જ્યાદિત્યના મંદિરની અંદર રત્નાદેવીની પ્રતિમા પધરાવી. દ્વારિકાના યાત્રાળુઓ પાસેથી જે કર લેવામાં આવતો તે માફ કરાવ્યો. આ ઉપરાંત વસ્તુપાલ જ્યારે યાત્રાર્થે શરૂજય, ગિરનાર અને પ્રભાસ ગયેલા ત્યારે તેમણે સોમનાથનું પૂજન કરી પ્રિયમેલક તીર્થમાં સ્નાન તથા તુલાદાન કરી, બ્રાહ્મણોને સુવર્ણ તથા જવેરાતનાં દાનો આપ્યાની હકીકત વસ્તુવિલાસના કતાં પાલ્યંદ્રસંરિખે આપી છે. પ્રભાસના ક્ષેત્રતીર્થેને તેમણે દશ હજાર દ્રમ્મોનું દાન આપ્યું હોવાનું ઉપદેશતરંગિણીકારે નોંધ્યું છે. ૧૪ આ સિવાય પાટણમાં પણ તેમણે આવા અનેક ધર્મકાર્યો કર્યા હશે એમ ચોક્કસ લાગે છે. ફકમાં વસ્તુપાલે જૈન ધર્મે માટે કરોડો રૂપિયા ખર્ચી સતત દાનપ્રવાહ વહેવરાવ્યો હતો, તેવી જ રીતે જૈનતર ધર્મોમાં પણ પૂરા હાથે પોતાની સંસ્લક્ષ્મી વાપરી, સર્વધર્મ પ્રત્યેની સાર્વત્રિક ધર્મભાવના વ્યક્ત કરી હોવાનું સમજાય છે. પુરાતનપ્રબંધસંગ્રહમાં તેમની આવી સદ્ભાવના વ્યક્ત કરતાં જણાવ્યું છે કે, “વસ્તુપાલ બૌદ્ધોમાં બૌદ્ધ, વૈષ્ણવોમાં વિષ્ણુભક્ત, શૈવોમાં શૈવ, યોગીઓમાં યોગસાધનવાળા, જૈનોમાં પૂર્ણજનભક્ત એવા, સર્વ સત્ત્વો-દેવોને પૂજનારા, સર્વ(દેવો)ની સ્તુતિ કરે છે. ૧૫

વસ્તુપાલના જાહેર જીવનની ચર્ચા કરતા સૈકો પ્રબંધો, કાવ્યો અને રાસાઓ રચાયા છે. પરંતુ તેમના વૈયક્તિક જીવનમાં ડોકિયું કરતાં કેટલાક વિશિષ્ટ શુભોની પિછાન થાય છે એટલું જ નહિ, પણ તેમનું આદિવતન-ગામ, તેમના કુટુંબની વ્યક્તિવિશેષ વિચારણા અને અન્ય ધર્મો પ્રત્યેની સાર્વત્રિક સર્વધર્મ ભાવના—આ બધું આ નિબંધ દ્વારા યથાલભ્ય પ્રમાણે દ્વારા ચર્ચવાનો આજો ઘેરો પ્રયત્ન અહીં સાધ્યો છે; જોકે વિદ્વાન સાહિત્યકારોએ આ સંબંધી ખાસ વિવેચના કરી નથી, પરંતુ કેટલાક ઐતિહાસિક પ્રમાણોના આધારે તેમના જીવનનાં આ બધાં પાસાંઓને રપરી કરવાનું વિચાર્યું છે.

૧૪ ઉપદેશતરંગિણી, પૃ. ૭૭.

૧૫ શૈલે શૈલે વૈષ્ણવૈર્લિખ્યુભક્તઃ । શૈલેઃ શૈલો યોગિભિર્ચારકઃ ॥

જૈનેસ્તાવજ્ઞૈરારેતિ કૃત્વા । સત્ત્વાપારઃ કૃત્વૈતે વસ્તુપાકઃ ॥ ૧ ॥ પુરાતનપ્રબંધસંગ્રહ, પૃ. ૬૮



## શત્રુંજય માહાત્મ્ય નાં ભૌગોલિક તત્ત્વો

અમૃત પંડ્યા

**પૃથ્વિ** ભારતના ઇતિહાસમાં વલભી (એનું નવું નામકરણ 'વલ્લભીપુર' ખોદું છે. 'વલભી' અને 'વલ્લભી' એ બંને જુદા જુદા અર્થો ધરાવતા શબ્દો છે. એ 'વલભીપુર' નેષર્ધ(એ.) એ રાજકીય તથા સાંસ્કૃતિક એ બંને રીતે ખાસ મહત્વ ધરાવતું નગર રહ્યું છે. એ ઈસ્વી લગભગ ૫૦૬થી ૭૬૬ સુધી મૈત્રકવંશનું પાટનગર રહ્યું હતું. અહીં અનેક સાહિત્યકારો થયા છે અને પુસ્તકો રચાયાં છે. 'શત્રુંજય-માહાત્મ્ય' લખનાર શ્રીધનેશ્વરસુરિનું નામ પણ એ બંધામાં જાણીતું છે. એ ગ્રંથમાં જણાવ્યા પ્રમાણે "વલભી ખાતે સવત્ જજીમાં બૌદ્ધલોકોની છુદ્ધિને નિરાશા ઉપજવનાર શ્રીચંદ્રગચ્છપી સમુદ્રની અંદર ચંદ્રમા સરખા અને જાગ્રત શુશ્રુને ધારણ કરનાર શ્રીધનેશ્વરસુરિએ યાદવવંશના આબુપણુરત્ન અને તીર્થોનો ઉદ્ધાર કરનાર અર્હન્ટભક્ત શ્રી શિલાદિત્યરાજની ભલામણથી આ શત્રુંજયમાહાત્મ્ય" લખ્યું હતું.

શત્રુંજયમાહાત્મ્યને સહજત ડોઁ ભગવાનલાલ ઇક્ષ્ણુ, એમ. ડી. જ્ઞેકસન (બોમ્બે ઝેનેરીઅર, ગ્રંથ પ્રથમ, ભાગ ૧, ૧૮૬૬, પૃ. ૯૧) અને ડો. ગૌરીશંકર હીરાચંદ બોઝાએ (રાજપુતાનેકા ઇતિહાસ, ગ્રંથ પ્રથમ, પૃ. ૩૮૫-૯) એટલા માટે વખોડી કાઢ્યું છે કે એમાં કુમારપાલ (ઈ. ૧૧૪૩-૭૪), વસ્તુપાલ (ઈ. ૧૧૮૪-૧૨૪૦) અને સમરાશાહ(સમરસિંહ કે જેણે ઈ. ૧૩૧૫માં શત્રુંજયનો ઉદ્ધાર કરેલો)નાં નામો આપે છે તથા તેમાં પુરાણોની શૈલીએ ભવિષ્યમાં થશે તે રીતે કેટલાક રાજાઓની કારકિર્દી આપી છે. પરંતુ એથી કરીને આ પ્રાચીન પુસ્તકનું મહત્વ ઓછું થતું નથી. અસલ શત્રુંજયમાહાત્મ્ય સંવત્ જજીમાં રચાયું અને આગળ જતાં જેમ જેમ તેની નવી નકલો થતી ગઈ તેમ તેમ તેમાં શત્રુંજયના ઉદ્ધારને લગતી તત્કાલીન વિગતો ઉમેરાતી ગઈ તેથી કરી એ ગ્રંથ ઐતિહાસિક માહિતીની દૃષ્ટિએ મિનઉપયોગી છે એવું એ વિદ્વાનોનું વિધાન ખોદું છે. ગ્રંથ રચાનો સંવત્ એ 'વલભી સંવત્' રહ્યો હોવો નેષર્ધ(એ) કારણકે જજીમાં વલભી ખાતે મૈત્રકોનું રાજ્ય નહોતું. આ હિસાબે એ ગ્રંથ જજી ૭૭ ૩૧૬ (વલભી સંવત્ એ ચુમ સંવત્ની જેમ ઈ. ૩૧૬થી શરૂ થાય છે) એટલે કે ઈ. ૭૯૬માં રચાયેલું ગણાય. પણ એમાં કયાંક ગણ્ય થઈ છે. વલભીનું પતન શિલાદિત્ય જીના સમયે ઈ. ૭૭૬માં થયું



હતું. આગળ જતાં શત્રુજયમાહાત્મ્યની લઢિયાઓ દ્વારા નકલો થતાં મૂળ ‘વલ્લભી સંવત’ એ વિક્રમ સંવત્ રૂપે લખાય, વગેરે શુભો થવા સંભવ છે. મૈત્રકવંશનાં તામ્રપત્રો તથા હંદીના ફસકુમારચરિત, સોમદેવના કથાસરિતસાગર, વગેરે પ્રાચીન ગ્રંથોમાં ભૌગોલિક સ્થળોનાં નામોનાં જે રૂપો મળી આવે છે તે જ રૂપ શત્રુજયમાહાત્મ્યમાં પણ મળી આવે છે, એટલે અસલ ગ્રંથ મૈત્રકકાળમાં વલ્લભી ખાતે ૬૦ ૬૬૬થી ૭૬૬ સુધીમાં ત્રીજી શિલાદિત્યની સાતમા શિલાદિત્ય સુધીના અનેક શિલાદિત્યો થયેલા તેમાંના એકાદાના સમયમાં લખાયો હોવો જોઈએ. શત્રુજયમાહાત્મ્યની વિશેષતા એ છે કે એમાં સૌરાષ્ટ્રને લગતી કેટલીક એવી પ્રાચીન ભૌગોલિક માહિતી મળી આવે છે જે બીજા કોઈ ગ્રંથમાં મળી આવતી નથી, એથી પ્રસ્તુત લેખમાં આપણે એની થોડીક નોંધ લઈશું. પુરાણોની ભૌગોલિક માહિતીની જેમ ક્યાંક ક્યાંક એમાં પણ કવચિત્ વિસંગતિ મળી આવે છે, જે સ્વાભાવિક છે.

શત્રુજયમાહાત્મ્યના પહેલા સર્ગમાં સિદ્ધારણ (શત્રુજય) પરથી દેખાતી નદીઓરૂપે શત્રુજયા, અન્દ્રી, નાગેન્દ્રી, કપિલા, યમલા, તાલધ્વજ, યક્ષાંગા, બ્રાહ્મી, મહેશ્વરી, સામ્રમતી, શયલા, વરતોયા, જ્યોતિકા અને ભદ્રા—આ ૧૪ નદીઓનાં નામ આપ્યાં છે. શત્રુજય પરથી દેખાતી નદીઓને બહાને લેખકે સૌરાષ્ટ્ર-ગુજરાતની કેટલીયે નદીઓનાં નામો આપ્યાં જણાય છે. શત્રુજયા તે શેત્રુંજી છે, પણ તાલધ્વજ નદી એ જુદી નથી, કારણકે તળાજ આગળ પણ શેત્રુંજી જ છે. શક્ય છે કે એના દરિયાતટના ભાગમાં શત્રુજયા એ તાલધ્વજ પણ કહેવાતી હોય. સામ્રમતી તે સામરમતી છે. એનું પ્રાચીનતમ નામ ‘શ્વમ્રમતી’ હતું, પણ પદ્મ, રક્ત, વગેરે પુરાણોમાં ‘સામ્રમતી’ નામ મળી આવે છે. અન્દ્રી કઈ તે કહેવાય નહિ. મહીનદીનું એક નામ મહેન્દ્રી પણ હતું, એટલે શક્ય છે કે એ મહીનું નામ હોય. કપિલા એ પ્રભાસના ત્રિવેણીસંગમ પૈકીની એક જણાય છે. બ્રાહ્મી તે હળવદ નજીકની બ્રાહ્મણી હોઈ શકે. પ્રભાસક્ષેત્રમાં એક ‘માહેશ્વરી’ હોવાનું રક્તપુરાણ(પ્રભાસખંડ, ૪. ૧૭-૧૮)માં જણાવ્યું છે. ઉજ્જયંત (ગિરનાર) પર્વતનું એક નામ વરાહપુરાણ, ૮૫, ૩માં જ્યન્તા આપેલું છે, એટલે ત્યાંની સોનરેખા કે પલાશયા હોઈ શકે. વરતોયા એ બારાડી પ્રદેશની વર્તુ હોવી જોઈએ. ભદ્રા એ ભાદર છે. બીજી નદીઓ ઓળખાતી નથી. એ જ સર્ગમાં આગળ જતાં સિદ્ધારણના શત્રુજય, રેવતગિરિ, સિદ્ધિક્ષેત્ર, સુતીર્થારાજ, ઢંક, કપર્દી, લૌહિલય, તાલધ્વજ અને કદંબગિરિ આટલાં શિખરો ગણાવ્યાં છે. એમાંના રેવતગિરિ, ઢંક તથા તાલધ્વજ એ અનુક્રમે ગિરનાર, ઢાંકનો ડુંગર અને તળાજની ટેકરી છે. કપર્દી, લૌહિલય અને કદંબગિરિ ઓળખાતાં નથી, પણ ત્રીજા સર્ગમાં શત્રુજયાની નજીકમાં કદંબગિરિની રિચતિ બતાવી છે. શક્ય છે કે એ સાનાનો ડુંગર હોય કે જ્યાં પ્રાચીન ગુફાઓ છે.

પાંચમા સર્ગમાં જણાવ્યા પ્રમાણે ભરતચક્રવર્તીએ શત્રુજય નજીક આનંદપુર નગર વસાવેલું. આ થોડીજા નજીકનું આનંદપુર રહ્યું હશે. ત્યાં પ્રાચીન મંદિરો છે. નજીકમાં જ ભરતે માનપુર અને ભરતપુર નામે નગરો વસાવેલાં. એ ક્યાં તે કહી શકાય નહિ. પછી ગિરનારનું વર્ણન આવે છે. એમાં ઉદયવંતી, સુવર્ણરેખા અને લોલા આટલી નદીઓ વહે છે. સુવર્ણરેખા એ હાલની સોનરેખા અને ઉદયવંતી તે ઓઝત હોવી જોઈએ.

પછી ભરતચક્રવર્તી ગિરનારપરથી ચારે બાજુનું દૃશ્ય જુએ છે અને તેમને બરટ પર્વત દેખાય છે. બરટ પર્વત એટલે બરડો. શત્રુજયમાહાત્મ્ય સિવાય બીજે કપાયે બરડાનો ઉલ્લેખ નથી. ગ્રીક સાહિત્યમાં બાર્બેલીઆની નોંધ આપી છે. એમાંથી નીકળતી નદી વરત્રોઈ(વરત્ર)ની નોંધ સૈન્ધવ તામ્રપત્રોમાં મળી આવે છે. શત્રુજયમાહાત્મ્યમાં જણાવ્યા પ્રમાણે બરટ નામનો એક દુષ્ટ વિદ્યાધર ત્યાં રહેતો હોવાથી એ પર્વત ‘બરટ’ કહેવાયો હતો.

સર્ગ સાતમામાં જણાવ્યું છે કે પુરૂરીક પર્વત નજીક હરિતસેન નગરમાં કોટિ દેવીઓના પરિવારવાળી સુહરિતની નામની જૈનપરમેશ્વરોધી મિથ્યાદષ્ટિવાળી દેવીએ ઉત્પન્ન થઈને તાલધ્વજ

વગેરે ક્ષેત્રપાલોને તાબે કરી લીધા. આ હસ્તિસેનનગર તે પાલીતાણુ નજીકનું હાથસણી હોય એમ લાગે છે ( હાથળ નહિ, કારણ કે એનું પ્રાચીન નામ હસ્તકવપ્ર હતું ). હાથસણી પ્રાચીન નગર હતું એમ ત્યાં આગળ મળી આવેલા મહેરારાજ દેવકના વિ. સં. ૧૩૮૬ના એક શિલાલેખ પરથી જાણવા મળે છે.

આઠમા સર્ગમાં સગરચક્રવર્તીની વિગતમાં તેણે પશ્ચિમ સમુદ્રને કાઠિ જઈ પ્રભાસપતિને તાબે કર્યાની વાત આવે છે અને આગળ જતાં એનો ઉલ્લેખ ચંદ્રપ્રભાસ નામે પણ થાય છે. નજીકમાં ચંદ્રકાર્તિકે વસાવેલી શશિપ્રભા નગરીની નોંધ પણ તેમાં આપી છે. પ્રભાસ કે ચંદ્રપ્રભાસ એ પ્રભાસપાટણ છે આ વાત જાણીતી છે. શશિપ્રભા નગરી ઓળખાતી નથી. એ જ સર્ગમાં આગળ ખેટનગરનો ઉલ્લેખ છે, જે હાલનું ખેડા ( ખેટક ) હતું.

સર્ગ નવમામાં સકેતપુર ( અયોધ્યા )ના અજયપાલ રાજાએ શત્રુંજય આવીને દ્વીપનગરને અલંકૃત કર્યાની હકીકત આપી છે. દ્વીપનગર એટલે હાલનું દીવ. એનું પ્રાચીન નામ મુખ્યત્વે દ્વીપપત્તન મળી આવે છે. શિલાદિત્ય ત્રીજાના લુસડીના વલ્લભી સંવત્ર ૩૮૫ ( ઈ. ૬૬૯ )ના તામ્રપત્રમાં પણ એ જ નામ મળી આવે છે. આગળ જતાં એ સર્ગમાં લખ્યું છે કે હંકા નગરીમાં કૌશલ્યાએ શ્રીમ્નપભનાથનું દેવળ બંધાવ્યું હતું. હંકા ખાતે બીર્મ-ત્રીજા સૈકાની જૈન પ્રતિમાઓ છે, પણ હવે કોઈ જૈન મંદિરના અવશેષો રહ્યા નથી.

દશમા સર્ગમાં લખ્યું છે કે નર્મદા નદીના તટે ભૃગુચક્ર ( ભરૂચ ) હતું. આગળ જતાં ગિરનાર નજીક સુગ્રામ આવેલું હોવાની નોંધ છે. એ કયું ગામ તે સમજાતું નથી. પછી અરિષ્ટનેમીએ ગિરનારની તળેટીમાં સુરધાર વસાવ્યાનો ઉલ્લેખ છે. હાલ એ નામનું કોઈ ગામ ત્યાં નથી, પણ રાજકોટ નજીકનું સુરધાર હોઈ શકે. એ અગાઉ રાજકોટ રાજ્યનું પાટનગર હતું. શત્રુંજયમાહાત્મ્યમાં ‘તળેટી’ શબ્દ વિશાળ અર્થમાં વપરાયો છે.

સર્ગ પ્યારમામાં જણાવ્યા પ્રમાણે સત્યભામાનો પુત્ર દારકાથી શરસાઈ નગરી ગયો હતો. એ ગિરમાં આવેલ સરસીઆ હોઈ શકે. પછી સંખેશ્વરનો ઉલ્લેખ છે, જે જાણીતું સ્થળ છે. એ ઉત્તર ગુજરાતમાં આવેલું હોઈ મોટું જૈનતીર્થ છે.

શત્રુંજયમાહાત્મ્યમાં સૌરાષ્ટ્રાદિને લગતી મળી આવતી માહિતીનો આ પ્રાથમિક પરિચયમાત્ર છે. આ માહિતીના વિશેષ અભ્યાસ ઉપરાંત મહાભારત, બૌદ્ધ જાતકો, જૈનાગમો, સ્કંદપુરાણાંતર્ગત પ્રભાસ, વસ્ત્રાપથ, નાગરાદિ ખંડો, શિશુપાલવધ, કથાસરિત્સાગર, વસુદેવચંદી, પ્રાચીન નીચેમાલાઓ તથા ઉત્કાણું લેખો વગેરે પરથી સૌરાષ્ટ્રની પ્રાચીન ભૂગોળ તૈયાર કરવામાં આવે તો એક મોટી ખોટ પુરાય.

શત્રુંજયમાહાત્મ્યમાં ભૌગોલિક માહિતી સિવાય સૌરાષ્ટ્રના ઇતિહાસને લગતી કેટલીક બીજી નથી મળતી એવી માહિતી આપી છે; દા. તો, મહાભારત કાળના યાદવો અને ઔર્ધો વચ્ચેના ગાળામાં ત્યાં કયા વંશમાં કોણે કોણે રાજ્ય કરેલું તેની પણ કેટલીક વિગત રજૂ કરી છે.



## અમદાવાદની સ્થાપનાનો સમય

હરિપ્રસાદ શાસ્ત્રી

અમદાવાદ શહેર ગુજરાતના ત્રીજા સુવર્ણ સમયના અહમદશાહ પહેલાએ પ્રાચીન આશાપદ્મી-કર્ણાવતીની બાજુમાં વસાવેલું એ હકીકત જાણીતી છે, પરંતુ એણે એ શહેર ક્યારે વસાવેલું એનો ચોક્કસ સમય નક્કી કરવામાં મતભેદ પ્રવર્તે છે.

કવિ હુલવી શિરાઝીએ અહમદશાહના સમયનો ઇતિહાસ ‘તારીખે અહમદશાહી’માં લખેલો, ને એ કવિ, અહમદશાહની લગભગ સમકાલીન હતો એવું જાણવા મળે છે. પરંતુ આ ઇતિહાસનો આજે પત્તો નથી. એ ગ્રંથ ફારસી પદ્યમાં રચાયો હતો. એમાંથી આશરે એકસો બેત ‘મિરાતે સિકંદરી’માં ઉતારવામાં આવી છે, ને ‘મિરાતે અહમદી’માં પુરવણીમાં અપાયેલા અમદાવાદના વર્ણનમાં પણ એમાંથી કેટલીક બેત રજૂ કરવામાં આવી છે. એ બેતો પરથી માલુમ પડે છે કે અહમદશાહે નજુમ(જ્યોતિષ)ના જાણકારો પાસે ગણિત કરાવી શહેરની સ્થાપનાનું શુભ મુહૂર્ત કદાચું હતું ને એ મુહૂર્ત હિજરી સન ૮૧૩ના મુલકાદ મહિનામાં આવ્યું હતું.<sup>૧</sup> આમાં તારીખ આપવામાં આવી નથી. હિં. સં. ૮૧૩નો એ મહિનો ઇ. સં. ૧૪૧૧ના ફેબ્રુઆરી-માર્ચમાં આવતો હતો.

એ પછીનો ઉલ્લેખ શ્રીમદ્વિજયસીંહોદ્ધારમંત્રચ(લગભગ ઇ. સં. ૧૫૩૦)માં મળે છે. એમાં “સંવત્ ૧૪૬૮ વર્ષે વૈશાખ વદિ ૭ રવી પુણ્યે બહીમદાવાદ સ્થાપના ।” એવું નોંધેલું છે.<sup>૨</sup> અર્થાત્ આ ઉલ્લેખ અનુસાર અમદાવાદની સ્થાપના સંવત ૧૪૬૮ના વૈશાખ વદિ ૭ ને રવિવારે થઈ હતી. પરંતુ એ દિવસે પુણ્ય નક્ષત્ર હોવાનું જણાવેલું છે તે પરથી આ તિથિ વૈશાખ વદિ ૭ નહિ, પણ વૈશાખ સુદિ ૭ હોવી જોઈએ એવું માલુમ પડે છે.<sup>૩</sup> આથી પ્રસ્તુત પ્રબન્ધની પ્રતમાં ‘સુદિ’ને બદલે ‘વદિ’ની

૧ The Mirat-i-Ahmadi : Supplement (Trans. by Syed Nawab Ali and C. N. Seddon), pp. 4-5; રતનલક્ષિરાવ ભીખરાવ, ગુજરાતનું ઇતિહાસ : અમદાવાદ, પૃ. ૫૫-૫૬.

૨ સં. મુનિ જિનવિજયજી (૧૬૧૭), પૃ. ૩૧.

૩ ગુજરાતના રાજાઓની જૂની વંશાવળીમાં સંવત ૧૪૬૮ના વૈશાખ સુદિ ૭ રવિવાર પુષ્પનક્ષત્રની મિતિ જણાવેલી છે, તે પરથી આ અનુમાનને સમર્થન મળે છે.

સરતચુક ચર્ધ મણામ. ચૈત્રાદિ વર્ષની પદ્ધતિ અનુસાર વિક્રમ સંવત ૧૪૬૮ના વૈશાખ સુદિ, સાતમને દિવસે રવિવાર નહિ, પણ ચુરુવાર હતો.<sup>૪</sup> વર્ષ ચૈત્રાદિને બદલે કાર્તિકાદિ ગણીએ, તો એ દિવસે<sup>૫</sup> રવિવાર હોઈ શકે ખરો, પરંતુ ચૈત્રાદિ સં. ૧૪૬૮ની એ તિથિએ હિજરી સન ૮૧૩ના ઝિલકાદ (અર્થાત ૧૧મા) મહિનાને બદલે હિં. સં. ૮૧૪નો મહોરમ (૧લી) મહિનો આવે અને કાર્તિકાદિ સં. ૧૪૬૮ની તિથિએ તો હિં. સં. ૮૧૫નો મહોરમ મહિનો આવે! આમ સં. ૧૪૬૮ની તિથિ સાથે હિં. સં. ૮૧૩ના ઝિલકાદ મહિનાનો મેળ મળતો નથી.

અમદાવાદની સ્થાપના પછી લગભગ બસો વર્ષે લખાયેલ 'મિરાતે સિકંદરી'માં હિં. સં. ૮૧૩માં શહેરની સ્થાપના થઈ હોવાનું અને ગદ્યનું બાંધકામ હિં. સં. ૮૧૬ (ઈ. સં. ૧૪૧૩-૧૪)માં પૂરું થયું હોવાનું જણાવેલું છે.<sup>૬</sup> આ કિતાબમાં કવિ દુલવીની બેતો ઉતારેલી છે.

તારીખે ફિરિસ્તા, જે લગભગ એ જ સમયમાં લખાઈ હતી, તેમાં આ બનાવ હિં. સં. ૮૧૫ના આખરમાં (અર્થાત ઈ. સં. ૧૪૧૩માં) બન્યો હોવાનું જણાવ્યું છે. આ સમય ગદ્યનું બાંધકામ પૂરું થવાનો હોઈ શકે.

'આઈને અકબરી,' જે પણ લગભગ એ સમયે લખાઈ હતી, તેમાં હિં. સં. ૮૧૩ના ઝિલકાદ મહિનાની ૭મી તારીખ આપી છે.<sup>૭</sup> એ દિવસે ઈ. સં. ૧૪૧૧ના માર્ચની ૩૭ તારીખ હતી.<sup>૮</sup>

ઈ. સં. ૧૭૬૧માં (અર્થાત અમદાવાદની સ્થાપના પછી ૩૫૦ વર્ષે) પૂરી થયેલ 'મિરાતે અલમદી'માં અમદાવાદની સ્થાપનાનો વિગતવાર સમય આપવામાં આવ્યો છે. એમાં હિજરી સન ૮૧૩ના ઝુલકાદ મહિનાની ૩૭ તારીખ, સંવત ૧૪૪૯ અને શક ૧૩૧૪ના વૈશાખ સુદ પાંચમની તિથિ અને સ્થાપના ૧૫ ધડી અને ૩૫ પળનો સમય જણાવેલો છે ને એ સમયના ગ્રહોની કુંડળી પણ આપી છે.<sup>૯</sup>

આમાં વિક્રમ સંવત ૧૪૪૯ (ચૈત્રાદિ) અને શક વર્ષ ૧૩૧૪નો પરસ્પર મેળ મળે છે, પરંતુ એ વર્ષની વૈશાખ સુદ પાંચમે ચુરુવાર નહિ પણ રવિવાર આવે છે,<sup>૧૦</sup> કાર્તિકાદિ વિક્રમ સંવત ૧૪૪૯માં એ દિવસે ચુરુવાર આવે ખરો, પરંતુ તો શક વર્ષ ૧૩૧૪ને બદલે ૧૩૧૫ થઈ જાય.<sup>૧૧</sup> આથી એ વધુ

૪ ઈ. સં. ૧૪૧૧ના એપ્રિલની ૩૦મી.

૫ ઈ. સં. ૧૪૧૨ના એપ્રિલની ૧૦મી.

૬ મુજબ ભાષાતર-આત્મારામ મોતીરામ દીવાનજી (૧૯૧૪), પૃ. ૨૩-૨૪.

૭ Eng. Trans. by Blochman, Vol. I, p. 507 n.

૮ હિજરી તારીખ સાથે વાર આવેલો નથી. બનતાં સુધી અમજવાર હશે.

૯ Supplement, pp. 2-3

કુંડળી આ પ્રમાણે છે :-



૧૦ તા. ૨૭-૪-૧૩૬૨.

૧૧ તા. ૧૭-૪-૧૩૬૩.

ગંબીર વાંધો એ આવે છે કે હિજરી સન ૮૧૩ની મિતિ ઈ. સ. ૧૪૧૧માં આવે છે, જ્યારે શક ૧૩૧૪ની મિતિ ઈ. સ. ૧૩૬૨માં આવે છે. આ ૧૯ વર્ષનો ફેર ધણો મોટો ગણાય. ગુજરાતના સુલતાનોની તવારીખ તે તે વખતે લખાતી રહેતી ને એમાં સુલતાનના રાજ્યારોહણ જેવા દરેક મહત્વના બનાવની ચોક્કસ તારીખ નોંધવામાં આવતી. આ અનુસાર અહમદશાહ વસાવનાર અહમદશાહ હિજરી સન ૮૧૩ના રમજન મહિનાની ૧૪મી તારીખે અર્થાત્ ઈ. સ. ૧૪૧૧ના જાન્યુઆરીની ૧૦મી તારીખે તખ્તનશીન થયો હતો. આથી એણે એ અગાઉ ૧૯ વર્ષ પહેલાં શહેર વસાવ્યું સંભવતું નથી.<sup>૧૨</sup> આથી સંવત ૧૪૪૯ શક ૧૩૧૪નું વર્ષ સમૂળ્યું અસંભવિત હરે છે; હિજરી સન ૮૧૩ની સાલ જ વિચારણીય છે.

‘મિરાતે અહમદી’માં આપેલી કુંડળી વગેરેના શ્રી આપરેએ એના ફાદેશની અનુકૂળ નોંધ લખી છે,<sup>૧૩</sup> પરંતુ અહમદિયતની દૃષ્ટિએ એ કુંડલીને તપાસતાં એ શક ૧૩૧૪(ઈ. સ. ૧૩૬૨)ના અહમદીઓ સાથે બંધ બેસતી નથી એટલું જ નહિ, હિજરી સન ૮૧૩(ઈ. સ. ૧૪૧૧)ના અહમદીઓ સાથે પણ એનો મેળ મળે એમ નથી.<sup>૧૪</sup> આથી વિક્રમ-શક વર્ષ તેમ જ કુંડળી એ બંને કપોલકલ્પિત હોવાનું ક્ષિત થાય છે.

શ્રી ગિરિજાશંકર જોશીએ એમના કુલની પ્રાચીન અનુશ્રુતિમાં મળેલો જે શ્લોક જણાવ્યો છે તેમાં પણ સંવત ૧૪૪૯ની વૈશાખ સુદ પાંચમ ને ગુરુવારની મિતિ આપી છે, પરંતુ ઉપર જણાવ્યા મુજબ એ મિતિ સમૂળી અસ્વીકાર્ય છે. શ્રી ગિરિજાશંકર જોશી પોતે પણ એ મિતિને પ્રમાણ્યુત ગણતા નથી.

આથી શ્રી ગિરિજાશંકર જોશીએ વૈશાખ સુદ પાંચમ ને ગુરુવારની મિતિ શક ૧૩૩૩ ઈ. સ. ૧૪૧૨ની ગણીને નવેસર કુંડળી બનાવેલી છે, જે ‘મિરાતે અહમદી’માંની કુંડળીને ધણે અંશે મળતી આવે છે.<sup>૧૬</sup> એમાં લગ્ન, ચંદ્ર, ગુરુ, શનિ, રાહુ, કેતુ, સૂર્ય એક રાશિના છે; મંગળ, બુધ અને શુક્રની રાશિ

૧૨ અહીં ૧૪૬૮ને બદલે ૧૪૪૯ની લઢિયાને હાથે સરતચક્ર ધર્મ હોવાનું ખાવી શકાય, પરંતુ શ્રી ગિરિજાશંકર જોશીએ ટાંકેલા આનુશ્રુતિક શ્લોકમાં સંબંધો જણાવેલ સંખ્યા પણ નિશ્ચિત રીતે ૧૪૪૯ આપેલી છે (જુઓ નીચે નોંધ ૧૫).

૧૩ Mirat-i-Ahmadi, Supplement, Appendix II (pp. 215-22).

૧૪ એ બંને વર્ષમાં રાહુ મીન રાશિમાં હતો, જ્યારે આમાં એને કન્યા રાશિનો કહ્યો છે. શનિ અને ગુરુ જેવા મદ ગતિના ગ્રહ પણ એ વર્ષોમાં આપેલી રાશિમાં હોવાનો લેશમાન સંભવ નથી (જુઓ નીચે નોંધ ૨૪). એ વર્ષોમાં આ ગ્રહો કઈ રાશિમાં હતા એને લગતું ગણિત ગુ. શ્રી હરિહરભાઈ ભટ્ટે અને આ કામ માટે ગણી આપ્યું છે, જેને માટે હું તેમનો આભારી છું.

૧૫ સર્વ નંદકૃતેન્દ્રકૈઃ પરિમિતે માસે સિતે માયધે

પદ્મ્યાં ગુરુવાસેરે વિનદકે ક્ષણે ચ પુષ્યામિથે ।

નાયેનાય દુમાળિકેન મનસા દત્ત મુદ્દર્તે ચથિ ( વા )

શ્રીવાશાહ-મુપદ્મદેવેન ભવવાવાદં તદ્વા કારિત્વ્ ॥

[ શંકરસાધ અમૃતરાશ, ‘અમદાવાદનો જીવનવિકાસ’; સત્તમસ્થિતિય બીમરાવ, ગુજરાતનું પાટનગર : અમદાવાદ, પૃ. ૨૫-૨૬ ]

૧૬ એ કુંડળી આ પ્રમાણે છે .



જુદી પડે છે. શ્રી રત્નમણિરાવના મત મુજબ આ કુંડળીનો ફલાદેશ 'મિરાતે અહમદી' માંની કુંડળીના ફલાદેશ કરતાં અમદાવાદની કારકિર્દીને વધારે સારી રીતે લાગુ પડે છે. ૧૭

પરંતુ આ મિતિ તથા કુંડળીની ચોકસાઈ કરતાં, એ બંને શંકાસ્પદ દેરે છે. શક ૧૩૩૩ની વૈશાખ સુદ પાંચમે મંગળવાર હતો ને ત્યારે ઈ. સ. ૧૪૧૧ની સાલ ચાલતી, જ્યારે ઈ. સ. ૧૪૧૨માં એ તિથિએ શનિવાર હતો ને શક વર્ષ ૧૩૩૪ હતું. આથી એ મિતિમાં શક વર્ષ અને ઈસ્વી સનનો તેમ જ તિથિ અને વારનો મેળ મળતો નથી.

એવી રીતે એ વર્ષોના ગ્રહયોગોમાં શનિ, ગુરુ અને રાહુ જેવા મંદ ગતિના ગ્રહો પણ આપેલી રાશિ પ્રમાણે મિલકેલ બંધબેસતા નથી.

અમદાવાદની વંશાવળીમાં અહમદશાહે વિ. સં. ૧૪૫૧માં અમદાવાદ વસાવી ૧૪૫૮માં એનું વાસ્તુ કર્યું એમ જણાવ્યું છે. ૧૮ પરંતુ અહમદશાહ સં. ૧૪૬૭ (ઈ. સ. ૧૪૧૧)માં તખ્તનશીન થયો હોઈ એ વર્ષો સંભવિત નથી. એ જ ગ્રન્થમાં ગુજરાતના રાજાઓની વંશાવળીમાં અહમદશાહે સંવત ૧૪૬૮ની વૈશાખ સુદિ ૭ ને રવિવારે પુષ્ય નક્ષત્રમાં પ્રથમ પ્રહરમાં અમદાવાદ વસાવ્યું એવું જણાવ્યું છે. ૧૯ આ મિતિ શત્રુંજયપીઠોદ્ધાર ગ્રન્થમાં જણાવેલી મિતિ સાથે મળતી આવે છે. પરંતુ અગાઉ જણાવ્યા મુજબ તિથિ, વાર અને હિજરી સનનો મેળ મળે નહિ.

શ્રી હરિદેવભાઈ ભટ્ટે અમદાવાદની સ્થાપનાના દિવસ વિશે વિચાર કરતાં, 'મિરાતે અહમદી'માં જણાવેલી સંવત ૧૪૪૯ શક ૧૩૧૪ની મિતિને, એ સમયે હિ. સ. ૭૬૫ હોઈ, અસંભવિત માની, તેમાં જણાવેલી હિ. સ. ૮૧૩ની સાલને જ પ્રમાણભૂત ગણી છે. ૨૦ હિજરી સનની તારીખ સાથે વારનો મેળ તપાસતાં, તેમણે ખરી તારીખ ત્રિશકાદ મહિનાની ત્રીજ નહિ, પણ બીજ હોવાનું પ્રતિપાદિત કર્યું છે. એ દિવસે સં. ૧૪૬૭ ને શક ૧૩૩૨ની ફાગણ સુદ ૩ અને ઈ. સ. ૧૪૧૧ના ફેબ્રુઆરીની ૨૬મી તારીખ આવે છે.

એ દિવસે શહેરની સ્થાપના સૂર્યોદયાત્ ધડી ૧૫ પળ ૩૫ સમયે થઈ ગણીને એ પરથી શ્રી કૃષ્ણસેએ એની કુંડળી તૈયાર કરી છે. ૨૧ એ સમયે કેતકી પ્રમાણે અપનાંશ ૧૫° ૪૦' હતા. શ્રી રત્ન-

૧૭ ગુજરાતનું પાટનગર : અમદાવાદ, પૃ. ૭૮૫-૮૭.

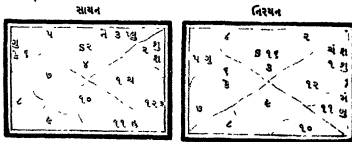
શ્રી રત્નમણિરાવ 'મિરાતે અહમદી'ની કુંડળીમાં ત્રીજ ભાગમાં કેતુ અને નવમા ભાગમાં રાહુ હોવાનું જણાવે છે, જ્યારે શ્રી આપટે એમાં રાહુ ત્રીજામાં અને કેતુ નવમામાં હોવાનું જણાવે છે. મૂળ કુંડળી ભેતાં આમાં શ્રી રત્નમણિરાવની સરતચક્ર થઈ લાગે છે; ખરી રીતે શ્રી આપટેનો અનુવાદ બરાબર છે. શ્રી મિરિલશકરે બનાવેલી કુંડળીમાં પણ રાહુ-કેતુના સ્થાન એ પ્રમાણે આવે છે.

૧૮ કોર્બેસ સભાનાં હસ્તલિખિત પુસ્તકોની યાદી, પૃ. ૨૫૪.

૧૯ ઓબન, પૃ. ૫૧-૫૨.

૨૦ બૌદ્ધિપદશીન, વર્ષ ૨, અંક ૧૦-૧૧ (ઓક્ટોબર-નવેમ્બર, ૧૫૫૧), 'અમદાવાદની સ્થાપનાનો દિવસ' (પૃ. ૧૬-૨૦)

૨૧ કુંડળી આ પ્રમાણે છે :



\* સૂ. રા. મ. છુ

મથિરાવે આ નવી નિરપન કુંડલીના અદ્યોગોના ક્ષાદેશનો વિચાર કરતાં નોંધ્યું છે કે એ ક્ષાદેશ અમદાવાદની વૃત્ત કારકિર્દીને બરાબર લાગુ પડતો નથી. શ્રી દિનકર કૃષ્ણએ આ સમયની સાચા કુંડળી પ્રમાણે ક્ષાદેશ વિચાર્યો છે, ૨૨ તે પછી એને બરાબર લાગુ પડતો નથી. ૨૭

ફલજ્યોતિષની અટપટી બાબતોને બાજુએ રાખીએ તો પછી મુહૂર્તશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ ય આ કુંડળી વિચિત્ર હોવાનું ખાલ પડે છે. ‘તારીખે અહમદશાહી’નો કર્તા હુલવી શિરાઝી ૨૫૪ જ્યુલિયે છે કે અહમદશાહે આકાશનું ગચિત જાણનારા અને અમમનિગમ જાણનારાઓને બોલાવી શહેરની સ્થાપનાનું શુભ મુહૂર્ત કઠાવ્યું હતું. માણસના જન્મનો સમય આપણા હાથમાં હોતો નથી, પરંતુ નવા શહેરની સ્થાપના ક્યારે કરવી એ તો આપણા હાથની વાત છે. આથી, આદશાહે જ્યારે જ્યોતિષીઓ પાસે સ્થાપનાનું મુહૂર્ત કઠાવ્યું હતું, ત્યારે એ મુહૂર્ત મુહૂર્તશાસ્ત્રના નિયમો અનુસારનું હોય એ તદ્દન અપેક્ષિત છે. એ દૃષ્ટિએ જોતાં ઝિલકાદ માસમાં સર્વ મીન રાશિમાં હતો. ભારતીય મુહૂર્તશાસ્ત્રમાં આવા શુભ કામ માટે ફાલ તો મીનાકેનો સમય નિષિદ્ધ મનાય છે, પરંતુ એ માન્યતા અહીં પંદરમી સદીના આરંભમાં પ્રચલિત હતી કે કેમ એ નક્કી કહેવું મુશ્કેલ છે. છતાં લગ્ન, લગ્નાધિપતિ, સર્વ, શનિ, રાહુ અને શુક્ર બળવાન ન હોય એવો દિવસ હિંદુ જ્યોતિષીઓ બાગ્યે જ પસંદ કરે એ સ્પષ્ટ છે. ૨૪ શ્રી રત્નમથિરાવ ધારે છે તેમ આ મુહૂર્ત મુસ્લિમ નજીમીઓએ કાઢ્યું હોય, ૨૫ તો તેમની મુહૂર્તશાસ્ત્રની માન્યતાઓની દૃષ્ટિએ પણ આ અદ્યોગ તપાસવા રહે.

ફલજ્યોતિષ તથા મુહૂર્તશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ ગમે તે હોય, તો પછી શ્રી હરિહરભાઈ એ નક્કી કરેલી મિતિને આધારે શ્રી કૃષ્ણએ બનાવેલી કુંડળી પરથી એટલું સ્પષ્ટ થાય છે કે ‘મિરાતે અહમદી’માં જ્યુલિયેશી કુંડળી તેમ જ શ્રી ગિરિજાશંકર જોશીએ બનાવેલી કુંડળી શનિ, રાહુ અને ગુરુ જેવા મંદગતિના ગ્રહોની બાબતમાં ૬૦ સં ૧૪૧૧માં કે તેની નજીકના કોઈ બીજા વર્ષમાં લાગુ પડી શકે તેવી છે જ નહિ. ૨૬ શ્રી કૃષ્ણે જ્યુલિયે છે કે ‘મિરાતે અહમદી’ વગેરેમાં આપેલી કુંડળીઓમાં જે ગ્રહોની રિથતિ છે, તે આસપાસનાં એકસો વર્ષનું ગચિત તપાસતાં પણ મળતી નથી. આથી અદ્યોગચિતની ચોક્કસ પદ્ધતિ પ્રમાણે એ બંને કુંડળીઓ અવાસ્તવિક અને અશ્રદ્ધેય હોવાનું નિશ્ચિત થાય છે. આથી કુંડળી, મુહૂર્ત અને ક્ષાદેશની વાત પડતી મુકવી છાડે છે.

ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ જોતાં, તાત્પર્ય એ નીકળે છે કે અમદાવાદની સ્થાપના માટે મુસ્લિમ તવારીખ પ્રમાણે હિજરી સન ૮૧૩ના ઝિલકાદ મહિનાની બીજી તારીખ અને ગુરુવાર (તા. ૨૬મી ફેબ્રુઆરી, ૬૦ સં ૧૪૧૧) અને હિંદુ અનુશ્રુતિ પ્રમાણે સંવત ૧૪૬૮ની વૈશાખ સુદ ૭ ને રવિવાર (તા. ૧૭મી એપ્રિલ ૬૦ સં ૧૪૧૨) એ બે મિતિ સહુથી વધુ સંભવિત હોવાનું ક્લિત થાય છે. એ બે પ્રકારનાં સાધનોમાં સહતતનતનો અમલ અને ‘તારીખે અહમદશાહી’ની સમકાલીનતા જોતાં, અમદાવાદની સ્થાપના માટે હિ. સં. ૮૧૩(૬૦ સં ૧૪૧૧)ની મિતિ વધારે પ્રમાણુભૂત ગણાય.

૨૨ જ્યોતિષદર્શન, વર્ષ ૧, અંક ૧૨ (નવેમ્બર, ૧૯૫૦); “અમદાવાદ-ગુજરાતનું પાટનગર” (પૃ. ૬૪-૬૮)

૨૩ રત્નમથિરાવ, ગુજરાતનો ઐતિહાસિક ઇતિહાસ: ઇસ્લામ યુગ, ખંડ ૨, પૃ. ૬૧૫-૧૬.

૨૪ એબન, ૧, પૃ. ૬૧૦-૧૫.

૨૫ એબન, પૃ. ૬૧૧, નોંધ ૩.

૨૬ ત્રીસ વર્ષે રાશિ બદલતો શનિ ૬૦ સં ૧૪૧૧માં ગ્રેષ રાશિમાં હતો, જ્યારે એ બે કુંડળીઓમાં એને ધન રાશિમાં જ્યુલિયેશી છે; અહાર વર્ષે રાશિ બદલતો રાહુ ત્યારે મીન રાશિમાં હતો, જ્યારે એને એ બે કુંડળીઓમાં કન્યા રાશિનો કલો છે; ને બાર વર્ષે રાશિ બદલતો ગુરુ ત્યારે સિંહ રાશિમાં હતો, જ્યારે એને એ બે કુંડળીઓમાં વૃશ્ચ રાશિમાં જ્યુલિયેશી છે.

તો સં. ૧૪૬૮( ઈ. સં. ૧૪૧૨ )ની મિતિ પાછળ બીજી કંઈ વાસ્તવિક ભૂમિકા રહેલી હશે ખરી? અહમદશાહે અમદાવાદ શહેરની સ્થાપના રાજગૃહથી કરી હતી ને એ ગઠ હિં. સં. ૮૧૫ના આખરમાં કે હિં. સં. ૮૧૬( ના આરંભ )માં પૂરો થયો હતો. ત્યારે ઈ. સં. ૧૪૧૩નો ઉનાળો હતો. ઈ. સં. ૧૪૧૧ના ફેબ્રુઆરીમાં ગઠનું બાંધકામ શરૂ થયું ને ઈ. સં. ૧૪૧૩ના માર્ચ-એપ્રિલમાં પૂરું થયું, તો ઈ. સં. ૧૪૧૨ના એપ્રિલમાં આવતી વિં. સં. ૧૪૬૮ના વૈશાખની મિતિ ગઠનાં વાસ્તુપ્રવેશની હશે? વાસ્તુપ્રવેશની વિધિ સામાન્યતઃ વાસ્તુનું બાંધકામ પૂરું થતાં પહેલાં કરવામાં આવે છે, એ દૃષ્ટિએ જોતાં આ અસંભવિત નથી.

આમ અમદાવાદ શહેરની સ્થાપના જે ગઠના બાંધકામથી કરવામાં આવી, તે ગઠનું ખાતમુહૂર્ત ઈ. સં. ૧૪૧૧ની ૨૬મી ફેબ્રુઆરીએ, સંભવતઃ એનો વાસ્તુપ્રવેશ ઈ. સં. ૧૪૧૨ના એપ્રિલની ૧૭મીએ, અને ગઠના બાંધકામનું પૂરું થવું ઈ. સં. ૧૪૧૩ના માર્ચ-એપ્રિલમાં થયું હોવાનું માલુમ પડે છે.





## ધોધાના અપ્રકટ જૈન પ્રતિમાલેખો \*

કાંતિલાલ કૃષ્ણચંદ્ર સોમપુરા

નવનીતલાલ આનંદીલાલ આચાર્ય

**ધોધા** ખંભાતના અખાતના પશ્ચિમ કિનારે આવેલું પ્રાચીન બંદર છે. ભાવનગર વસું એ પહેલાંનું એ છે. ભાવનગરથી તે ૨૨.૪ કિમી. દૂર આવેલું છે. પ્રાચીન સમયથી જ ધોધામાં જૈનોની વસાહત સારા પ્રમાણમાં હતી. જૈનોની પ્રાચીન જાળજલાલીના પ્રતીકરૂપ ત્રણ વિશાળ જૈન મંદિરો— નવખંડ પાર્શ્વનાથ, ચંદ્રપ્રભુ તથા છંદાવાલા પાર્શ્વનાથ—ત્યાં આવેલાં છે. તેમાં નવખંડ પાર્શ્વનાથનું મંદિર સુવિખ્યાત છે. તેના વિશાળ પ્રાંગણમાં નેમિનાથ, સમવસરણ, સુવિધિનાથ તથા શાંતિનાથનાં મંદિરો આવેલાં છે.

આ લેખોમાંની વિગતોની તારવણી કરી તીર્થંકરોનાં, સૂરિઓનાં, ગરુડોનાં, જ્ઞાતિઓ અને અટકોનાં, રથોનાં તથા સ્ત્રીપુરુષોનાં નામની સૂચિઓ લેખમાં આપેલી છે. તે ઉપરથી ઇસ્ટની ૧૩મી સદીમાં ધોધાના જૈન સમાજના પ્રવર્તમાન ગરુડો, જ્ઞાતિઓ, અટકો વિશે માહિતી મળી શકે છે. વળી, આ સમયથી જ ખુબ્ધા પ્રથમ તીર્થંકર આદિનાથ પ્રત્યેનો સવિશેષ ભાવ પણ પ્રકટ થતો વરતાય છે. ગુજરાતમાં મુખ્યત્વે આદિનાથ, શાંતિનાથ, નેમિનાથ, પાર્શ્વનાથ અને મહાવીર પ્રત્યે સવિશેષ ભક્તિભાવ પહેલેથી જ હોવાનું આ લેખો પરથી સૂચિત થાય છે. વળી, ધણાખરા લેખોમાં મૂર્તિની પ્રતિષ્ઠા કરાવનાર સૂરિનું નામ છે, જે તેમનો સમયનિર્ણય કરવામાં ખૂબ જ ઉપયોગી થઈ પડે છે. લેખોના સમય દરમ્યાન

\* 'ધોધાનો જૈન પ્રતિમાનિધિ' એ શીર્ષક નીચે શ્રી મધુસૂદન દાંધી તથા શ્રી હરિસંકર પ્રમુખોએ એક ટુંકો પરિચયલેખ પ્રકટ કર્યો હતો (દાર્ણેય ગુજરાતી ત્રૈમાસિક, જાન્યુઆરી-માર્ચ ૧૯૬૫). ધોધાની ઉપર્યુક્ત પ્રતિમાઓ પર ઉત્ખરિત લેખોની વાચના અને તેની દાંડીએ મોકલી આપી છે તે માટે અમે શ્રી દાંડી તેમ જ ગુજરાત સરકારના પુરાતત્ત્વ ખાતાના અધીષ્ઠાતા જીએ. પ્રસ્તુત લેખોમાં ઉપર્યુક્ત પ્રતિમાલેખોના આધારે ઉપલબ્ધ વિવિધ માહિતી રજૂ કરી છે.

## ૧૧૨ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ અન્ય

ધોધાના જૈન સમાજમાં શ્રીમાલી અને મોઢ શાંતિનાં પ્રાપ્ત્ય અને વૃદ્ધિ દરો તેમ લાગે છે. સ્થળનામમાં એક જ નામ 'વિઘ્નરાજપુર'નો ઉલ્લેખ મળ્યો છે, પણ આ સ્થળ ઓળખાતું નથી.

અસ્તુત અઢાર પ્રતિભાલેખો નીચે પ્રમાણે છે :

- (૧) સંવત ૧૨૭૬ વર્ષે શ્રી બ(મહા)ણ્ણગચ્છે માધ વદિ ૯.
- (૨) સંવત ૧૨૭૯ વર્ષે જ્યેષ્ઠ વદિ ૩ શ્રી વાયટીયગચ્છે શ્રી જિનદત્તસૂરિસંતાને વિઘ્નરાજપુર વીણ્ણ(ત) માતૃ ૦ રાજ્ઞ ઐયોડર્થે શ્રી આદિનાથ કારિત :
- (૩) સંવત ૧૨૯૬ મોઢ શાંતીય જાટ્યોધરગચ્છીય રાજસીહેન(પિ) નાગપાલ રાણુ ઐયોડર્થે નેમિનાથ જિયં કારિતં ॥ પ્રતિષ્ઠતં જાટ્યોધરગચ્છ હેવસૂરિશિષ્યે શ્રી હરિભદ્રસૂરિભિઃ ।
- (૪) સંવત ૧૨૯૬ માધ સુદિ ૧૧ શ્રીમાલજાનીય ઐ ૦ પાસેઃનસુતા વાવિણ્ણ ઐયોડર્થે શ્રી રિષભદેવ જિયં કારિતં પ્રતિષ્ઠિતં શ્રી રત્ન(વ)તસૂરિભિઃ ।
- (૫) સંવત ૧૨૯૭ વર્ષે ચૈત્ર વદિ ૫ ભોમ મહાં કાકલ..... સીવમીહ સહિતેન પિતૃ.....ખિ..... કારિતં પ્રતિષ્ઠિતં શ્રી દેવસૂરિશિષ્યેઃ પ્ર..... સૂરિભિઃ ।
- (૬) સંવત ૧૨૯૮ વર્ષે વૈશાખ સુદિ ૪ શની ઐ ૦ દેકુપુત્રી માદકારણુ (પિ) તં । શ્રી દેવ મહાવીર..... જિયં વાયઃગચ્છે પ્રતિષ્ઠિતં શ્રી જીવદેવસૂરિભિઃ ॥
- (૭) સંવત ૧૩૦૫ આષાઢ સુદિ ૧૦ શ્રી ઋષભનાથ પ્રતિમા શ્રી જિન...તિ સૂરિ શિષ્યેઃ શ્રી જિનેસર સૂરિભિઃ પ્રતિષ્ઠિતા । સા.....આવકેણુ કારિતાઃ ॥
- (૮) સંવત ૧૩૦૫ આષાઢ સુદિ ૧૦ શ્રી ઋષભનાથ પ્રતિમા શ્રી જિન...નિસૂરિશિષ્ય શ્રી જિનસરસૂરિભિઃ પ્રતિષ્ઠિતા સા..... (લૌ) લ શ્રી વક્રણુકારિતા ॥
- (૯) સંવત ૧૩૧૧ શ્રી શ્રીમાલીય ઐ ૦ જયતાસુત આસલેન રવભાયાં માતૃરાદેવિ ઐયોડર્થે જિયં કારિત. પ્રતિષ્ઠિતં શ્રી (સો)મચંદ્ર સૂરિભિઃ ॥
- (૧૦) સંવત ૧૩૨૯ વૈ ૦ વ૦ ૯ શુકે પિતૃ સાંગા માતૃ શ્રી લુણ્ણદેવિ ઐયસે રવીભા બીમાબ્યાં શ્રી આદિનાથ જિયં કારિતં શ્રી બહદ્રચ્છીય શ્રી ગુણુઠર સુરિભિઃ પ્રતિષ્ઠિત ॥
- (૧૧) સંવત ૧૩૩૩ વૈશાખ વદિ ૫ શ્રીમાલ જાનીય ઐ ૦ સાંગણુ સિંગારદેવિ ઐયોડર્થે સુત નરસિહેન શ્રી મહાવીર જિયં કારિતં શ્રી હેમતિલકસૂરિણાં ઉપદેશેન ॥
- (૧૨) સંવત ૧૩૩૪ વૈશાખ સુદિ ૪ સુતેન ૬૦ ઉલ્લણ્ણકેનાકયા.....ન દુવંજના ઐયસે શ્રી આદિનાથ જિયં કારિતં પ્રતિષ્ઠિતં કનાપદલીય શ્રી નરભદ્રસૂરિભિઃ ॥
- (૧૩) સંવત ૧૩૩૪.....૫ શની ઐ ૦ કુજલ સુ ૦ પાસદેવ સુ ૦ વીરપાલ.....ના રતના જયતા વીરપાલ સુ ૦ પદમસીહેનભાયાં પદવતિ પાદહણુદેવિ.....પ્ર..... (ચં) દેવ શ્રી પારસ્વનાથ જિયં કારણિતઃ ॥
- (૧૪) સંવત ૧૩૩૭ વર્ષે વૈશાખ સુદિ ૨ સોમે શ્રી શ્રીમાલ જાનીય ઐ.....ઐય.....તત્તમરસિંહ શ્રી પાર્થસુત વીરમેન દેવ શ્રી શાંતિનાથ જિયં કારણિતઃ ॥
- (૧૫) વિ ૦ સં ૧૩૪૧ જ્યેષ્ઠ સુદિ ૧૫ લુણ્ણમાતૃ ધનપાલ ઐયોડર્થે વિજયસિંહેન શ્રી નેમિનાથ જિયં કારિતં પ્રતિષ્ઠિતં ॥
- (૧૬) સંવત ૧૩૪૪ વર્ષે જ્યેષ્ઠ સુ ૦ ૧૦ જુથે લખમસીહેન સહજ ભાયાં સહજલદેવિ ઐયોડર્થે શ્રી પાર્થનાથ જિયં કારિતં ॥
- (૧૭) સંવત ૧૩૪૬ ચૈત્ર સુદિ ૧ ભૌમે પિતૃ સમરસિંહ ગુદહભાતૃ સોહઃ ઐયસે ઐ ૦ રતનેન શ્રી શાંતિનાથ કારિત પ્રતિષ્ઠિતઃ શ્રી યશોભદ્રસૂરિશિષ્યેઃ શ્રી વિશુષ્પ્રભસૂરિભિઃ ॥

(૧૮) સંવત ૧૩૫૬.....મોદ જાતીય ઠંઠ દેહકેન માતુ હીરલ પુપયાય બિંબ કારિતં પ્રનિં  
શ્રી જલધોધરમરુ શ્રી હરિપ્રભસૂરિકા: ॥

આ અક્ષર લેખો(૧-૧૮)નો સમયપટ સં. ૧૨૭૬(ઈ.સં. ૧૨૨૦)થી સં. ૧૩૫૬ (ઈ.સં. ૧૩૦૩) એટલે કે ૮૩ વર્ષનો છે. આ સમયે ગુજરાતની માઠી પર સોલંકી રાજવ્યો બીમદેવ બીજો (લવણપ્રસાદની મદદ દ્વારા પુનઃ સત્તાપ્રાપ્તિનો સમય ઈ.સં. ૧૨૨૫-૧૨૪૨), ત્રિભુવનપાલ (ઈ.સં. ૧૨૪૨-૧૨૪૪) અને વાઘેલા-સોલંકી વંશના રાજવીઓ હતા. આમ આ સમય દરમ્યાન સોલંકીની મુખ્ય શાખાનો અંત અને ઉપશાખા વાઘેલા-સોલંકીનો ઉદય તેમ જ અસ્ત જોવામાં આવે છે.

આ બધા લેખો અનુક્રમે (૧) સં. ૧૨૭૬ (ઈ.સં. ૧૨૨૦); (૨) સં. ૧૨૭૬ (ઈ.સં. ૧૨૨૩); (૩-૪) સં. ૧૨૬૬ (ઈ.સં. ૧૨૪૦); (૫) સં. ૧૨૬૭ (ઈ.સં. ૧૨૪૩); (૬) સં. ૧૨૬૮ (ઈ.સં. ૧૨૪૪); (૭-૮) સં. ૧૩૦૫ (ઈ.સં. ૧૨૪૬); (૯) સં. ૧૩૧૧ (ઈ.સં. ૧૨૫૫); (૧૦) સં. ૧૩૨૬ (ઈ.સં. ૧૨૭૩); (૧૧) સં. ૧૩૩૩ (ઈ.સં. ૧૨૭૭); (૧૨-૧૩) સં. ૧૩૩૪ (ઈ.સં. ૧૨૭૮); (૧૪) સં. ૧૩૩૭ (ઈ.સં. ૧૨૮૧); (૧૫) સં. ૧૩૪૧ (ઈ.સં. ૧૨૮૫); (૧૬) સં. ૧૩૪૪ (ઈ.સં. ૧૨૮૮); (૧૭) સં. ૧૩૪૬ (ઈ.સં. ૧૨૯૦); અને (૧૮) સં. ૧૩૫૬ (ઈ.સં. ૧૩૦૩)ના છે.

આ લેખો પૈકીના બે લેખ (૩-૪) સં. ૧૨૬૬ (ઈ.સં. ૧૨૪૦)ના છે. તે પૈકી એક લેખ-(૩)ના મિત્ર કે વાર આપેલ નથી; તો બીજા લેખમાં મિત્ર આપી છે પણ વારનો ઉલ્લેખ નથી. બીજા બે લેખ (૭-૮) સં. ૧૩૦૫ (ઈ.સં. ૧૨૪૬)ના છે. બંનેમાં મિત્રનો ઉલ્લેખ કર્યો છે, પણ વારનો નિર્દેશ નથી. સં. ૧૩૩૪(ઈ.સં. ૧૨૭૮)ના પણ બે લેખો છે (૧૨-૧૩). તે પૈકી એક લેખ(નં. ૧૨)માં મિત્રનો ઉલ્લેખ કર્યો છે, પણ ધસારાના કારણે વાર વંચાતો નથી. બીજા લેખ-(નં. ૧૩)માં નિધિ અને વારનો ઉલ્લેખ સ્પષ્ટ વંચાય છે, પણ માસ-પંચવાગિયાના અક્ષરો ધસાઈ ગયા હોવાને કારણે વાંચી શકાતા નથી.

આ અક્ષર લેખો પૈકી ત્રણ લેખો(નં. ૩, ૬ અને ૧૮)માં માત્ર સાલનો જ નિર્દેશ કર્યો છે અને મિત્ર, વારની વિગત મળતી નથી. વળી ૭ લેખો(નં. ૫, ૬, ૧૦, ૧૩, ૧૪, ૧૭)માં અનુક્રમે ભોમ (મંગળ), શનિ, શુક્ર, શનિ, સોમ, ભોમ(મંગળ)વારનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. બાકીના લેખોમાં વારનો નિર્દેશ કર્યો નથી. આ અક્ષર લેખો પૈકીના નં. ૧ અને ૪માં માધ માસનો અને નં. ૫ અને ૧૭માં ચૈત્રનો; નં. ૬, ૧૦, ૧૧, ૧૨ અને ૧૪માં વૈશાખનો, નં. ૨, ૧૫ અને ૧૬માં જ્યેષ્ઠ(જેઠ)નો અને નં. ૧ તથા ૮માં અષાઢ માસનો ઉલ્લેખ કર્યો છે.

આ સર્વ લેખોનું લખાણ સુવાચ્ય અને સ્પષ્ટ છે. તેમ છતાં ધસારાને કારણે કેટલાક લેખોની વિગતો બંસાઈ ગઈ છે. ઘા. ૧૦, નં. ૫ના લેખમાં પિતૃ.....પછીના અક્ષરોમાં પ્રતિમાના નામનો ઉલ્લેખ ધસાઈ અંધો લાગે છે. લેખ નં. ૭માં બિંબ ભરાવનાર વ્યક્તિનું નામ ધસાઈ ગયું છે. લેખ નં. ૮માં જેમની પ્રેરણાથી સ્વપ્રભનાથની પ્રતિમા ભરાવી છે તે જિનસરસ્રરિના શિષ્ય સુરિનું નામ તથા પ્રતિમા ભરાવનાર વ્યક્તિનું નામ ધસાઈ ગયેલ છે. લેખ નં. ૧૨માં વાર બંસાઈ ગયો છે તે સાથે જેના ત્રેયાચે આદિનાથનું બિંબ ભરાયું છે તે વ્યક્તિનું નામ ધસાઈ ગયું છે. લેખ નં. ૧૩માં માસ, પક્ષ અને અંતિમ પંક્તિના કેટલાક અક્ષરો ધસાઈ ગયા છે. નં. ૧ના લેખમાં સંવત અને મચ્છના ઉલ્લેખ સિવાય બીજી કોઈ વિગત નોંધાઈ નથી. આથી બાકીનું લખાણ સંભવતઃ બંસાઈ ગયું હશે તેવું અનુમાન થાય છે. લેખ નં. ૫, ૬ તથા ૧૮માં તીર્થંકરોનાં નામનો ઉલ્લેખ ન કરતાં માત્ર બિંબ ભરાવ્યાનો જ નિર્દેશ કર્યો છે.

## સૂચિ

(જમણી બાજુએ લખેલો અંક જે તે પ્રતિમાલેખનો નંબર સૂચવે છે.)

### તીર્થંકરોનાં નામ<sup>૧</sup>

આદિનાથ (ઋષભદેવ)	(૧)	૨, ૪, ૭, ૮, ૧૦, ૧૨
શાંતિનાથ	(૧૬)	૧૪, ૧૭
નેમિનાથ	(૨૨)	૩, ૧૫
પાર્શ્વનાથ	(૨૩)	૧૩, ૧૬
મહાવીર	(૨૪)	૬, ૧૧

### સૂરિઓનાં નામ<sup>૨</sup>

ગુણાકરસૂરિ <sup>૩</sup>	(બૃહદ્ગમ્)	૧૦
જિનદત્તસૂરિ <sup>૪</sup>	(વાયટીયમ્)	૨
જિન... તિસૂરિ <sup>૫</sup>		૭-૮
જિનેસરસૂરિ <sup>૬</sup>		૭-૮
અવદેવસૂરિ <sup>૭</sup>	(વાયટીયમ્)	૬
દેવસૂરિ <sup>૮</sup>	(ગાંધીધરમ્)	૩, ૫
નરભદ્રસૂરિ		૧૧
પ્ર.....(યં) દેવ (?)		૧૩

- ૧ અક્ષર પ્રતિમાઓ પૈકીની ચૌદ પ્રતિમાઓ પર તીર્થંકરોના નામનો ઉલ્લેખ કર્યો છે અને તે પૈકીની છ પ્રતિમાઓ આદિનાથ અને બાકીની આઠ પ્રતિમાઓ પૈકી શાંતિનાથ, નેમિનાથ, પાર્શ્વનાથ અને મહાવીર એ દરેક તીર્થંકરની બબે પ્રતિમાઓ હોવાનું આ લેખ પરથી સ્પષ્ટ થાય છે.
- ૨ પ્રતિમાલેખ નં. ૫ અને ૧૩માં સૂરિનું નામ ઘસાઈ ગયું હોય તેમ લાગે છે, જ્યારે લેખ નં. ૧૪, ૧૫, ૧૬માં સૂરિના નામનો ઉલ્લેખ નથી.
- ૩ આ એ જ સૂરિ લાગે છે કે જેમણે સવન ૧૨૯૧માં નાગાર્જુનકૃત 'યોગસ્તનાલા' પર દત્તિ રચી હોવાનું નોંધાયું છે. (મો. ૬૦ દેસાઈકૃત જૈન સાહિત્યનો સંશ્લિષ્ટ ઇતિહાસ, પૃ. ૩૬૭, પરિચ્છેદ ૫૭૧.)
- ૪ શ્રી જિનદત્તસૂરિ સં. ૧૨૬૫માં વાચટ (વાયટ) ગામમાં થયા. તેમણે 'વિવેકવિલાસ' નામનો ગ્રંથ રચ્યો છે. તેઓ વરુણાશ્રી સાથે શરૂજમીની યાત્રાએ ગયેલા સૂરિઓ પૈકીના એક હતા એમ સુકૃતસંકીર્તનમાં જણાવ્યું છે. અવદેવસૂરિ તેમના શિષ્ય હતા (જે. સા. સં. ઇ. ૫૦ ૩૪૧, પા. ૪૬૬). અવદેવસૂરિનો ઉલ્લેખ અહીં લેખ નં. ૬માં થયેલો છે.
- ૫ અહીં સૂરિના નામમાં એક અક્ષર ઘસાઈ ગયો છે, પરંતુ આ જ લેખમાં તે સૂરિના શિષ્યનું નામ જિનેસરસૂરિ હોવાનું નોંધાયું છે તે પરથી અનુમાન થાય છે કે આ સૂરિ જિનેસરસૂરિ(જિનેશ્વર)ના ગુરુ ખરતરમજીના જિનપતિસૂરિ હોવા જોઈએ. આ સૂરિએ શ્રેષ્ઠ નેત્રિયત્વ ભાદ્રાચારિકને જૈનધર્મી બનાવ્યા હતા. આ શ્રેષ્ઠિના પુત્રે સં. ૧૨૫૫માં તેમની પાસે દીક્ષા લઈ તેમના પદ્મર શિષ્ય જિનેશ્વરસૂરિ નામે પ્રસિદ્ધ થયા (જે. સા. સં. ઇ. ૫૦ ૩૪૦, પા. ૪૬૩).
- ૬ જુઓ ટિપ્પણ નં. ૩. અવદેવસૂરિ ચોનવિધાના ભારે ભણકાર હતા (જે. સા. સં. ઇ. ૫૦ ૩૪૧, પા. ૪૬૬).
- ૭ આ સૂરિએ પ્રાકૃતમાં 'પદમભયદિન' રચ્યું હતું. તેની એક હરનપ્રત છાણીમાં પ્રવલેક કાંતિલિખિત પુરતક-ભંડારમાં છે (જે. સા. સં. ઇ. ૫૦, પૃ. ૩૪૦, પા. ૪૬૧).

મ.....(સરિ)	૫
યસોભદ્રસરિ	૧૭
રત્ન(વ)તસરિ	૪
વિશ્વધ્રમસરિ	૧૭
(સો)મયંદસરિ	૬
હરિમલસરિ (જાલ્યોધરમગ)	૧૮
હરિભદ્રસરિ (જાલ્યોધરમગ)	૩
હેમલિલકસરિ	૧૧

### ગમ્હોનાં નામ

(૧) કન્યાપદ્મીય	૧૨
(૨) જાલ્યોધર	૩, ૧૮
(૩) બૃહદ	૧૦
(૪) અમહાલ્ય	૧
(૫) વાપટીવ કે વાપટ	૨, ૬

### જ્ઞાતિઓ<sup>૧૦</sup> અને અમકો<sup>૧૧</sup>નાં નામ

૧ ૬૦ (કકર) (અટક)	૧૨, ૧૮
૨ મોટ (જ્ઞાતિ)	૩, ૧૮
૩ રાણુ (અટક)	૩
૪ આવક (જ્ઞાતિ)	૭
૫ શ્રીમાલ—લી (જ્ઞાતિ)	૪, ૬, ૧૧, ૧૪

- ૮ અંદમગ્ધમાં વિશ્વધ્રમસરિ નામના સુરિ થઈ ગયા છે. તેમના એક શિષ્ય પદ્યમલસરિએ પ્રિનિયુવતથરિત (પિટસંન હસપ્રતીનો રિપોર્ટ નં ૩ (૧૮૮૪-૮૬), નં ૩૦૨ અને કુચુચરિત (જેની સં ૧૩૦૪ની હસ્તપ્રત જેસસમેરના ભંડારમાં છે) રચ્યા હતાં (જે સં ૧૦૦, પૃ ૩૬૧, પરિ ૫૧૬) આ લેખના વિશ્વધ્રમસરિ ઉપરુક્ત અદ્યમલસરિના સુરુ હોવાનું અનુમાન છે.
- ૯ આ લેખના (સો)મયંદસરિ પ્રચિદ્ધ વાદિરેવસરિના શિષ્ય જયમલસરિના શિષ્ય હોવાનું અમારું અનુમાન છે. સોમયંદસરિએ સં ૧૩૨૬માં જ્ઞાતિનાકર નામના ઇંદના રૂપ પર ટીકા લખી હતી.
- ૧૦ લેખોમાં મોટ અને શ્રીમાલ—લીનો જ્ઞાતિઓ તરીકે ઉલ્લેખ થયો છે. આ બંને જ્ઞાતિઓ તેના મૂળ ઉદભવસ્થાન—પ્રદેશ સાથે સંકળાયેલી છે. આ બંને જ્ઞાતિઓ ગુજરાતમાં જૈન તેમ જ જૈનતર સમાજ સાથે સંકળાયેલી છે, પરંતુ જૈનતર સમાજમાં મોટ અને શ્રીમાલી જ્ઞાતિ બ્રાહ્મણ અને વૈષ્ણવ વાલ્મીકિઓમાં જૈન પ્રચલિત છે તેમ જૈન સમાજમાં પણ તે જૈન વાલ્મીકિના વર્ને સાથે સંકળાયેલી છે. લેખોમાં નિર્ધારિત કકર અને સાહ (શાહ) અટક ન્યાપારીવર્ગની સૂચક છે.
- ૧૧ પ્રસ્તુત પાટુ પ્રતિભાલેખોમાં આરવી મેં (મેઈ), મહાં (મહાજન), સા (શાહ) વગેરે અટકો ઓપવાદિક હોવાથી તેમનો સમાવેશ આ સૂચિમાં કર્યો નથી. 'મેઈ' શબ્દ ગુપ્તોના અક્ષરલેખોમાં આમના શ્રીમંત વેપારીવર્ગ માટે પ્રયોગયોગ્યો જોવા મળે છે. તેઓ વેપાર ઉપસંત નાણાં ધીરધારનો પંથો પણ કરતા હતા. આ પ્રજ્ઞાલોકને અનુસરતી ન્યક્તિ માટે 'મેઈ' શબ્દ લાસતમાં લાંબા અગ્રવર્ણી પ્રચલિત છે. એનું હાલનું રૂપાંતર 'સૈક' શબ્દમાં મળે છે. મહાં એ 'મહાજન', 'મહામાત્ર', 'મહસર' વગેરેનું સંક્ષેપ સંજ્ઞક છે. લેખ નં ૫માંનો ઉલ્લેખ એ

# ૧૧૬ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ અન્ધ

## સ્થળોનાં નામ

વિશ્વરાજપુર ૨

## સ્રીપુરુષોનાં નામ

### સ્ત્રીઓનાં નામ

પદ્મવતિ	૧૩	વાવિણ્ણિ	૪
પાર્લહાજીવેવી	૧૩	સદગ્જલદેવી	૧૬
માતુરાજીવી	૯	સિંગારદેવિ	૧૧
માદકારજી	૬	હીરલ	૧૮
રાજુ	૨		
જાણુદેવિ	૧૦	દુવંજના	૧૨

### પુરુષોનાં નામ

આસલ	૯	રતન	૧૭
ઉદ્યાપાક	૧૨	રતના	૧૩
કાકલ	૫	રતીલા	૧૦
કુજલ	૧૩	રાજસીલ	૩
ગળતા	૯, ૧૩	લખમસીલ	૧૬
દેકુ	૬	વકાળુ	૮
દેલક	૧૮	વિજયસિંહ	૧૫
ધનપાલ	૧૫	વીરપાલ	૧૩
નયરસિંહ	૧૪	વીરમ	૧૪
નરસિંહ	૧૧	વીરજી (૧)	૨
નામપાલ	૩	સમરસિંહ	૧૭
પદ્મસિંહ	૧૩	સાંગજી	૧૧
પાર્થ	૧૪	સાંગા	૧૦
પાસડ	૪	સીવસીંહ	૫
પાસદેવ	૧૩	સોહ	૧૭
બીમાલા	૧૦		

‘મહામાત્ય’ના અર્થમાં ઘટાવવામાં આવે તો મહામાત્ય ‘કાકલ’ કાજી અને આ સમયના કવિદ્વાસમાં તેજું દેવું અને કેટલું મહત્ત્વ વગેરે પ્રશ્નો ઉપસ્થિત થાય તેમ છે.

‘હકર’ શબ્દ ઔલુક્ય સમયના અભિલેખોમાં સુશ્વસતમાં સર્વપ્રથમ દર્શાવેલ થાય છે. ‘હકર’ શબ્દ સ્પષ્ટતા યામના મુખી કે ભગીરદાસની સાથે વપરાતો હતો શાસ્ત્રાતમાં તે નાના અને મોટા વર્ગના સ્થાનિક અધિકારી માટે વપરાતો હોવાનું આવૃત્તિ પડે છે. યુજ્વસતમાં હાલમાં લુહાણા અને ભાદિયા કોમ માટે તે સર્વમાન્ય અટક થઈ પડી હોય તેમ લાગે છે. હકર, હકરમાંનો ‘હક’ શબ્દ પ્રાકૃત છે અને તે વેપારીના અર્થમાં પ્રચલિતો. આ અર્થમાં તે ઈસુની પહેલી સદીના એક અભિલેખમાં દરલેખાપેલ છે (ઓનિયર વિલિયમ્સ ‘સંસ્કૃત કોશ’, પૃ. ૪૩૦).

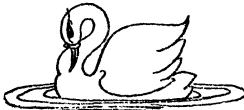
‘રાજુ’ (લેખ નં. ૩)ની અટક સંસ્કૃત ‘રાજુક’માંથી હિંદુવેદી લાગે છે.

આ ધાતુ પ્રતિમાલેખોમાં મધ્યકાલીન ગુજરાતના વણિક વર્ગની વ્યક્તિઓનાં જે નામો મળે છે, તેનાં વર્ગીકરણો પરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે ઓપુરુષોનાં ધણાં સંસ્કૃત નામો મિશ્ર-સંસ્કૃત (Non-Sanskrit) - માં રૂપાંતર પામ્યા છે. વળી, તેમાંનાં કેટલાંક પ્રાકૃતમાંથી જાતરી આવેલાં જણાય છે, તો કેટલાક વિકૃત થયાં છે. સામાન્યતઃ આપણે આ નામોને ચાર વિભાગમાં વહેંચી શકીએ : (૧) શુદ્ધ સંસ્કૃત, (૨) અર્ધ કે મિશ્ર સંસ્કૃત, (૩) શુદ્ધ પ્રાકૃત, (૪) અર્ધ કે મિશ્ર પ્રાકૃત.

નાગપાલ, નરસિંહ, વીરપાલ, પદ્મસિંહ, ધનપાલ, પાર્થ, અમરસિંહ, રત્નવિજયસિંહ, પદ્મવતી વગેરે નામો શુદ્ધ સંસ્કૃતરૂપે વપરાતાં જોવા મળે છે; તો રાજસીહ, સીવસીહ, જયતા, રવીલા, ભીમાલા, રતના, વીરમ, નયરસિંહ, લખમસિંહ, રાજુ, લલુદેવી, માતુરાદેવી, સિંગારદેવી વગેરે મિશ્ર કે અર્ધસંસ્કૃતરૂપ ધારણ કરે છે. વીજય, પાસડ, કાકલ, દેકુ, વકણ, આસલ, સાંગા, સાંગણુ, હુંવળના (?), કુજલ, પાસદેવ, સોહડ, દેહાક, વાવિણિ, માદકરણુ, પાલહલુદેવી, સદગલદેવી, હીરલ વગેરે નામો શુદ્ધ તેમ જ મિશ્ર પ્રાકૃતના સ્વરૂપોમાં દુઓચર થાય છે.

જે નામોને અંતે સિંહ, પાલ, દેવી કે વતી શબ્દ આવે છે તે બહુધા તત્સમ સ્વરૂપ જાળવી રહ્યાં છે; દા.ં તં. પદ્મસિંહ, વિજયસિંહ, સમરસિંહ, નાગપાલ, વીરપાલ, ધનપાલ, લલુદેવી, પદ્મવતી. પણ ક્યારેક આવાં નામોના પૂર્વે આવેલ સ્વરૂપ વિકૃત પાળુ થયા છે; દા.ં તં. પાસદેવ, માતુરાદેવી, સિંગારદેવી, સદગલદેવી, સીવસીહ અને લખમ(લક્ષ્મણ)સીહ પણ આનાં જ વિકૃત નત્સમો છે. અહીં તદ્દલપ નામો 'લ' (દા.ં તં. કાકલ, આસલ, કુજલ, હીરલ), 'ક' (દેહાક, ઉદણાક). આ (સાંગા, રતના), 'ભા' (રવીલા, ભીમાલા), તા (જયતા), 'ડ' (પાસડ, સોહડ), 'ર' 'હુ' (સાંગણુ, વકણ, વીજય), 'દણિ' (વાવિણિ), 'લ' કે 'જી' (દેકુ, રાજુ), 'મ' (વીરમ) વગેરે પ્રસયો લઈ રૂપવિધાન સાધતાં જણાય છે.

૧૨ હાં. કં. 'ડ' અતવાણા નામો બહુધા શક કે ગુર્જર ભનિવાચક હોવાનું સૂચવે છે. હાં. સાંકળિયા તેમના મનને અનુમોદન આપતાં જણાવે છે કે પ્રાગ્વાત, ઓસવાલ તેમ જ ધરકંડ જેનોમાં તે સામાન્ય હોય છે. ત્રિજયાત પેચદશાહ રાજધાનની ગુર્જર ભનિમાંથી જીતરી આન્યા હતા. ગુર્જરો મધ્ય એશિયામાંથી પ્રથમ પત્તનમાં વિથર થયા અને તે પછી ઉત્તરોત્તર તેઓએ રાજધાન અને હિતર ગુજરાતમાં રણનાંતર કર્યું. સોલંકે સમય દરમ્યાન તેઓની રાજ્યમાં અમલદારો તરીકે નિયુક્તિ મળી તેથી તેઓ ખૂબ પ્રતિષ્ઠા ને મહત્તા પામ્યા હતા. ગુજરાતના પ્રદેશને ગુજરાતનામાનિધાન અર્પણ કરવામાં તેઓનો ફાળો મહદ્ અંશે હોવાનું મણા વિદ્વાનો સ્વીકારે છે. આ પરદેશી ભનિએ ભારતમાં વિથર થયા પછી ભારતના ઇતર ધર્મોની માફક જન ધર્મને પણ અગતીકાર કર્યો હોવાનો રાજ્ય છે. (હાં. સાંકળિયા સદીક કન હિસ્ટોરિકલ એન્ડ કલ્ચરલ ન્યાંબાટી એન્ડ ઇન્ડોલોજી એન્ડ ગુજરાત (૧૯૪૬, પૃ. ૧), પૃ. ૧૪૦ તથા 'ઓરિનિન ઓફ ગુજરાત' જર્નલ ઓફ ગુજરાત રિસર્ચ સોસાયટી, ૧૯૪૬, પૃ. ૮૨-૮૭)



## અંબડકથાના આંતર પ્રવાહો

### સોમાલાઈ પારખ

**જૈન** પુરાણવિદ્યામાં અંબડ વિદ્યાધરની કથા અને મહત્વની છે, પણ તેના તરફ વિદ્વાનોનું ઝેદિએ તેટલું ધ્યાન દોરાયું નથી એટલું જ નહિ, પણ પ્રસિદ્ધ ભારતીય વિદ્યાવિદ પ્રો. બલમકિંદં અને પ્રો. એ. વેળરે ભારતીય લોકકથાની પરંપરાની ચર્ચામાં જેનો સારો એવો ઉલ્લેખ કર્યો છે તેવી મુનિરત્નસુરિ-વિરચિત મહાપદ્યકૃતિ ‘અમ્બજ્જચરિત્ર’ની સમીક્ષિત આજ્ઞિત પણ આપણે તૈયાર કરી શક્યા નથી. જૈન આગમો જેટલું જ સાંસ્કૃતિક દ્રવિદાસની સામગ્રીમાં સમૃદ્ધ, આચાર્ય હેમચન્દ્રાચાર્યકૃત ‘ત્રિપષ્ઠિશલાકાપુરુષ ચરિત્ર’ મહાકાવ્ય છે, અને છતાંય, ડો. હેલન જેહા-સને તેનો કરેલો અંગ્રેજી અનુવાદ અને આત્માનંદ જૈન સભા-ભાવનગર તરફથી પ્રસિદ્ધ થયેલો તેનો ગુજરાતી અનુવાદ—આ અનુવાદો દ્વારા જ એ મહાકાવ્ય-વિષયક અધ્યયન અને સંશોધન ચાલે છે, પણ તેની સમીક્ષિત આજ્ઞિત હજી આપણી પાસે તૈયાર નથી. આવી જ સ્થિતિ અંબડકથા-વિષયક ‘અમ્બજ્જચરિત્ર’ની છે. તેરમા શતકમાં રચાયેલી આ કૃતિની ઓપેલી પ્રત મુનિમાનવિજયે સંપાદિત કરી, શ્રીસત્યવિજય અન્ધમાલામાં અન્યક ૧૧ તરીકે, ઈ. સ. ૧૯૨૮માં પ્રસિદ્ધ કરી છે. આ જ સરકૃત કૃતિનો જૂની ગુજરાતીમાં વાચક મંગલમાણિક્યે કરેલો અનુવાદ (વિ. સં. ૧૬૩૯ = ઈ. સ. ૧૫૮૩), પ્રો. બલવંતરાય કં. ઠાકોરે સંપાદિત કરી ઈ. સ. ૧૯૫૩માં પ્રસિદ્ધ કર્યો છે. મેં મારી ચર્ચામાં, સંસ્કૃત કૃતિ ‘અમ્બજ્જચરિત્ર’ અને પ્રો. બ. કં. ઠાકોર-સંપાદિત ‘અંબડ વિદ્યાધર રાસ’નો ઉપયોગ કર્યો છે.

અંબડકથાના બાહ્યસ્વરૂપ (Morphology) પર તેના પુરોગામી કથાઅન્થો—શુભાશ્વકૃત ‘બૃહત્કથા’, શ્રીસંબદાસમણિ વાચકરચિત ‘વસુદેવ-હિંદી’, બુધસ્વામીકૃત ‘બૃહત્કથામ્બોકસંગ્રહ’, સોમદેવ-વિરચિત ‘કથાસરિત્સાગર’, શ્વેનેન્દ્રકૃત ‘બૃહત્કથામંજરી’, આચાર્ય હેમચન્દ્રાચાર્ય-વિરચિત ‘ત્રિપષ્ઠિશલાકા-પુરુષ ચરિત્ર’, ‘પરિષિષ્ટ પર્વ’ આદિ અન્થો—ની સારી વ્યાપક અસર પડેલી છે, જ્યારે તેરમા શતક પછી, સંસ્કૃત કે જૂની ગુજરાતીમાં રચાયેલ, વિક્રમ-વિષયક વાર્તાઓ—‘સિંહાસનબતીસી’, ‘ચેતાલપત્તીસી’ અને ‘પંચદાસગત્ર’—પર આ અંબડકથાની પ્રભાવ અસર પડેલી છે. વિક્રમનાં ઉપધુકત ત્રણેય વાર્તાઓમાં તેમ જ દરેક વાર્તાઓની અલગ ઉપવાર્તાનાં સ્વરૂપબદન, આયોજન, કથાબદલો અને સાંસ્કૃતિક પરંપરામાં



ધણું સામ્ય છે. ‘બુદ્ધકથા’, ‘વસુદેવ-હિંદી’, ‘બુદ્ધકથાશ્લોકસંગ્રહ’ આદિ વાર્તાસંગ્રહોની માફક, અંબડકથા અને વિક્રમનાં વાર્તાચક્રોમાં, એક મુખ્ય વાર્તા છે, જે સમગ્ર કથાને એકસરે સાંધે છે અને કથાની સમાપ્તિ આ મુખ્ય વાર્તાના કથાનું દારૂ થાય છે. મુખ્ય વાર્તામાંથી ઉપવાર્તાઓ ફટતી જાય છે. એક ઉપવાર્તામાંથી બીજી, અને બીજીમાંથી ત્રીજી એમ ઉપવાર્તાઓ કૂલ્યે જ જાય છે. એમાં દરેક વાર્તા સ્વતંત્ર વાર્તા તરીકેનું વ્યક્તિત્વ ધરાવે છે એટલું જ નહિ, પણ તે સમગ્ર કથાના સ્થાપત્યના અંશ તરીકે તેને શોભા અર્પે છે. વિક્રમનાં વાર્તાચક્રો અને અંબડકથાનું સ્વરૂપધટન આ રીતે એકબીજા સાથે ધણું સામ્ય ધરાવે છે. અંબડકથામાં સિદ્ધાસનખત્રીસી, વેતાલપટ્ટીસી અને પંચદંડછત્રની વાર્તાઓના તાણાવાણા સુધદ રીતે વણાયેલા છે.

જેમ વિક્રમ અનેક પ્રકારના અનંતરાય અને અવરોધોમાંથી પુરુષાર્થ અને પરાક્રમો વડે બદાર આવે છે, તેમ અંબડ પણ એક વીર તરીકે અનેક મુશ્કેલીઓનો સામનો કરી, ધણું સાદસ કરે છે. વિક્રમ અને અંબડ બન્ને કાદવનિક વીર પાત્રો છે, છતાં તેઓના આંતર વ્યક્તિત્વ દારૂ તેઓ જીવંતી-જનમની નરવરતી વ્યક્તિઓ હોય એવી છાપ આપણા મન પર પડે છે. વાસ્તવિક જીવનમાં માનવી અનેક મુશ્કેલીઓના જતરડામાંથી પસાર થઈ, અનેક પ્રકારની કસોટીઓમાંથી તરી પાર જીતી જઈને તેજસ્વી, જીવ્ય અને પ્રાણુવાન વ્યક્તિત્વની છાપ આપણા મન પર પાડે છે, તેની જ માન અને પ્રશંસાની ભાવના, વિક્રમ અને અંબડ આપણા હૃદયમાં પેદા કરે છે.

પ્રો. બે. કે. હાકોરે અંબડકથા વિષે આ પ્રમાણે વિધાન કર્યું છે<sup>૧</sup> :

‘.....સિદ્ધાસનખત્રીસી’ નામે આપણા રાસજૂથમાં આવું જરૂરી પ્રથમપહેલું સ્થાન આ ‘અંબડ વિદ્યાધર રાસ’નું છે; સિદ્ધાસનને જે બત્રીસ પૂતળીઓ છે, જેમાંની દરેક પોતાનો વારો આવતાં એક કથાનક કહે છે. એ બત્રીસ પૂતળી મળી કોણુ હતી, અને સિદ્ધાસનમાં ક્યારે શાને વેનેદ્રાન્નજગ્રાહ ગઈ, તેની કથા જ આ ‘અંબડ વિદ્યાધર રાસ’. એ બત્રીસ પૂતળીઓ તે અંબડ વિદ્યાધરની બત્રીસ રાણીઓ. અંબડ એક સામાન્ય નિર્ધન સાધનહીન હાત્રિયમાંથી મદામોટો રાજા અને અનેક અલૌકિક વિદ્યાઓનો જ્ઞાતા વિદ્યાધર કેવી રીતે થયો તથા આ એક પછી એક આ બત્રીસ રાણીઓને કેવી રીતે પરણ્યો, તે સર્વ અદ્ભુત બનાવોની કથા તે જ આ ‘અંબડ વિદ્યાધર રાસ’.....

આમ, પ્રો. હાકોરે અંબડકથાને ‘સિદ્ધાસનખત્રીસી’ સાથે ધણું સામ્ય ધરાવતી, ‘સિદ્ધાસનખત્રીસી’ની પૂર્વઆવૃત્તિસમી ગણાવે છે. પણ ‘પંચદંડછત્ર’—વિષયક વિક્રમના વાર્તાચક્રના મારા અધ્યયન દરમ્યાન અંબડકથાનું ‘પંચદંડછત્ર’ સાથે મને ધણું સામ્ય લાગ્યું છે. મુનિરત્નસુરિએ ‘અંબડચરિત્ર’ની પોતાની સંસ્કૃત કૃતિની પુષ્ટિકામાં ‘પંચદંડછત્ર’ અને ગોરખયોગિનીના સાત આદેશનો ઉલ્લેખ આ પ્રમાણે મળે છે :

યત્પુર્યાનુગ્મ્યિન્યાં સુચરિતવિજયી વિક્રમાદિત્યરાજા,  
વૈતાલ્યે યસ્ય તુષ્ટઃ કનકનરમદાદિદિપ્તર પુષ્ટિકાભિઃ ।  
અસ્મિન્નારુદ્ધ ઇવં નિઙ્ગશિરસિ દષૌ પચ્ચદ્વંદ્વાતપયં  
ચક્રે વીરાધિવીરઃ શિતિતલમનૂળાં સોઽસ્તિ સંવત્સરઙ્કઃ ॥ ૩૬ ॥

इत्यं गोरखयोगिनी वचनतः सिद्धोऽम्बडः क्षत्रियः  
सप्तादेशवरा सकौमुकभरा भूता न वा भाविनः ।  
द्वात्रिंशन्मितपुष्पिकाविरचितं यद् गद्यपद्येन तत् ।  
चक्रे श्रीमुनिरत्नसुरिविजयस्तद्वाच्यमानं पुषैः ॥ ३७ ॥

इत्याचार्यश्रीमुनिरत्नसुरिविरचिते अम्बडचरिते गोरखयोगिनीदत्तसप्तादेशवराअम्बडकथानकं सम्पूर्णम् ॥

‘પંચદંડ’ના વાર્તાવિક્રમાં દમની ગાછણ, ભદ્રક દંડની રેખા દોરી વજની દીવાલ ઊભી કરે છે. વિક્રમ તેના પરાક્રમી સૈન્ય વડે પણ એ દીવાલ તોડી શકતો નથી, ત્યારે તેણે દમનીને બોલાવી પૂછ્યું કે, આ દીવાલ કેવી રીતે તોડી શકાય? દમનીએ કહ્યું કે, મારા પાંચ આદેશનું પાલન કર; મેં આપેલા પાંચ આદેશ તું પૂરા કરીશ તો આ વજની દીવાલ તું તોડી શકીશ. અંબાકથામાં પણ અંબા ગોરખ-યોગિની પાસે આવે છે અને પોતે નિર્ધન હોઈ, ધન અને શિક્ષિસિદ્ધિની યાચના કરે છે. ગોરખયોગિની તેની પાસે એક શરત મૂકે છે કે, મારા આપેલા સાત આદેશનું જો તું પાલન કરીશ તો તું અનેક પ્રકારની વિદ્યાઓ અને અખૂટ ધન પ્રાપ્ત કરી શકીશ. આમ, બંને વાર્તાઓની મુખ્ય કથા લગભગ સરખી છે.

આ આદેશ સાહસ અને પરાક્રમો કરનાર વીર અને તેજસ્વી વ્યક્તિઓના માર્ગમાં મૂકવામાં આવતા અનંતરાય અને અવરોધો જ છે, એમ કહી શકાય. ક્ષેત્રંકરની ‘સિદ્ધાસનદ્વાનિકા’ ઓદ્યા શતકમાં આપણને પ્રાપ્ત થઈ તે પહેલાં ‘સિદ્ધાસનખત્રીશી’ની કેટલીક વાર્તાઓ પ્રાચીન સાહિત્યમાં સારી પેઠે પ્રચલિત હતી; અને વાર્તાનાયક વિક્રમના માર્ગમાં અનેક અનંતરાયો આવતા, એવા ઉદ્દેશ્ય મળે છે. ભોજ રાજા જેવો સિદ્ધાસન પર બેસવા બળ્ય છે કે, તરત જ સિદ્ધાસનની પૂતળીઓ એક પછી એક ભોજને રાજા વિક્રમનાં સાહસ અને પરાક્રમોની વાર્તા કહે છે; અને દરેક પૂતળી રાજા ભોજ સમક્ષ એક અવરોધ મૂકે છે કે, જો તું આવાં સાહસ અને પરાક્રમો કરી શકે તો જ આ સિદ્ધાસન પર બેસ. આવી રીતે, રાજા ભોજના માર્ગમાં ખત્રીશ અનંતરાય ઊભા કરવામાં આવે છે. ‘વેતાલપચીસી’નું વાર્તાવિક્રમનાં સર્વ વાર્તાવ્યક્રોમાં પ્રાચીન છે એટલું જ નહિ, પણ ભારતીય લોકવાર્તાની પ્રાચીનમાં પ્રાચીન કેટલીક વાર્તાઓનાં પ્રતિરૂપ આ વાર્તાવિક્રમાં મળે છે. લોકમુખે વહેતા સાહિત્ય તરીકે (floating literature તરીકે) ‘વેતાલપચીસી’ની વાર્તાઓ ઈસવી સનની પહેલી કે બીજી સદી પૂર્વેની હોય એમ જણાય છે. આ વાર્તાવિક્રમાં વિક્રમ મૃતદેહને ખબે મૂકી, બોલ્યા વિના, તેને ઊંચકાને ચાલે છે. મૃતદેહમાં પ્રવેશેલા વેતાલે વિક્રમ સમક્ષ એવી શરત મૂકી હતી કે, મૃતદેહને ખબે ઊંચકા, બોલ્યા વિના જો તું નક્કી કરેલા સ્થળે પહોંચીશ તો તું મને છૂતી શકીશ. વિક્રમ આ પ્રકારની સિદ્ધિ પ્રાપ્ત ન કરી શકે તે માટે, મૃતદેહમાં પ્રવેશેલા વેતાલે વિક્રમને એક પછી એક વાર્તાઓ કહેવા માંડી, અને દરેક વાર્તાના અન્તે તે એવી સમસ્યા કે કોયડો મૂકતો કે જેથી તેના ઉકેલ માટે વિક્રમને મૌનનો ત્યાગ કરી બોલવું પડ્યું. આવી રીતે તે પચીસ વખત આવી કસોટીએ ચઢ્યો, પણ અન્ને વિક્રમ વેતાલની આ કુક્ષિત સમજી ગયો અને છેલ્લે, વેતાલે તેને બોલાવવા અનેક પ્રયત્ન કર્યા છતાં તે વગર બાંહેધે ધારેલા સ્થળે પહોંચી ગયો. આમ, ‘વેતાલપચીસી’માં સમસ્યા કે કોયડાના સ્વરૂપમાં, વીર પાત્રના માર્ગમાં અનંતરાય કે અવરોધો ઊભા કરવામાં આવે છે.

અંબાકથામાં, અંબા ગોરખયોગિની પાસે જઈ, ધન, વિદ્યા અને શિક્ષિસિદ્ધિની યાચના કરી, એટલે ગોરખયોગિનીએ અંબાને પોતે આપેલા સાત આદેશનું પાલન કરવા કહ્યું. પહેલા આદેશમાં ગોરખયોગિનીએ આદેશ આપ્યો કે, હે અંબા, તું પૂર્વ દિશામાં જા અને ત્યાં ગુહ્યવર્ધન વાડીમાં આવેલા શતશર્કરા નામના વૃક્ષનું પાકું ફળ લઈ આવ. આ આદેશનું પાલન કરતાં, અંબા ભદ્રાવલી નામની ભદ્રક વિદ્યાઓની જાણકાર સ્ત્રીના સંપર્કમાં આવ્યો. ભદ્રાવલીએ અંબાને કહ્યું કે, તું મારી પુત્રી ચંદ્રાવલી સાથે કંદુકની રમત રમ અને રમતમાં જો તું જીતીશ તો તે તને પરણશે; અને જો તું હારીશ તો તારે ચંદ્રાવલીની સેવા કરવી પડશે. અંબા રમતમાં ચંદ્રાવલીને જીતી ગયો; અને તે ચંદ્રાવલીને પરણ્યો તેમ જ તેની પાસેથી નભગામિની, આકર્ષિણી, કામિની અને ચિતિત-રંપકરા—એ ચાર ભદ્રક વિદ્યાઓ પણ પામ્યો, અને શતશર્કરા વૃક્ષનું પાકું ફળ પણ મેળવી શક્યો. ‘પંચદંડ’ની વાર્તામાં દમની ગાછણ

વિક્રમને પોતાની પુત્રી દેવદમની સાથે સારિપાશ છૂત રમવા આદેશ આપે છે. એમાં એવી શરત હોય છે કે, જો દેવદમની હતો તો વિક્રમે તેની સેવા કરવી; પણ જો વિક્રમ હતો તો વિક્રમ દેવદમનીને પરણે. છેવટે વિક્રમ જીત્યો અને દેવદમનીને પરણ્યો. અંબિકાના ઉપર્યુક્ત વાર્તા સાથે ‘પંચદંડ’ની આ પહેલી વાર્તાનું ધણું સામ્ય છે.

અંબિકા ગોરખોગિનીને બીજી વખત મળ્યો ત્યારે ગોરખોગિનીએ અંબિકાને બીજો આદેશ આપ્યો કે, દક્ષિણ સાગરમાં હરિબંધ નામના દીપમાં રહેતા કમલકાંચન નામના યોગી પાસેથી ‘અંધારી’ નામનું નદુર્ઘ વસ્ત્ર લઈ આવ. આ આદેશ સિદ્ધ કરતાં, અંબિકા રોલગપુર પટણના રાજા હંસરાજની પુત્રી ગુણવતીના સમાગમમાં આવ્યો. આ ગુણવતીને સૂર્ય તરફથી નદુર્ઘ કાંચળી ભેટ મળી હતી. આ કાંચળી અજેલ હતી. ગુણવતી અને તેની બીજી સાત સખીઓ સરસ્વતી પંડિતા નામની નદુર્ઘ વિદ્યાઓની નાણુકાર ક્ષાત્રણુ સુધે લાંબા સમય બની હતી. સરસ્વતીએ, યોગિનીઓ પાસેથી જાંચી જાતની સિદ્ધિ પ્રાપ્ત કરવા, તેની ઉપર્યુક્ત આદેશ વિદ્યાર્થિનીઓનું યોગિનીઓને બલિદાન આપવા યુક્ત સંકેત કર્યો હતો. ગુણવતીએ આ સંકેત જાણ્યો અને નદુર્ઘ કાંચળીની મદદથી તે અને તેની સખીઓ બધી મર્ધ અને યોગિનીઓ સરસ્વતી પંડિતાનો ભક્ષ કરી મર્ધ. આ આદેશનું પ્રતિરૂપ આપણને ‘પંચદંડ’ની ‘જાણુદંડ’ની વાર્તામાં મળે છે. સરસ્વતી પંડિતા જામાદે સાથે, અને ગુણવતી રાજકુમારી વિક્રમ સાથે સામ્ય ધરાવે છે.

ત્રીજા આદેશમાં, ગોરખોગિનીએ અંબિકાને આદેશ આપ્યો કે, સિદ્ધલદીપમાં સોમચંદ્ર રાજાની પુત્રી ચંદ્રપદા પાસે રત્નમાલા છે તે તુ લઈ આવ. આ રત્નમાલાની વાર્તા ‘પંચદંડ’ની ‘અભયદંડ’ અથવા ‘રત્નમંજુલા’ની વાર્તાની પૂર્વ આશ્રિત છે. ‘અંબિકા’ની ચંદ્રપદા ‘પંચદંડ’માં રત્નમંજુલા પાત્ર તરીકે આવે છે. બન્ને વાર્તાઓમાં રત્નમાલા અને રત્નમંજુલા નદુર્ઘ વિદ્યાના પ્રતીકરૂપ છે.

ચોથા આદેશમાં, ગોરખોગિનીના આદેશ પ્રમાણે, અંબિકા નવલખ પાટણમાં બોહિચ્છ નામના વણિકને લાંચી નવલખી માકડી લેવા જાય છે. બોહિચ્છ વણિકની પુત્રી રૂપિણી પાસે આ માકડી હતી. રૂપિણીએ અંબિકાને કહ્યું કે, હું તને સિદ્ધિકરી વિદ્યા આપું છું. તે વિદ્યા વડે નગરના રાજા વિમલચંદનને અગ્રરૂપ બનાવ અને પછી તેને તેનું મૂળ સ્વરૂપ આપવાનો હંભ કરી, તેની પાસે તેની વીરમતી નામની પુત્રી પરણવાની યાચના કરજે. અંબિકા રૂપિણીના કથા પ્રમાણે યુક્તિ કરી, એટલે રાજાએ પ્રસન્ન થઈ અર્ધ રાજ્ય અને પોતાની પુત્રી વીરમતી અંબિકાને આપ્યાં. અંબિકાની સિદ્ધિવિદ્યાથી આકર્ષાઈ રૂપિણી તેની માકડી સાથે અંબિકાને પરણી.

યોગિનીના પાંચમા આદેશ પ્રમાણે, અંબિકા સોરઠમાં આવેલા દેવકા પાટણમાં, ત્યાંના રાજા દેવચંદ્રના પ્રધાન શુદ્ધિસાગર પાસેથી રવિચંદ્ર નામનો દીપ લાવવા જાય છે. અંબિકા દેવકા પાટણમાં જઈ, એક માલજીને લાં ઉતારો કર્યો. માલજી મારફતે અંબિકા જાણ્યું કે, લાંના રાજા અને પ્રધાન મહાવ્યાધિથી પીડિતા હતા. અંબિકા પોતાની સિદ્ધિવિદ્યાપ્રભાવથી નગરનાં ઘણાં દુઃખી લોકનાં દુઃખદર્દ દૂર કરવા માંડ્યાં. માલજી આ વાત રાજા અને પ્રધાનને કહી. રાજાએ અંબિકાને પોતાની પાસે બોલાવ્યો. અંબિકા રાજા અને પ્રધાનના વ્યાધિની વાત જાણી, અને કહ્યું કે, રાજપુત્રી અને પ્રધાનપુત્રી મને પરણાવવામાં આવે અને અર્ધ રાજ્ય આપવામાં આવે તેમ જ પ્રધાન તેમની પાસેનો રવિચંદ્ર દીપ મને આપે તો તમારા બન્નેનો જીવલેલુ વ્યાધિ હું મટાડું. રાજા અને પ્રધાને અંબિકાની શરતો કબૂલ કરી. અંબિકા રાજા અને પ્રધાનને સિદ્ધિવિદ્યાપ્રભાવથી વ્યાધિમુક્ત કર્યાં; અને રાજપુત્રી, પ્રધાનપુત્રી, તેમ જ માલજીપુત્રી (પોતે જ માલજીને લાં જીત્યો હતો તેની પુત્રી) અને રવિચંદ્ર દીપ લઈ પાછો ફર્યો.

ગોરખોગિનીએ અંબિકાને છઠી વાર આદેશ આપ્યો કે, કૂર્મકરોડ નગરમાં દેવચંદ્ર રાજા રાજ્ય કરે

છે. ત્યાંના સોમેશ્વર નામના વિગ્ર પાસે સર્વાર્થશંકર નામનો નન્દર્ધ દંડ છે, તે તું લઈ આવ. અંખડે પોતાના ખેયની સિદ્ધિ માટે પ્રવાસ આદર્યો. રસ્તામાં તે એક યોગીના સમાગમમાં આવ્યો. યોગી પાસે બે કંઠા હતી—એક રક્ત કંઠા અને બીજી શ્વેત કંઠા. રક્ત કંઠાના પ્રહારથી હરિણી હોય તે સ્ત્રી બની જતી અને શ્વેત કંઠાના પ્રહારથી, સ્ત્રી હોય તે હરિણી બની જતી. યોગી ધૂર્ત હતો. તેણે જિજ્ઞા પ્રકારની સિદ્ધિવિદ્યા પ્રાપ્ત કરવા કલિંગ દેશના ભોજકટ નગરના રાજાનું યત્નમાં બલિદાન આપ્યું હતું અને તે રાજાની પુત્રીને હરી ગયો હતો. તે રાજપુત્રીને યોગી હંમેશાં હરિણીના રવરૂપમાં રાખતો. અંખડે યોગીને હણી, રાજપુત્રીને છોડાવી અને રક્ત કંઠા તેમ જ શ્વેત કંઠા પ્રાપ્ત કરી.

આમળ પ્રવાસ કરતાં, અંખડ કુંભકરોડિ નગરમાં આવી પહોંચ્યો. ત્યાં આવી તેણે સોમેશ્વર વિગ્રનું ધર શોધ્યું, પણ કોઈએ તેને તેનું ધર બતાવ્યું નહિ. રાત્રે તે નગર બહાર એક કામદેવના મંદિરમાં સૂતો હતો, ત્યાં મોડી રાત્રે, સોમેશ્વરની પુત્રી ચંદ્રકાન્તા આવી. જેવી તે મંદિરમાં પ્રવેશી કે તરત જ ક્યાંકથી બીજી ત્રણ પૂતળીઓ પ્રગટ થઈ. એ ચારેય સખીઓ પાતાળમાં જવા વાતચીત કરતી હતી તેવામાં અંખડે છુપાઈને મોટી યુમ પાડી. સર્વ સખીઓએ તપાસ કરી તો અંખડ મળી આવ્યો. સખીઓએ પચશીર્ષે એ નામથી અંખડને એક મજૂર તરીકે લીધો. ધર્માં બળદ વિનાની ગાડીમાં બેઠાં અને ગાડી આપોઆપ ચાલવા લાગી. અંખડે પોતાના પ્રભાવથી રસ્તામાં વચ્ચે ગાડી અટકાવી. છેવટે, ચંદ્રકાન્તા આદિ સખીઓએ પોતાની નન્દર્ધ વિદ્યા તેને શીખવી ત્યારે ગાડી આગળ ચાલી. સર્વ પાતાળમાં ગયાં. ત્યાં નાગશ્રી અને વાસવદત્તા નામની બે સખીઓએ સર્વનું સ્વાગત કર્યું, પણ પૂર્વ અંખડે પોતાની પાસેના નન્દર્ધ ક્લયચૂલ્લેથી નાગશ્રીને રાસબી બનાવી, અને નન્દર્ધ શ્વેત કંઠાના પ્રહારથી અન્ય સર્વ સખીઓને હરિણી બનાવી દીધી; અને અંખડ પોતે છત્રોમાનો ગાડી લઈ નાસી પૂઝ્યો. સર્વ સખીઓ બેળાકળી બની પંચશીર્ષે (અંખડ)ને શોધવા લાગી, પણ અંખડ મર્યો નહિ. છેવટે, રાસબી બનેલી સખી પાતાળમાં રહી અને બીજી સર્વ કુંભકરોડિમાં આવી પહોંચી. ચંદ્રકાન્તા છાત્રી રીતે સોમેશ્વરના ધરમાં પેસી ગઈ અને બાકીની સખીઓ કામદેવના મંદિરમાં ગઈ. વગર બળદે પોળમાં ગાડી લોકિત્વ અંખડને રાજ્યએ બોલાવી, ચંદ્રકાન્તાને સ્ત્રીસ્વરૂપમાં લાવવા વિનંતી કરી. એટલે અંખડે શરત કરી કે, હું રાજા, તમારી પુત્રી અને પરણાવો અને તમારું અર્ધું રાજ્ય આપો તેમ જ ચંદ્રકાન્તા તેની પાસેનો સર્વાર્થશંકર દંડ અને આપે તો જ હું ચંદ્રકાન્તા અને તેની સખીઓને સ્ત્રીસ્વરૂપમાં લાવું. રાજાએ તેમ જ ચંદ્રકાન્તાએ અંખડની શરત કબૂલ કરી; એટલે અંખડે રક્ત કંઠાના પ્રહારથી ચંદ્રકાન્તા અને અન્ય ત્રણ સખીઓને સ્ત્રી બનાવી. રાજાએ પોતાની પુત્રી અંખડને પરણાવી અને પોતાનું અર્ધું રાજ્ય તેને આપ્યું. ચંદ્રકાન્તા અને તેની ત્રણ સખીઓ અંખડને પરણી અને ચંદ્રકાન્તાએ તેને પોતાનો સર્વાર્થશંકર દંડ આપ્યો. ચંદ્રકાન્તાની વિનંતીથી અંખડ નાગશ્રીને રાસબીમાંથી સ્ત્રી બનાવી, એટલે નાગશ્રી અંખડને પરણી અને પોતાની પાસેનો હર્ષદંડ તેણે અંખડને આપ્યો.

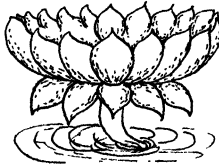
આ આખી વાર્તા ‘પંચદંડ’ની ‘વિષાપહાર દંડ’ની વાર્તાને ધણી રીતે મળતી છે. ‘વિષાપહાર દંડ’ની વાર્તામાં પણ વિક્રમ ચાર સખીઓના દૂત તરીકે પાતાળમાં ગય છે, સ્નાન કરવા સરોવરમાં પડેલી સખીઓનાં વસ્ત્ર લઈ નાસી ગય છે, અને નાગકન્યાને પરણવા આવેલા વરરાજાનું હરણ કરે છે. છેવટે સર્વ સખીઓ વિક્રમને પરણે છે અને નાગકન્યા પોતાનો વિષાપહાર દંડ વિક્રમને આપે છે. અંખડકથાનું ઉપયુક્ત વસ્તુ ‘પંચદંડ’ની આ વાર્તાના વસ્તુ સાથે સારા પ્રમાણમાં સામ્ય ધરાવે છે.

સાતમા આદેશમાં ગૌરખોળિની અંખડને સોપારાના રાજા ચંદ્રેશ્વરનો મહામુકુટ લાવવાનો આદેશ આપે છે. અંખડ સોપારા જઈ, મોહક રૂપ ધારણ કરી, રાજા ચંદ્રેશ્વરની પુત્રીને મોહિત કરે છે. મોહ પામેલી રાજકુંવરી સુરસુંદરી અંખડને પરણવાનો નિશ્ચય કરે છે. રાજા આવા વટેમાર્ગને પોતાની પુત્રી

પરજીવવા હજીતો નથી, અને તેણે અંબડને કેદ પકડવા સૈનિકો મોકલ્યા. અંબડ અને સૈનિકો વચ્ચે યુદ્ધ થતાં સૈનિકો હારી ગયા. રાજા અંબડની જાદૂઈ અને સિદ્ધિવિદ્યાઓના પ્રભાવથી અંબડ થયો અને પોતાની પુત્રી તેને પરજીવી અને સિદ્ધિવિદ્યાના પ્રતીકરૂપ પોતાનો મહામુકુટ પણ તેને ભેટ આપ્યો.

આ રીતે, અંબડકથા જૂની ગુજરાતીમાં અવતાર પામેલી 'સિદ્ધાસનમત્રીશી', 'વેતાલપત્રીસી' અને 'પંચકાંડજી' જેવી વિક્રમની વાર્તાઓ પર વ્યાપક અસર કરનાર કથા છે; જ્યારે અંબડકથાનું વસ્તુ 'બુલકથા', 'વસુદેવ-હિડી', 'બુલકથાશ્લોકસંગ્રહ', 'કથાસરિત્સાગર' અને 'બુલકથામંજરી' આદિ કથાક્રંતોની અસરથી વિકાસ પામ્યું છે. ઉપર્યુક્ત સર્વ વાર્તાક્રંતોમાં જાદૂઈ વિદ્યા એ મુખ્ય કથાધટક (Motif) તરીકે પ્રયોગનું છે. અંબડકથામાં અંબડ અનેક સિદ્ધિવિદ્યાઓ અને જાદૂઈ વિદ્યાઓ પ્રાપ્ત કરી માટે તે વિદ્યાધર (Holder of Magic Sciences) કહેવાયો. સિદ્ધિવિદ્યાના પ્રતીકરૂપ વેતાલ અને વિક્રમ, એ વિક્રમનાં વાર્તાચક્રોને સળંગસત્રથી સાંધતાં પાત્રો છે. વિક્રમ એ કોઈ રાજા, મહારાજા કે સમ્રાટ હતો કે કેમ એ સમસ્ત આજુબ્યે રાખીએ તો, તે સર્વ જાદૂઈ વિદ્યાઓમાં પારંગત એક વિદ્યાધર હતો, એમ વિક્રમ-વિષયક વાર્તાચક્રોમાંથી નિષ્પન્ન થાય છે; અને 'બુલકથા' તેમ જ 'કથાસરિત્સાગર'ની વાર્તાઓનાં નાયક નરવાહનદત્ત, 'વસુદેવ-હિડી'નો નાયક વસુદેવ, અને આચાર્ય મુનિરત્નસરિ-વિરચિત 'અંબડ-ચરિત્ર'નો નાયક અંબડ વિદ્યાધર આદિ પાત્રોનું રૂપાન્તર થતાં, આપણને પ્રસિદ્ધ વિક્રમ વાર્તાચક્રોના નાયક વિક્રમનું લોકપ્રિય પાત્ર મળ્યું છે. આચાર્ય હેમચંદ્રાચાર્ય-વિરચિત 'ત્રિપિટકાલોકાપુરુષચરિત્ર'માના ભરત આદિ ચક્રવર્તીઓએ પણ કેટલેક અંશે વિક્રમના પાત્રના ધરતરમાં ફીક ફાળો આપ્યો છે.

આમ સમગ્ર રીતે જોતાં, પુરોગામી અને અનુગામી ભારતીય કથાસાહિત્યમાં, અંબડકથા અને તેનો નાયક અંબડ વિદ્યાધર એક મહત્ત્વની કડીરૂપ સ્થાન ધરાવે છે. અનેક પ્રકારની મુશ્કેલીઓ, વિટંબનાઓ અને વિપત્તિઓમાંથી પસાર થઈ, અનેક પરિક્ષાઓ અને પ્રયંસ પુરુષાર્થ કરનાર, અનેક જાદૂઈ વિદ્યાઓ સિદ્ધિવિદ્યાઓ, તાંત્રિક વિદ્યાઓ અને રસવિદ્યા પ્રાપ્ત કરનાર વીર અંબડ વિદ્યાધરનું તેજસ્વી, ભવ્ય અને પ્રાણુવાન પાત્ર ખરેખર લોકોનાં હૃદય, કલ્પના અને ઝિંજાસાજીવિતે લાંબા સમય સુધી સતેજ રાખશે, એમાં શંકા નથી.



## કચ્છના રાજકવિ યતિશ્રી કનકકુશળજી

દુલેરાય કારાણી

કચ્છમાં ઘણા જૂના કાળથી જૈન યતિઓનું પ્રાબલ્ય હતું. આજથી માત્ર અર્ધી સદી પહેલાં પણ અહીં દોઢસો પછેડીધારી યતિઓ હતા. હવે તો ભારતના અન્ય પ્રદેશોની માફક કચ્છમાં પણ જૈન યતિઓની સંખ્યા નહિવત્ રહેવા પામી છે.

કચ્છના રાવશ્રી પહેલા ખેંગારજીને દેવી સાંગ\* આપીને એમને સહાયજૂત થનાર યતિશ્રી માણેકમેરજીને રાઓશ્રી સૌરાષ્ટ્રના ચરાડવા ગામેથી કચ્છમાં લાવ્યા, અને એમને જુજની પોશાળમાં નિયુક્ત કર્યા, ત્યારથી રાજદરબારમાં પણ જૈન યતિઓ ઉચ્ચ સ્થાનના અધિકારી બન્યા. કચ્છ રાજ્યના પાટવી કુંવરનું વિદ્યાધ્યયન સૌથી પ્રથમ પોશાળના ગાદીપતિ યતિ મહારાજથી શરૂ થતું. આ યતિ રાજકુંવરના કાનમાં ॥ ઓં નમઃ સિદ્ધ ॥ નો મહામંત્ર દૂકનો અને ત્યારપછી તેને પહેલો અક્ષર ધુંટાવતો. આટલી ક્રિયા પછી કચ્છના યુવરાજનો વિદ્યાભ્યાસ આગળ ચાલતો. આજે પણ આ પ્રણીતિકા ચાલુ છે.

વિક્રમની સત્તરમી સદીની શરૂઆતથી રાઓ ખેંગારના રાજ્ય-અમલમાં યતિશ્રી માણેકમેરજી કાઠિયાવાડમાંથી કચ્છમાં આવ્યા અને ત્યારથી પોશાળમાં એમની પરંપરાનો આરંભ થયો. અદ્યારમી સદીના મધ્યમાં મહારાઓશ્રી લખપતજીએ જુજમાં વ્રજભાષા પાઠશાળાની સ્થાપના કરી. લખપતજી મોજલા, વિલાસી અને સાહિત્યપ્રેમી હતા. લલિત કલાઓના એ પરમ ઉપાસક અને સહાયક હતા. સાહિત્ય, સંગીત અને કલાના આદક રાજવી તરીકે કચ્છમાં એ અજ્ઞેય હતા.

આ રંગીલા રાજવીએ જ્યારે કચ્છનો કારભાર હાથમાં લીધો ત્યારે દુનિયાથી અલગ પડેલા એવા કચ્છ પ્રદેશને કાવ્ય-કળા અને દુનર-કળા વડે ભારતભરમાં પ્રખ્યાત બનાવી દેવાના એમના અંતરમાં કોડ જળ્યા હતા, અને તે ધણે અંશે સફળ થયા છે એમ આજે સ્પષ્ટ જોવામાં આવે છે. કવિ નાનાલાલ જેવા

\* આ સાંગનું આજે પણ વિજયાદશમીના દિવસે પૂજન થાય છે.

ગુજરાતના કવિસમ્રાટ કહી ગયા છે કે : “ ભુજિયો એ કચ્છના મહારાઓનું સિંહાસન છે, અને વજ્રભાષા પાઠશાળા એનો કાર્તિકમુગ્ધ છે.”

મહારાઓશ્રી લખપતજીએ એક તરફ જેમ હુજરકળાનો વિકાસ સાધ્યો, તેમ બીજી બાજુ કાવ્યકલાનું એક નવું જ ક્ષેત્ર તૈયાર કર્યું. મહારાઓશ્રી કથાપ્રેમી હતા તેવા જ કાવ્યપ્રેમી પણ હતા. પોતે પણ કવિ હતા—મહાકવિ હતા. કચ્છને કલાનું ધામ બનાવવા સાથે એમણે કાવ્ય-કલાનું અખ્યાપન-મંદિર પણ બનાવી દીધું. “ કવિ જન્મે છે; એને ઘડી શકાતો નથી.” એ કહેવતને ફરવીને એમણે કવિઓ ધણવાની પાઠશાળા કચ્છમાં શરૂ કરી. એમનામાં દેશનો રત્નોને ચૂંટી કાઢવાની ખાસ શક્તિ હતી. હુજર-કળા માટે એમણે રામસિંહ ભાલમ જેવા કલાધરને શોધી કાઢ્યો, તે જ રીતે કાવ્ય-કળા માટે એમણે મારવાડ-જોધપુર બાજુના તપામચ્છના યતિ કનકકુશળજી જેવા કાવ્ય-ગ્રોહિનરને શોધીને તેમને કચ્છમાં ખેંચી લીધા અને વજ્રભાષા પાઠશાળાના પ્રથમાચાર્ય તરીકે તેમને ધણા જ માનપાનથી ભટકેન્દ્રી પદવી સાથે સ્થાપિત કર્યાં. આ પાઠશાળાએ આગળ જતાં કેટલો વિકાસ સાધ્યો તેની સાબિતી ગુજરાતના મહાકવિ નાનાલાલના નીચેના શબ્દો આપી જાય છે :

“ કાવ્ય-કલા શીખવાની કચ્છ-ભુજમાં પોશાળ હતી—આજે પણ છે. કવિઓ સૂઝવાની એ કાવ્ય-શાળા કદાચ દુનિયાભરમાં અદ્વિતીય દરો. ધણા કાવ્યરસિકો ત્યાં ભણી, રાજદરબારમાં કવિરાજ થયા છે. એ કાવ્યશાળામાં કાવ્યશાસ્ત્રો શીખવાય છે, ને રસોપાસકોને નવરસની વાડીઓમાં ધુમાવી, ઋતુઓની તાકાતીયદી પ્રીતિથી, અભિસિંચન, ઉછેર, કાલવીણ્યજી, ગૂંથજી વગેરે બગીચાશાસ્ત્રનો શાસ્ત્રો ઉછરના બાગવાનને ભણાવે છે એમ ત્યાં ભણાવાય છે. કચ્છના મહારાજનું ભુજિયો સિંહાસન છે, પણ બુરતની પોશાળ તે કચ્છના મહારાજનો કાર્તિકમુગ્ધ છે.”

કવિ નાનાલાલના પિતા ગુજરાતી ભાષાના લોકપ્રિય કવિ દલપતરામ ગાલાભાઈ પણ આ પાઠશાળાનો ઉદ્દેશ કરતાં ‘ભુદ્ધિપ્રકાશ’ના સન ૧૮૫૮ના જુલાઈ માસના અંકમાં જણાવે છે કે :

“ ભુજની પાઠશી કેટલીય પેઢીઓથી કવિતા શીખવવાની પાઠશાળા ચલાવવામાં આવે છે. એમાં શિક્ષણ આપનાર ગોરજ છે. તેને રાજ્ય તરફથી વર્ષાસન મળેલ છે. આજે કવિતા શીખનારને માનપાનની સગવડ રાજ્ય તરફથી આપવામાં આવે છે. ભણનાર વિદ્યાર્થી જેવી પરીક્ષા આપે છે તેવું તેને ઇનામ મળે છે. આ પ્રકારની કવિતાની પાઠશાળા સમરત ગુજરાતમાં ન તો કોઈ જોવામાં આવી છે ન સાંભળવામાં.”

ગુજરાતી સાહિત્યના સ્તંભ સમા આ બે ધુરંધર કવિઓના અભિપ્રાયથી આ પાઠશાળાની મહત્તા સહેજે સમજ શકાશે.

વજ્રભાષાથી અગ્રાન એવા કચ્છ જેવા પ્રદેશમાં કાવ્યકળાના રસને રેલાવનાર કવિવર કનકકુશળજીએ અહીં કાવ્યકળાના ગણેશનું કોઈ એવા શુભ ચોધરીએ મંડાણ કર્યું કે તેની કીર્તિ ચન્દની ખીલતી કળાની માફક દિનપ્રતિદિન વધતી ચાલી.

કચ્છ, કાઠિયાવાડ, ગુજરાત તેમ જ મારવાડ અને રાજસ્થાનમાંથી કવિપદ પ્રાપ્ત કરવાના કોડ સંવનાર સરસ્વતી-પુત્રો અહીં આવતા અને સરસ્વતીની આરાધના કરી, કવિની ઝાપ લઈને અહીંથી વિદાય થતા. એવા કેટલાયે કવિરાજોએ અનેક રાજ્યોના રાજકવિ બનીને આ સંસ્થાના નામને ઉજવણ કરેલ છે.

કવિ કનકકુશળજીએ “ લખપતમંજરી નામમાળા ” નામે એક ઉત્તમ ગ્રંથ સંવત ૧૭૯૪માં લખેલ છે. એમાં ૨૦૨ પદો છે. આરંભના ૧૦૨ પદોમાં જાહેરા વંશનો ઇતિહાસ છે અને ત્યાર પછી

૧૨૬ : શ્રી મહાવીર જૈન વિશાલ્ય સુવર્ણમહોત્સવ અન્થ

આ નામમાળાનો આરંભ થાય છે. ૨૦૨ પદમાં તે સમાપ્ત થાય છે. એના છેલ્લા બે પદ નીચે મુજબ છે :

લખપતિ જસ સુમનસ લલિત, ઈકે બરની અભિરામ,  
સુકવિ કનક કીની સરસ, નામ દામ ગુણુ ધામ.  
સુનત જનસુ હે સરસ ક્ષેલ, કલ્પસ રહે ન કોષ,  
મન જપિ લખપતિ મંજરી, હરિ દર્શન જ્યો હોય.

દિલ્હીના મોગલ બાદશાહ શાહજહાંના દરબારના સુપ્રસિદ્ધ કવિ ‘સુંદર’ના ‘સુંદર શૃંગાર’ પુસ્તકની બાપા ટીકા પણ કવિ કનકકુશળજીએ મહારાવથી લખપતજીના નામ પર લખી છે. આ પુસ્તકનો આરંભ નીચેની પંક્તિથી થાય છે :

યહ સુંદર શૃંગાર કી, રસ દીપિકા સરંગ,  
રમી દેશપતિ રાઠિ સુત, લખપતિ લલિ રસ અંગ.

કવિશ્રી કનકકુશળજીની મહત્તા એમના શિષ્યે રમેશી નીચેની બે કૃતિઓ પરથી સમજી શકાશે :

#### કવિત

પંડિત પ્રબીન પરમારથ કે બાત પાઠ,  
ગુરુતા ગંભીર, ગુરુ જ્ઞાન હુ કે જ્ઞાતા હૈ;  
પાંચીં તત પાલૈ, રાગદ્વૈષ દોઢિ દૂર દાલૈ,  
આવૈ નર પાસ વા કું, જ્ઞાન દાન દાતા હૈ;  
પંચ સુમતિ તીન, ગુપતિ કે સંગી સાધુ,  
પીઠર છ કાય કે, સહાય જીવ તાતા હૈ;  
સુગુરુ પ્રતાપ કે, પ્રતાપ પદ ભદારક,  
કનકકુશળસૂરિ, વિશ્વ મેં વિખ્યાતા હૈ.

#### સર્વેશ

આનન સોદત બાની સદા,  
પુનિ શુદ્ધિ ધની તિહું લોકનિ જનની,  
પિંગલ બાપા પુરાતનિ સરકૃત,  
તો રસના પે ઈનિ દહરાની;  
સાહિબ શ્રી કનકેશ ભદારક,  
તો વપુ રાજે સદા રજધાની,  
જૈં લૌં હૈં સૂરજ ચન્દ્ર રૂ અંબર,  
તૌં લૌં હૈં તેરે સહાય ભવાની.

અંનમાં કવિશ્રી કનકકુશળજી-રચિત દેવીમહિમાનો એક હંદ અત્રે આપવામાં આવે છે.

#### હંદ ભતિ જુજંગી

વડી જ્યોત બ્રહ્માંડ, અંખા વિખ્યાતા,  
ગુર્ખી આશપૂરા, સદા કમલ માતા;  
રંખા રંગ લાલી, કિયા પાય રાતા,  
ભજે શ્રી ભવાની, સદા સુખદાતા.



વગ્ર બૂધરા, રૂપરાં નાદ બાળે,  
ધણા કુંદુભિ, વાદળાં સખદ બાળે;  
રહે પાપ રમળેલ, તાલે સુરાળે,  
ભલ્યાથી ભવાની સકલ દુઃખ ભાળે. ૨

ભલી પીંડીયું, જીવમા તીરભથ્થી,  
ગિદુ જંધ રંભા, બણી સુંઠ હથ્થી;  
નિતંયા પ્રલંબા, રમ્યા ચક્ર રથ્થી,  
વસે હીય મેં, જીવ જ્યાં વીસ હથ્થી. ૩

લખી લંક સુરાં તણી, સંક આડી,  
વણાવી સુકેસી, મુકેસીય વાડી;  
લટંગા મુટંગા તણી, લાલ નાડી,  
મહંભાય મોજે, ધ્યાં આપ આડી ! ૪

વળા મેખલા, લંકવાળી વિશાળી,  
સુહાલી, રૂપાલી, સુકાલી, રસાલી;  
કરી જાતીએ કંચુકી રંગ કાલી,  
ભળે શ્રી ભવાની, બુજી વીસવાલી ૫

બુજી વીસ મેં, ચૂઃ ઓવન<sup>૧</sup> ભાળી,  
બણી આંચુલી, વીંટીયાં નમવાળી;  
હિંદે અંબ, નક્ષત્ર આભા ઉમળી,  
મહા માય માતુ, ભળે જ્યોતવાળી. ૬

સળેતી ગજે શોભતી, મોતી માળા,  
વણી કંઠ કંઠી, ત્રિરેખા વિશાળા;  
રચી અંબ અંબા, સુહોરી રસાલા,  
વખાણી પ્રમાણી, મહંભાય બાલા. ૭

રંમ્યા અબ્ધ તંબોલ, ગિંચં સુરંગા,  
અમે જ્યોત દંતાન, બાહીર નંગા,  
ભણે જીભસું, ચાર વેદા અભંગા,  
ઉમા હસરાણી, વખાણી ઉતંગા. ૮

કલા હેમ પાનાં, જસા દો કપોલા,  
અળાણે નથે, નાક મોતી અકોલા,  
અખે રંગ રાતી, સુહાતી કચોલા,  
ભવાં આંખ મોજે, ભવભાથ ભોળા. ૯

સુધટી ભકુટી, કપાણું સુધારી,  
ભર્ષા નંગ મોટા, અકોટા સુધારી;  
નવા વેદલા, ખીટલા જ્યોત ન્યારી,  
કર્ષ કર્ણ, આભણું કીધા કુમારી. ૧૦

ઉદે ભાલ ચંદં, અમંદં ઉગસં,  
પગીચે મધ્ય ટીકી, સુનીકી પ્રકાસં;  
ખુલ્લો માંગ<sup>૪</sup> સિંદૂર, કંદૂર પાસં,  
વધી તા નિમિ, કાંતિ મોતી વિકાસં. ૧૧

સિરે શીશકૂલં, અમૂલં સુધાટં,  
લસે દિવ્ય લાલી, સુલાલં લલાટં,  
વણી કશ વેણી, ત્રિવેણી વિરાટં,  
ઉમા ધ્યાન ધ્યાવે, સુખવે ઉચાટં. ૧૨

લસે<sup>૫</sup> દામ<sup>૬</sup> ત્રિધામ ખપું લગાડી,  
સુરંગી દુરંગી મુલાતી જુ સાડી,  
ખડુ ફલ ફૂલી, અમૂલી જુ વાડી,  
મહી મંડિકા, ચંડિકા મુજ મારી. ૧૩

સાદુ દેવ ઈદ્રાદિ, ચંદ્રાદિ આવે,  
ધણીયું મળીયું, ધણી રત્ન લાવે;  
ભર્ષા યાગ મુકતા, રુ કુલે વધાવે,  
ગદે ગીત સંગીત, નાચે ર. ગાવે. ૧૪

ધરે દુરથ માથે, લગાવે ધરતી.  
વદે મુખ, કુખાં તાણી એ વિનંતી;  
સુરાંનાથ—સન્નાથ કીજે સકતી,  
મહીપાં<sup>૭</sup> કરે, ચંડ મુંદાં મસતી. ૧૫

સુણે દેવ વાણી, કહે ઇસરાણી,  
નિચિના રહો ઈદ્ર ઔ ઈદ્રરાણી;  
ધન્ય દૈત ને ત્રેત ધાલું જ ધાણી,  
કૃપાણી મૃગાણી<sup>૮</sup>, તમે હાથ તાણી. ૧૬

વગલા તંબાલા, તમે નાદ વાજે,  
સુંગલા દંતાલા, ઉનાલા મુસાજે,  
ચઢી દિઅજ સિદ્ધે, ચલી જુદ્ધ કાજે,  
ધરા ઓનરા, શેવ પાતાળ કૂજે. ૧૭

- થા બથ જુટા, બિજુટા લગાકા,  
ખલાંરા દલાં, ખેલ ખગ્ગા ખગાકા;  
દગ સા ઉડે, અંડ મુડ દગાકા,  
જરે ડગ દિગ્ધા, કરતાં ભગાકા. ૧૮
- ધમાધમ ધોએ, બરચી ધમો,  
ધમાધમ ધીંગા, ફરસી ધમો,  
મુડતાં પડતાં, લડતાં મુજો,  
ખગ્ગા સુલગ્ગા, પગાં કંધ ખોડા. ૧૯
- ડમકં ડમકં, બળે રુદ્ર ડાકં,  
હણ્યા ચંદીએ, ચંડ મુંડાં સુહાકં,  
હુવા સુંભ નિસુંભ, મહિષાં હલાકં,  
ખરી થોં કરી, જૂત પ્રેતાં ખુરાકં. ૨૦
- અસંતા પલાંરા, ડલા મુખ આસં,  
મહકંત અનં, કરતં તમાસં;  
ભખે ૧૦ જૂત પ્રેતાં, કરે આગ વાસં,  
વડા મુડ ખંડં, કરે મુખ વાસં. ૨૧
- પીચે જૂતણી, પ્રેતણી રકત પ્યાસં  
અસે અિહણી, યોગણી મસ આસં;  
દુએ ડાકણી સાકણી, હી હુધાસં,  
ઉડે સામડી, આંતડી લે અકાસં. ૨૨
- રુદ્રે રુંડ મુંડીય, માલા રચાઈ,  
ધસો જુદ, કુદે, કિયો આપ આઈ;  
સુરાં ઓ નરાં, શેપ સંપે સુદાઈ,  
વધાઈ વધાઈ, સુગાવે વધાઈ. ૨૩
- અલમ્બા નિસનુ વૃપાકં ૧૧ વખાણે,  
યતી ઓ સતી, પાર યોગી ન જાણે,  
હંધા પાય ફેલાસ, વાસા ફિકાણે,  
મહાદેવ સેવા કરે, સુખ માણે. ૨૪
- પ્રથીપત માહીં, વધાવો પ્રમાણું,  
ઓની ફરે, સમુદ્રાં તંત આણું, ૧૨  
તુમ્હી માદમાઈ, મહી કચ્છ ભાણું,  
થપ્પો આસપૂરી, સહી સુચ્છ થાણું. ૨૫
- દીયો સંપદા, સુખ શાન્તિ સદાઈ,  
મહી સુખ માણે. થોં કીજે સુમાઈ;  
ભરો કચ્છ મેં સંપદા મન ભાઈ,  
લહે કોડ કોડાનિ લોકો હુમાઈ. ૨૬
- વગાઈ વગાઈ તુ માતુ વગાઈ!

## કવિ લાવણ્યસમયકૃત ચતુર્વિંશતિ જિનસ્તુતિ

સંપાદક : શિવલાલ જેસલપુરા

કવિ લાવણ્યસમય (હયાત વિ. સં. ૧૫૨૧થી ૧૫૮૯) પ્રથમ પંક્તિના જૈન ગુજરાતી કવિઓમાં અગ્રસ્થાન ધરાવે તેવા, સમર્થ ને પ્રતિભાશાળી કવિ છે. તેમણે નાનીમોટી ત્રીસેક કૃતિઓ રચી છે. તેમાંની કેટલીક પ્રસિદ્ધ થઈ છે, જ્યારે મોટા ભાગની અપ્રસિદ્ધ છે.

તેમની કૃતિઓમાં તેમનું પાંડિત્ય ને સામાજિક જીવનનું ઊંડું જ્ઞાન વારંવાર પ્રગટ થાય છે. કોઈ પણ પ્રસંગ, પાત્ર કે ભાવના વર્ણનને રસમય બનાવવાની કળા તેમને સહજ છે. અલંકાર, દૃષ્ટાન્તો અને સામાન્ય વિધાનોથી કોઈ પણ વિષયને તેઓ દામિવંત બનાવી શકે છે.

આ બધી કૃતિઓમાં ‘ચતુર્વિંશતિ જિનસ્તુતિ’ આપણા મધ્યકાલીન સાહિત્યમાં ભાત પાડે એવી છે. પ્રાચીન-મધ્યકાલીન ગુજરાતી સાહિત્યમાં અક્ષરમેળા વૃત્તોમાં રચાયેલી સર્ગગ કૃતિઓ તો ગણીચાંદી છે; જ્યારે ‘ચતુર્વિંશતિ જિનસ્તુતિ’માં પ્રથમ ૨૭ કડીઓ માલિની છંદની અને છેલ્લી કડી હરિગીત છંદની છે. દરેક કડીમાં ક્રમસર એક એક તીર્થંકરના વ્યક્તિત્વને ઉપસાવવામાં આવ્યું છે. કવિનું છંદપ્રજુલ ઉત્તમ કોટિનું છે. દરેક કડીમાં વર્ણુસંગાઈ, યમક અને પ્રાસની યોજના પણ આકર્ષક છે.

ધણી વર્ષો પહેલાં ૨૯૦ શ્રી મોહનલાલ દલીચંદ દેશાઈ એ તેમને પ્રાપ્ત થયેલી હસ્તપ્રત પરથી આ કૃતિનું સંપાદન કરેલું અને ‘જૈનયુગ’(પૃ. ૧)માં તે પ્રસિદ્ધ થયેલું. પરંતુ તેથી વધુ શુદ્ધ અને જૂની હસ્તપ્રતો અમદાવાદના લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ મંદિરના ગ્રંથભંડારમાંથી પ્રાપ્ત થઈ છે તે ઉપરથી ફરીથી સંપાદન કરી આ કૃતિ અહીં આપી છે. બંને પ્રતમાં લખ્યા સંવત નથી, પણ પ્રતની સ્થિતિ ને લિપિ પરથી વિ. સં. ૧૬૦૦ લગભગ તે લખાયાનો સંભવ છે. એમાંની નં. ૫૨૫૩ની પ્રતને A અને નં. ૪૧૪૩ને પ્રતને B સંજ્ઞા આપી અહીં પાલ્હેદ નોંધ્યા છે. બંને પ્રતમાં A પ્રત વધારે જૂની છે.

કનકતિલક બાલે, હાર હીંછ નિહાલે,  
રિપલપથ પચાલે, પાપના પંક ટાલે.  
અરચિ નવ-રસાલે, ફૂટી ફૂલમાલે,  
નર ભવ અજ્યાલે, રાગ નઇ રોગ ટાલે. ૧

અનિત કિચિ ન જીતુ, જેહનાઇ માન વીતુ,  
અવનિવર વહીતુ માનીઇ માનવી તુ.  
લહસિ સુખ નિચીતુ, પુજિ રે માનવી તુ.  
જુ જિન મનિ ચીંતઉ, સુકીઇ માન-વીતુ. ૨

સમવસરણિ બધા, ચીત મોરઇ પધા.  
અસુખ અતિ અરીઠા, ઉપમા તે ઉખીઠા.  
સુપરિ કરિ મરીઠા સોખ્ય પામ્યાં અનીઠા.  
ભવ હવ્ય મઝ મીઠા, સંભવસ્વામિ દીઠા. ૩

લહકે સિરિ ધળતુ, ગાન કેતુ ખળતુ,  
જિનવર નહોં નાઠઉ, સામિ સાચઉ પ્રળનઉ,  
જસ જમિ વરવાનઉ, છદ્ધ માંહિ ન જાનુ,  
સુત સમરથ માનઉ, માત સિદ્ધાર-ધાનઉ. ૪

વિપમ વિપયગામી, કેવલગાન પામી  
દુરગતિ દુખ દામી, જે હુઆ સિદ્ધિગામી,  
હૃદય ધરિ ન ધામી, પૂરવઇ પુરયકામી,  
સકલ સુમતિ સામી, સેવીઇ સીસ નામી. ૫

મ કરિ અરથ માહુરુ, લોભના લોઠ વાહુ;  
ભવિક! ભવ મ હારુ, પિંડ પાપિંઇ મ બાહુ.  
નરમગતિ નિવાહુ, ચીતિ ચેતેસ વાહુ.  
પદમપ્રભ જહારુ, સાંતલઉ બોલ સાહુ. ૬

કિય શિવપુર વાસો, સામિ લીલાવિલાસો,  
જય જગતિ સુપાસો, જેહનઇ દેવ દાસો.  
દલિચ્ય કરમપાસો, રાગ નાઠઉ નિરાસો,  
અનુચ-અણુ નિવાસો, દોષ દોષિઇ ન જાસો. ૭

કદી ૧. B અપલ. AB પાવ પચાલે.

કદી ૨. A કહિ. B લહેસિ. A મતિ. B ચીંતિ.

કદી ૩. B ચીતિ. A સોખ્ય. B હૂઆ.

કદી ૪. B લહિક. A ધન તું. B સાચુ; પ્રળતુ. B વરવાહુ. A માહે. B માહુ; સિધારવાહુ.

કદી ૫. B હૂક; સિધિ.

કદી ૬. A મહારુ. B ચીતિ; વહારુ. A નરમગતિ વારુ. B સંભલ.

કદી ૭. A અનુચ.

મહન-મહ નમાયા, ક્રોધ-યોધા નમાયા,  
ભવભરમર ભમાયા, રોગ-સોગા ગમાયા,  
સકલ શુલ્ય સમાયા, લક્ષ્મણા જાસ માયા,  
પ્રણમિસુ જિન-પાયા, અગ ચંદ્રપ્રભાયા. ૮

સુવિધિ સુવિધિ માંડી, પાપનાં પૂર છાંડી,  
મવલ્ય-મહ નમાંડી, ચીત ચોખૂં લગાડી,  
કુચિતિ મતિ શમાડી, મુક્તિકન્યા રમાડી,  
સુણિન-સુણિ નમાડી, દેવવા તે રુલાડી. ૯

કનકવરણિ પીલા, જોણિ જાતી પ્રગીલા,  
સિરિ ધરિઅ સુરીલા, દૂરિ કાધી કુરીલા,  
પ્રગટિત તપશીલા, શીતલ સ્વામિ શીલા,  
મ કરસિ અવહીલા, જોહની લીલ લીલા. ૧૦

ભવિક નર ! ભણીજા, સિડે ભમુ માગ બીજા ?  
અહનિશિ સમરીજા, સેવ એયાંસ કોજા,  
વિવિધ સુખ વરીજા, પુણ્યપીયૂષ પીજા,  
અતુહિન પ્રણુમીજા, લાજિનુ લાહ લીજા. ૧૧

જસ મુખ-અરવિંદો, લાગીઉ કષ્ટ દિણ્દો,  
કિરિ અભિનવ ચંદો, પુનિમાનઉ અમદો,  
નયણ અમિઅમિદો, જાસુ સેવઇ સુરિંદો,  
પય નમિઅ નરિંદો, વાસુપુજ્યો ગિણ્દો. ૧૨

અસુખ-સુખ હજોવા, સૌખ્યનાં લક્ષ લેવા,  
ભવજલાધિ તરેવા, પુણ્ય પોતૂં ભરેવા,  
મુગતિ-વહ વરેવા, દુર્ગતિઇ દાદ દેવા,  
વિમલ વિમલ સેવા, ચિત ચીતિઇ કરેવા. ૧૩

અકલ નવિ કલાયુ, પાર ક્રેણુઇ ન પાયુ,  
ત્રિભુવનિ ન સમાયુ, જોહનઇ જ્ઞાન માયુ,  
જસ જગિ વર જાયુ, રોગનઉ અંત આયુ,  
હૃદયકમલિ ખ્યાયુ, તે અનંત સુહાયુ. ૧૪

કંઠી ૮. A મહનમહ નમાયા; ભવભરમ.

કંઠી ૯. A ચીત ચોખૂં.

કંઠી ૧૦. A સિરિ ધરિ સુરીલા. A કરિસિ.

કંઠી ૧૧. ચોખી લીટી—B તિમ તિમ થમ પીજા. A લાહુ.

કંઠી ૧૨. A અરવંદો. A કરિ. B પુનિમાન; વાસુપુજ્યો.

કંઠી ૧૩. A અસુખ ગતિ હજોવા. A સોખ્યનાં લક્ષ. A ચીતઇ કરેવા.

કંઠી ૧૪. A કલાયુ. ત્રીજી લીટી—A જવ જિનવર જાયુ. B રોગયુ.

ધરમ ધરમ આપઇ, મુકિતનહિ માર્ગ દાપઇ,  
જમિ જિનવર પાપઇ, પાપ જનઇ ન પાપઇ.  
વરસ દિવસ પાપઇ, જે પ્રભો ચિત્તિ રાપઇ,  
પુરુષ અણિઅ આપઇ, સૌખ્ય તે ચંગ આપઇ. ૧૫

મયગલ ધર બારી, નારિ સિંગારિ ભારી,  
રથણ કનક સારી, કોડિ કેતી વિચારી,  
પ્રભુ તમુ પરિહારી, જ્ઞાનચારિત્રધારી,  
ત્રિભુવનિ જયકારી, સાંતિ સેવુ સધારી. ૧૬

વર કનકિ ધડાયા, હાર હરિ જડાયા,  
મુગટ સિરિ અડાયા, સૂર તેજિનિ નડાયા,  
તિવલ તડાડાયા, પાપ પેહિંધ પડાયા,  
કુસુમચય ચડાયા, કુંથુ પૂજંતિ રાયા. ૧૭

કરમ મરમ જાલી, પુણ્યની નીક વાલી,  
રતિ-અવિરતિ રાલી, કેવલજ્ઞાન પાલી,  
અખય-મુખ-રસાલી, સિધિ પામી સુંહાલી,  
અર અરચિ સુમાલી, આપિ રે કૂલ ટાલી. ૧૮

સુણિ-ન સુણિ ન હલ્લી, પુણ્યનિધિ પૂરિ ધલ્લી,  
ધર તરુઅર-વલ્લી, પુત્રપુત્રોદિ ભલ્લી,  
નિતુ નવલ-નવલ્લી, જૂરિ ભોગેલિ કૂલ્લી,  
પ્રભુમધ જિજ્ઞુ મલ્લી, તામુ કલ્લાણુવલ્લી. ૧૯

વિગત-કલિ-કુરંગા, પામીઆ પુણ્ય તુંગા,  
નવિલિ ગવિલ જંગા, દૂધ દોષા દુરંગા,  
જવ હૃદય જિન સંગા, મુદ્રિતરસવામિ ચંગા,  
કિરિ તરલ-તરંગા, આલસ આલિ ગંગા. ૨૦

નમિ નરય નિવારઇ, જ્ઞાન-માયા વિહારઇ,  
ભવજલધિ અપારઇ, હેલિ હેલાં ઊતારઇ,  
ભગત-જન સધારઇ, લોભ નાણુઇ લગારઇ,  
જિન જુગતિ જુદારઇ, તે સવે કાજ સારઇ. ૨૧

ક્રી ૧૫. B મુકિતન. A સાખ.

ક્રી ૧૬. A મંગારિ. B સંતિ. A સેવુ જુહાવી

ક્રી ૧૭. B કનક. A પુરુષ; તેજેઇ, તિવિલ.

ક્રી ૧૮. A કરમરમ.

ક્રી ૧૯. B સુણિ ન વલ્લી. A જિન.

ક્રી ૨૦. A વિગતિ કલિ કુરંગા. B નવલ ગિવલ જંગા. A દોષા. B દૂઆ. A આલિ.

કુમ્ભતિ કુમ્ભતિ છોડી, પાપની પાલિ છોડી,  
દલિઅ સપલ પોડી, મોહની વેલિ મોડી,  
ગિણિય શિવવહુ છોડી, કો નહી નેમિ નેડી,  
પ્રણમધ લક્ષ્ય છોડી, નાથ મિ હાથ નેડી. ૨૨

જલ જલણુ વિયોગા, નાગ સંગ્રામ સોગા,  
હરિ મયગલ મોગા, વાત ચોરારિ રોગા,  
સવિ ભયહર લોગા, પામીઆં પાસ નેગા,  
નર નહી કહિ નેગા, પૂજતાં જૂરિ ભોગા. ૨૩

કહિન કરમ મેલ્લી, કાઠીઆ તોર ઢેલી,  
વિમલ વિનયવેલી, લાવિ ભોલધ ગહેલી,  
નિસુણિ હરવિ હેલી, બેટિ પામી દુહેલી,  
સવિસવિહ્ન પહેલી, વીર વંદૂ વહેલી. ૨૪

કુરિત દલ કુકાલા, પુણ્ય પામી સુગાલા,  
જન્મ ગુણવર બાલા, રંગિ ગાધ રસાલા,  
ભવિક નર ત્રિકાલા, ભાવિ વંદુ મયાલા  
જય જિનવર માલા, નામિ લાઝ્ઝી વિશાલા. ૨૫

અમિઅરસ સમાણી, દેવદેવે વપાણી,  
વચણુરથણુખાણી, પાપવલ્લી-કૃપાણી,  
સુણિ-ન સુણિ-ન પ્રાણી ! પુણ્યચી પટ્ટરાણી  
જગિ જિનવર-વાણી, સેવીધ સાર જાણી. ૨૬

રિમિત્રિમિ ઝમકારા, નેહરીઆ ઉદારા,  
કટિ-તટિ પલકારા, મેપલીઆ અપારા,  
કમલિ-રમલિ-સારા, દેલ લાવળધારા,  
સરસતિ જયકારા, હોઉ મે નાણુધારા. ૨૭

તપગણુ દિણુચર લખિસાચર સોમદેવ સૂરીસરા,  
શ્રી સોમજય ગણુધાર સેવીય સમયરત્ન મુણીસરા;  
માલિનીઝંડિય ઝમકમધિય રતઆ જિન ઊલટિ ધણુધ,  
મિય લલિઉ લાલ અનંત સુખમય, મુનિ લાવળસમય ભણુધ. ૨૮

કડી ૨૨. A પ્રણમધ સુર છોડી, બે.

કડી ૨૪. B મેલ્લી. A ભોરધ ગહેલી.

કડી ૨૫. A જસ ગુણવર; લખી.

કડી ૨૭. B રમઝમ.

કડી ૨૮. A લખિસાચર. A સેવિઅ, પ્રવીસરા. A મલિની, B માલિનીય. A ધમકમધિય, B તઆ.  
A મઠ. A લાવળસમય સહા ભણુધ.



## ગુજરાતી સાહિત્ય માં જૈન ભક્તિકાવ્યો

પન્નાલાલ રસિકલાલ શાહ

**ભિ**મિ અને વિચારની પ્રધાનતાને અનુલક્ષીને કાવ્યના બે પ્રકાર પાડવામાં આવ્યા : ભિમિપ્રધાન અને ભુદિપ્રધાન. તત્ત્વજ્ઞાન જેવા ગદ્યન વિષય માટે કાવ્યનો પ્રકાર ચિંતનપ્રધાન ગણાય. પરંતુ એથી વાચક કાવ્યનો રસાસ્વાદ ન કરી શકે એ હકીકતને લક્ષમાં લઈ, આપણા પ્રાચીન કવિઓએ તત્ત્વને લગતી બાબતો ભિમિકાવ્યો દ્વારા પીરસી છે કારણ, ભિમિપ્રધાન કાવ્યો હૃદયંગમ હોય છે. પોતાની અનુભૂતિ માત્ર પ્રગટ કરે એટલે કવિ સફળ થતો નથી; પરંતુ તેની સફળતાનો આધાર એની અનુભૂતિ વાચકમાં કેટલે અંશે પ્રગટે છે એના પર રહેલો છે. શ્રી રામપ્રસાદ બક્ષી કહે છે તેમ, “કવિ પોતાની અનુભૂતિને માત્ર વ્યક્ત કરતો નથી, વાચકના હૃદયમાં એવી જ અનુભૂતિ જગાડવાનો એનો પ્રયત્ન હોય છે. વાચકમાં સમભાવ જગાડે એ જ એની કવિશક્તિની અને કલાની સફળતા છે.”<sup>૧</sup>

મહાકવિઓથી માંડીને સામાન્ય કવિઓનાં કવન માટે બે વિષયો સનાતન છે : એક તો ઈશ્વર અને બીજું, સમસ્ત સૃષ્ટિ પ્રત્યેનો રોહ. જગતમાં કોઈપણ કવિ એવો નહિ હોય જેણે આ બન્ને વિષયો પર પોતાની કલમ અજમાવી નહિ હોય. આ સનાતન વિષયો ઉપર આટલું રચાયા છતાં, દરેકની અનુભૂતિમાં કોઈકે નવીન તત્ત્વ, કોઈકે રસાસ્વાદ કરવા જેવું આપણને મળી રહે છે. ઈશ્વરભક્તિનાં કાવ્યોમાં પણ સફીવાદીઓની ‘ત્રિષા’ તરીકેની કદંપના સ્વાભાવિક થઈ પડી. ભક્તિરસનો પ્રવાહ ભારતભરમાં અવિરત વલો છે, જેમાં મીરાંબાઈ, નરસિંહ મહેતા, કબીર વગેરે મુખ્ય છે.

જૈનોનાં ભક્તિકાવ્યો અને અન્ય દર્શનોનાં ભક્તિકાવ્યોમાં મૂળભૂત ફરક છે. એનું કારણ જૈન દર્શનની ઈશ્વર પ્રત્યેની દ્રષ્ટિ છે. જૈન દર્શન ઈશ્વરને ઇશ્વરીય વસ્તુથી પર, રાગદ્વેષાદિ બંધનોથી રહિત, પુણ્ય કે પાપ—સોનાતી કે લોખંડાતી બેડી—થી મુક્ત કરે છે, છતાં એ સામાન્ય માનવમાંથી પ્રગટતું સંપૂર્ણ દેવત્વ છે. જ્યારે અન્ય દર્શનોમાં ઈશ્વરને જગતકર્તા માનવામાં આવ્યો છે, તેમ જ આ બધી પ્રકૃતિની લીલા એમની હોષ, ઈશ્વરલીલાનાં કાવ્યો રચાયાં છે. વૈષ્ણવ સંપ્રદાય અને સૂફીમતમાં આ ભક્તિરસ,

શુંઆરસ મિશ્રિત પણુ બન્ધો છે. જૈનો ઇશ્વરને ગ્વામી તરીકે સ્વીકારે છે, પરંતુ સાંસારિક દૃષ્ટિથી નહિ, હૃદયની સાચી ભૂમિથી, આદર્શની ઉચ્ચ ભૂમિકા સાથે. મીરાંબાઈ વગેરેનાં ભજનોમાં આવી ભૂમિકા છે ખરી. એટલે એવા કવિઓની કૃતિઓ જૈન કવિઓની કૃતિ સાથે સરખાવીશું તો વધુ રસદાયક નીવડશે. સૌપ્રથમ આપણે આનંદધનજીના પ્રીતમ ગેઠાંએ.

ઋષભ જિનેશ્વર પ્રીતમ માહરો, ઔર ન ચાહુ રે કંત,  
રિગ્યો સાહિબ સગ ન પરિદરે, ભાંગે સાહિ અનંત,  
ઋષભ જિનેશ્વર પ્રીતમ માહરો.

—આનંદધનજી ચોવીશી

સરખાવો—

મેરે તો ગિરિધર ગોપાલ, દુસરા ન કોઈ રે પ્રભુ

—મીરાંબાઈ

જૈન કવિઓની ખૂબી એ છે કે ભક્તિકાવ્યોમાં પ્રિય તરીકેના સંબોધનમાં ઇશ્વર વાચ્યાર્થે નથી હોતો. ખાસ કરીને ચિદાનંદજીનાં પદોમાં આવતાં સંબોધનો વિચારવા જેવાં છે. સાંસારિક સંબંધોનો એમાં ઉપયોગ થયો છે તે આ રીતે : આપણો આત્મા રાગ-દ્વેષાદિથી ઘેરાયેલો છે, એટલે કુમતિના બાહુપાશમાં જકડાયેલો છે. કુમતિને સુમતિની શોક્ય ગણી ચિદાનંદજીએ પોતાની કાવ્યસરિતા વદાવી છે. જુઓ, સુમતિ પોતાના સ્વામીને કેવી વિનંતિ કરે છે :

પિયા ! પરધર મત જાવો રે, કરુણા કરી મહારાજ,  
કુળ મરજનદા લોપકે રે, જે જન પરધર જાય.

—ચિદાનંદજીના પદો : ૫૬ પહેલું.

પણુ પ્રભોલન વસ્તુ એવી છે કે એમાં પશ્ચા પછી કાંઈ ઘસવાના હોય એ જાણુવા છતાં પણુ સુમતિના પિયા—આપણે—પરધર જઈએ છીએ, કુમતિનો સંગ કરીએ છીએ. પણુ ધીરજ અને ક્ષમા-શીલતાની મૂર્તિ, આર્થસમારી કંઈ પોતાની સજ્જનતા છોડે ખરી કે ? પરશુહે જવા છતાં પણુ હજુ કાંઈ થયું ન હોય એમ સુમતિ યાચના કરે છે :

પિયા ! નિજ મહેલ પધારો રે, કરી કરુણા મહારાજ,  
તુમ મિન સુંદર સાદિયા રે, મો મન આતિ દુઃખ ચાપ.

—ચિદાનંદજીના પદો : ૫૬ બીજું.

આપણે તો વિદંગાવલોકન કરવા બેઠાં છીએ, માત્ર દૃષ્ટિપાત કરીએ છીએ, એટલે વચ્ચેની અવગુણોનો આપણને આજો ખ્યાલ આવી ગયો હશે એમ માની, જ્યારે આત્મા સ્વચ્છ પધારે છે, ત્યારે સુમતિ કેવો આહ્વાદ અનુભવે છે તે ગેઠાંએ :

આજ સખી મેરે વાલમાં નિજ મંદિર આયે,  
આતિ આનંદ હેયે ધરી, હસી કંઈ લગાયે.

—ચિદાનંદજીના પદો : ૫૬ ત્રીજું.

તો આથી તદ્દન વિરુદ્ધ વિરહિણીની દશા, વિરહવેદના જોવી હોય તો આપણે શ્રી દેવચંદ્રજી વિરચિત ચોવીશીના એકાદ સ્તવનનું અવલોકન કરીએ. ઇશ્વરથી અજગાપણું બતાવતાં તેઓ કહે છે :

ઋષભ જિજ્ઞેષ્યું પ્રીતડી

કિમ કિજે હો કહો અતુર વિચાર,

પ્રભુજી જઈ અળગા વસ્ત્રા  
તિહાં કિણુ નવિ હો કોઈ વચન ઉચ્ચાર,  
ઋષભ ગિજુંદશું પ્રીતડી.

ધર્મર સાથે પ્રીતડી બાંધવી છે, પણ કેમ બંધાય? પ્રભુજી તો શિવનગરમાં જઈ વસ્ત્રા. કોઈ કહેશે :  
પત્ર દ્વારા અગર મુકિત પામતા છવો સાથે સંદેશો મોકલાવીને પ્રીતિ થઈ શકે, તો તેનો પ્રત્યુત્તર પણ  
શ્રી દેવચંદ્રજી પાસે હાજર જ છે :

કાગળ પણ પહોંચે નહિ  
નવિ પહોંચે હો તિહાં કો પરધાન,  
જે પહોંચે તે તુમ સમો  
નવિ ભાષે હો કોઈનું વ્યવધાન,  
ઋષભ ગિજુંદશું પ્રીતડી.

ઉપરની વેદનામાં આપણે પ્રેમની અધૂરપ જોઈ. એકમાં આત્મા પર-રમણીમાં રમણી છે, તો  
બીજામાં વિરહ-વેદનાને ઉત્કટ દર્શાવી છે. પરંતુ જે પ્રેમાનુભવ કરે છે એનું શું? એ માટે તો શ્રી મોહન-  
વિજયજીની પંક્તિઓ જુઓ :

પ્રીતલડી બધાળી રે, અગિત ગિજુંદશું...

અમજીવી મનુષ્યનો વિચાર કરો. આખીજી ચિત્ર મન સમક્ષ ખડું કરો. આખા દિવસના પરિશ્રમ  
પછી ઘેર આવતાં ખેડૂત કેટલો પ્રકુલ્લિત થાય છે! આનંદધનજી, વીરવિજયજી, તેમ જ મહોપાધ્યાય  
યશોવિજયજી સામાજિક વાતાવરણ, ધર્મની બાબતો, તત્ત્વની નિરર્થક ચર્ચા અને સાંસારિક પાપમય  
જીવન—એ બધું છોડી ધર્મવરને નિહાળે છે, સ્વયંજે આવે છે, ત્યારે કેવા હૃદયંગમ ઉદ્દગારો નીકળે છે ! :

દુઃખ દોહમ દૂરે ટળ્ય' રે, સુખ સંપદ શું રે ખેટ,  
ધિંગ ધાળી માથે કિયો રે, કુણુ નર જંજે ખેટ,  
વિમલગિનિ ! દીસાં લોયણુ આજ.

—આનંદધનજી

એ જ રીતે મહોપાધ્યાય યશોવિજયજી મહારાજ પોતાની આગળી કાવ્યશક્તિ દ્વારા જૂખ્યાને ભોજન  
નાહિ, પરંતુ ઘેવર જેવાં પકવાન મળે અને જે આનંદ થાય એવો જ આનંદ ભગવાનનાં દર્શનથી ભક્તને  
થાય છે એ વાતનું યથાર્થ નિરૂપણ કરે છે :

જૂખ્યા હો પ્રભુ, જૂખ્યા મળ્યા ધૃતપૂર  
તરસ્યા હો પ્રભુ, તરસ્યા દિવ્ય ઉદક મિલ્યાં જી...દીઠી હો પ્રભુ.

આ સાથે મીરાંબાઈના ઉદ્દગારો પણ સરખાવીએ :

પાયોજી મૈને રામ રતન ધન પાયો.

આગળના યુગમાં લખાતી પ્રણય-ત્રિકોણની વાર્તાઓના વાચકને કદાચ યશો કે આ પણ  
પ્રણય-ત્રિકોણને અંતે સર્જતો સુખાંત છે; પણ એવું નથી. વાર્તામાં બનતી વાતો કાદપનિક પાત્રો માટે  
બને છે, જ્યારે ઉપરનાં રસદર્શનમાં જણાવેલી દૃષ્ટીકત આપણા સર્વેના જીવનમાં અનુભવાતી ખરી  
સંવેદના છે. જ્યારે સાધક નિજ પિયાની (સુખતિની) વિનમિતિ અવગણે છે, અને આખરે પસ્તાય છે  
ત્યારે શું થાય છે !

વિરથા જન્મ ગુમાયો,  
રે મૂરખ ! વિરથા જન્મ ગુમાયો

—ચિદાનંદજીનાં પદો : ૫૬ સોળમું

આપણી રોજની રામકહાની કોઈને આજે તાત્કાલિક સમજાય છે તો સુમતિને મિલાપનો આનંદ અર્પી શકે છે અને પોતે પણ નિર્મલનંદ માણી શકે છે. જેને પાછળથી સમજાય છે એને પશ્ચાત્તાપશ્ચી ઝરણમાં સ્નાન કરવાનું સદ્ભાગ્ય સાંપડે છે અને તે પવિત્ર થવાનો યોગ પ્રાપ્ત કરે છે, ત્યારે ગત જીવનના સંસ્મરણો દિવાસવખો જેવા લાગતાં આત્મા પુકારે છે :

રે નર ! જબ સપનેકી માયા

—ચિદાનંદજીનાં પદો : ૫૬ સત્તરમું.

સૌથી વિશેષ કારુણ્ય તો ત્યારે પ્રગટે છે જ્યારે સુમતિની વિનંતિ આપણે અંતરાત્માથી અવગણી શકીએ તેમ ન હોઈએ અને કુમતિના સંકળમાં સપડાયેલા હોઈએ, એટલું જ નહિ પરંતુ તેમાંથી છૂટવાનો અવકાશ જણાતો ન હોય, અને એવી ત્રિશંકુ જેવી દશા હોય ત્યારે ?

પ્રભુ મેરો મનગે હટકયો ન માને.

બહુત ભાંતરે સમજાયો, યાંકુ ઝોડે<sup>૪</sup> હું અરુ<sup>૫</sup> જાને,  
પણ હવે શિખામણુ કહ્યું રંચક, ધારત નવિ નિજ કાને,  
પ્રભુ ! મેરો મનગે હટકયો ન માને.

—ચિદાનંદજીનાં પદો : ૫૬ એકવનમું.

આવી દશા કાંઈ ચિદાનંદજી એકલા જ અનુભવે છે એવું થોડું છે ? આનંદધનજી પણ વર્તમાન ચોવીશીના સત્તરમા તીર્થંકર શ્રીકૃષ્ણનાથ ભગવાનના સ્તવનમાં કહે છે :

સુર નર જન પંડિત સમજાવે, સમજે ના માહરો સાળો,<sup>૫</sup>

હો કુંથુજિન ! મનડું કિમ હી ન બાળે.

મન કેવું છે તેની વ્યાખ્યા આપી શકાય ખરી ? આ પ્રશ્ન આનંદધનજી જેવા સિદ્ધહસ્ત કવિ માટે પણ વિકટ છે. છતાં તેઓ લખે છે :

જો હમ કહું તો હમ તો ના દેખું

શાહકાર પણ નાહી,

સર્વ માંહે ને સહુથી અગમું

એ અચરિજ મન માંહી,

હો કુંથુજિન ! મનડું કિમ હી ન બાળે.

મન કાંત્રમાં નથી. મન વિષે ‘અયાન પણ કહ્યું. એનો ઉપાય બતાવનાં ખરેખરો સાધક કોણ છે એ દશાવે છે ત્યારે ‘મનઃ एव मनुष्याणाम् कारणं क्वच मोक्षयोः ।’ સત્ત્વ યાદ આવ્યા વિના રહેતું નથી :

‘મન સાધ્યું તિણે સધગું સાધ્યું,

એહ વાત નહીં ખોટી.’

—આનંદધનજી

જૈનેતર ભક્ત કવિઓએ ભક્તિરસ વહાવવા ઉપરાંત સામાજિક ટીકાઓ કરી છે અને એમાં અખો મોખરે છે. જૈન કવિઓમાં કોઈએ સામાજિક પ્રહારો કર્યાં છે કે કેમ, એવો પ્રશ્ન સ્વાભાવિક થાય. આનંદધનજીએ સમાજ પર પ્રહારો કર્યાં છે, જે તુલનાદૃષ્ટિએ અખાની જેમ આકરા નથી, પરંતુ હળવા છે. અખો અને આનંદધનજી એવા સમયમાં થયા કે જ્યારે સમાજ અંધધૂંધીમાં, ધર્મીધતાના મતીધકારમાં સળગતો હતો. લોકોને ભક્તિ તો સદા રુચિ છે, પરંતુ તેની ભાવનાને વિચારે પાડી એટલે માત્ર બાહ્યચરણ રહ્યું. સમસ્ત ભારતના કવિઓની કૃતિઓમાં ભક્તિરસ ઝમો છે તેનું કારણ કદાચ ઉપર બયાન કર્યાં મુજબની સામાજિક સ્થિતિ હોય. મીરાંબાઈ, ધીરો, ભોળે ભગત, પીપા ભગત, દયારામ, નરસિંહ મહેતા, કબીર વગેરેનું ઉદ્બોધન આપણે જોઈએ તો ભક્તિભાવનો વિચાર કેન્દ્રસ્થાને છે. અખાએ તો પોતાની તીક્ષ્ણ કલમ વડે સમાજને ચાળખા ફટકાર્યાં છે. શ્રી આનંદધનજીને સમાજ પિછાની શક્યો નહિ. એથી તેઓ આત્મલક્ષી બન્યા, અને વનવાસ સેવ્યો. સ્તવનો ગંગલમાં રચ્યાં, પરંતુ સમાજની—સાધુસમાજની અસરથી મુક્ત રહ્યા નહિ. એમનાથી કહેવાઈ ગયું :

ગરજના બેદ બહુ નયણ નિહાળતાં  
તત્તવની વાત કરતાં ન લાગે,  
ઉદર ભરણ્યદિ નિજ કાજ કરતાં થકાં  
મોહ નડિયા કલિકાલ રાગે.

ભક્તિકાવ્યોની ચર્ચા કરતી વખતે આવા ઉદ્દેશરોને એટલા માટે સ્થાન આપ્યું છે કે આપણા પ્રાચીન કવિઓની એક વિશિષ્ટતા છે કે તેઓ પોતાની સામાજિક સ્થિતિને કાવ્યમાં વણી લેતા. આ દૃષ્ટિએ તે સમયના સમાજ દર્શન માટે આવાં કાવ્યો નજર બદાર ન રહેવાં જોઈએ. જૈન સમાજ અનેક ફરકાઓમાં વહેંચાયેલો છે એનું સમર્થન યથાર્થ રીતે થયું છે. જોકે આવાં કથન કવચિત જ થયું છે. બાકી એમનાં કાવ્યો ભક્તિરસથી ભરપૂર છે. ઇશ્વરધેરાને લોકો શું કહે ? પાગલ જ ને ? ભક્તિ-ધૂનીને લોકો પાગલ કહે એવો વિચાર તેઓ ભક્ત કરે છે પણ ખરા :

દરિશણ દરિશણ રટતો જો દિહું,  
તો રણ રોઝ સમાન.

પણ સમાજના ડરથી બીધા નહિ. તેમને તરત જ ખ્યાલ આવે છે કે ઇશ્વર-રાગીને દુનિયા સાથે શો સંબંધ ? સાચા ભક્તને આવો વિચાર ન હોય. તરત જ ઉમેરી દે છે :

જેહને પિપાસા હો અમૃતપાનની,  
કિંમ ભાંગે વિવપાન ?

આભિનંદન જિન દરિશણ તરસીએ.

જૈન દર્શનમાં દરેક વિષયનું સૂક્ષ્માતિસૂક્ષ્મ અવલોકન થયું છે. એમાં જોટલું શુદ્ધિમાલ છે એટલું જ એ ઊર્મિ-પ્રધાન છે. સ્વાદાદ મતથી સામા પક્ષની લાગણીનો વિચાર કરવાનો અવકાશ મળે છે. એટલે એમના પ્રતિ ઉદ્દેગ થવાને બદલે પ્રેમ, મૈત્રી કે કાનુબ્ય પ્રગટશે. જેમ જૈન તત્ત્વજ્ઞાન દરેક વિષયને ઊગ્રાણુથી સ્પર્શે છે, તેમ જૈન કવિઓએ કાવ્યમાં ઊર્મિને સૂક્ષ્મદૃષ્ટિથી અવલોકી છે. આ સૂક્ષ્મદૃષ્ટિમાં જૈનેતર કવિઓ અને જૈન કવિઓમાં થોડોક ફરક છે. અન્ય કવિઓએ શ્રીકૃષ્ણની લીલાનાં બયાન ઊર્મિ-સભર કર્યાં છે, એમના ગુણગાન ગાયાં છે; જ્યારે જૈન કવિઓએ ગુણગાન કીર્તન કરવા ઉપરાંત, અપ્રતિમ ભક્તિ છતાં, જ્યારે ઇશ્વર ઉપકારક ન થતો હોય ત્યારે મીઠો ઉપાસંભ આપતાં કાવ્યો આપ્યાં છે, અમર તો આપણી ભક્તિમાં ક્યાંક ન્યૂનતા છે, એટલે આત્મનિરીક્ષણ કરે છે. મીઠો ઉપાસંભ આપવામાં મોહનવિનયજી, યશોવિજયજી, ચિદાનંદજી વગેરે મોખરે છે; જ્યારે આત્મનિદાના બીજા

પ્રકારમાં દેવચંદ્રજી, કુમારપાળવિરચિત આત્મનિદા વગેરે આગળ છે. આપણે મોહનાવિગ્નવૃત્તથી રાક્ષસાત કરીએ :

શિવ પદ દેવાં ને સમરથ છો,

तो यश्च लेतां शुं ज्ञाय ?

હો પ્રભુજી ! ઓળંભડે મત ખીજે.

એટલું ખરું કે જૈન સત્તવનો, સત્ત્રયાધી પ્રાચીન જીંદો કે અખાની માફક હપ્પામાં રચાયાં નથી એટલે હાલ લોકલગેય નથી. પરંતુ એવી રીતના રાગ-રાગિણીમાં રચાયેલાં છે કે જે સામાન્ય માણસ પછી ગાઈ શકે—એની પ્રવાહિતાનો આનંદ માણી શકે. હાલ માત્ર જરૂર છે તેવા રાગોને પ્રચલિત કરવાની. આપણા સંગીતકારો પાસેથી આટલી આસા રાખવી અસ્થાને નહિ ગણાય. જોકે ચિત્રપટ સંગીતમાં રચાપચ્ચા રહેના જૈન યુવકો જ આ વસ્તુને પિજનતા નથી. ક્ષણિક કર્ણપ્રિયતાને વર્ચ્ય ગણી, આમ અંધારામાં રહેલી કૃતિઓને ઓપ આપવાની જરૂર છે નીચેના સત્તવનોના ઘણા ગુણો :

બાલપણે આપણ સસનેહી

रभतां नव नव वेशे,

આજ તમે પામ્યા પ્રભુતાઈ

અમે તો સંસારની વેશ,

હો પ્રભુજી ! ઓળંભડે મત ખીજો.

—भोक्तृविग्रहः

સતયુગમાં, જૈન પરિભ્રામકોમાં કહ્યું તો ચતુર્થ આરામાં, લોકો ધણા ભદ્રિક હતા અને અલૌકિક પુરુષો વિષ્ણુમન હોવાથી લોકોદાર તાર્કિક થતો. જ્યારે આજે કળિયુગ—પાંચમો આરો, અને લોકો મનના મેલાં, એટલે ઈશ્વરની અમીદૃષ્ટિ થાય નહિ. આ સામે કવિનું હૃદય બળવો પુકારે છે, અને મીઠાશથી કહે છે :

શ્રી શુભવીર પ્રભુજી મોઢે કાળે રે,

દીપંતા દાન રે સાઆશી થણી.

— आर घतनी पूज : पं० वीरविजयशुक्ल

તો કોઈ જગ્યાએ હૃદય ભક્તિથી છલકતું હોય પણ આપણી લાગણી આપણા વાલમના ખ્યાલ બહાર રહેતી હોય એવી આપણને આશંકા થાય ત્યારે વિનિતરૂપે યોગવિનયપૂર્ણ પંક્તિઓ જુઓ :

ભક્તિ હૃદયમાં ધારણે રે,

અંતર-ચેરીને વારંતે રે,

તારજો દીનદયાળ.

—नपात्रं प्रकारनी पूजन : पं० वीरविजयशुक्ल

જોમ શ્રી વીરવિજયજી મોંઘા કાળમાં વરસ્યાની ખરી કિંમત આંકે છે તેમ ચિદાનંદજી પણ આ જ પાતને જરા જુદા સ્વરૂપે રજૂ કરે છે :

મોહ ગયે જે તારશો.

છાત્ર વેળા હો કહ્યાં તુમ ઉપગાર ?

સુખ વેળા સમજન અતિ

દુઃખ વેળા હો વિરલા સસાર,

परमात्म पुरुषं कृणु.

ઉપાલંબ આપતાં જ આપણને સનાતન સત્ય આપ્યું : ‘કુઃખ વેળા હો વિરલા સંસાર !’ તો યશોવિજયજી (સામાન્ય રીતે ‘વાચકજશ’ ના નામે ઓળખાતા) જ્યારે ભક્તિમાં લીન બને છે ત્યારે પરિણામ સારુ કેવી અધિરાઈ દાખવે છે તે જુઓ :

કરજોડી બિભો રહું  
રાત-દિવસ તુમ ખ્યાને રે,  
જો મનમાં આણો નહિ  
તો શું કહીએ જાનો રે ?  
સંભવ જિનવર વિનિતિ.

ચિદાનંદજીનો નીચેનો ઉપાલંબ જુઓ. તેમાં તેઓ પોતાની આજસુધીની પરિસ્થિતિ માટે ઈશ્વરને જ જવાબદાર દર્શાવે છે—પોતાની ન્યૂતતાના સ્વીકાર સાથે !

મોહ મહામદ જાકથી  
હું છકિયો હો નાહીં સૂધ લગાર,  
ઉચિત સહી છણુ અવસરે  
સેવકની હો કરવી સંભાળ,  
પરમાતમ પૂરણુ કળા.

પણ જ્યારે ભક્તને એમ લાગે છે કે અન્યની ભક્તિથી ઈશ્વર રીઝે છે અને કદાચ પોતાની ભક્તિમાં ખામી જોતું જણાતું હોય ત્યારે ઈશ્વરને કેવી ચેતવણી અપાય છે તે જુઓ :

સંવા ગુણુ રંજ્યો ભવિજનને  
જો તુમે કરો યાગાગી,  
તો તમે સ્વામી કેમ કહેવાશો  
નિર્ભમ ને નિરાગી ?

હો પ્રભુજી ! ઓળખડે મત ખીજો.

તો આપણો પ્રિયતમ કેવો સ્વાર્થી છે એ જોવા આપણે ફરીથી ચિદાનંદજીનો સમર્પક સાધીએ :

સર્વ દેશ-ધાતી સહુ  
અધાતી હો કરી ધાત દયાળ,  
વાસ કિયો શિવમંદિરે  
મોહે<sup>૧</sup> વિસરી હો ભમતો જગજાળ,  
પરમાતમ પૂરણુ કળા.

પણ મનુષ્યની શક્તિને મર્યાદા છે, એ વાત કવિઓ પણ વિસરી ના શકે. આપણાથી ઈશ્વરની સપૂર્ણ કક્ષાએ પહોંચી ન શકાય તો એનો એકાદ અંશ પણ માગી લેવાનો લોભ જતો કેમ કરાય ? (આપણા સ્વભાવની વિરુદ્ધ) :

નાણુ રમણુ પામી એકાંતે  
થઈ બેઠાં મેવાસી,  
તેહ માહેલો એક અંશ જો આપો  
તે વાતે શાખાશી,  
હો પ્રભુજી ! ઓળખડે મત ખીજો.

તો એથી જીલકું, મુકિતની—એના એકાદ અંશની પણ પરવા કર્યા વિના ભક્તિ-રંગમાં જ રચાયેલા રહેવાનું મહોપાધ્યાયજીને સૂઝે છે, જેથી ચમકપાયાણીની આફક મુકિત આપોઆપ ખેંચાઈને મળે. જુઓ :

મુકિતથી અધિક તુજ ભક્તિ મુજ મન વસી  
જેહશું સગલ પ્રતિબંધ લાગ્યો,  
ચમક પાયાણુ જિમ લોહને ખીચશે  
મુકિતને સહજ મુજ ભક્તિ રાગો.

ઝડપભ જિનરાજ મુજ૦

આ તો વાત થઈ જેને અપૂર્ણતા સાથે પ્રતીતિ પ્રગટી નથી, પણ જેને અપૂર્ણતા સાથે સંપૂર્ણ અદ્વા હોય તેની શી દશા છે તેની. પણ જેણે ધૃતિરને નાથ કર્યા છે, જે સનાથ છે, એમનું હૃદય કેવું પુલકિત છે એ આપણે મોહનવિજયજીની પંક્તિમાં જોઈએ :

તારકતા તુજ માહે રે અવણુ સાંભળી  
તે ભણી હું આવ્યો છું દીનદયાળ જો,  
તુજ કરુણાની લહેરે રે મુજ કારજ સરે  
શું થણું કહીએ જાણુ આગળ કૃપાળ જો ?  
પ્રીતલડી બંધાણી રે અગિત જિજ્ઞંદશું

આવી જ ભાવનાને ઉપાલંભ સ્વરૂપે ચિદાનંદજીએ નીચેના શબ્દોમાં આલેખી છે :

જગતારક પદવી લહી  
તાપ્યાં સદી હો અપરાધી અપાર,  
તાત કહો મોહે તારતા  
કિમ કીની હો ઈણુ અવસર વાર ?  
પરમાતમ પૂરણુ કળા.

પં૦ વીરવિજયજી પણ આમ જ કહે છે. કદાચ ધૃતિર પાસે માગણી તો કરીએ અને ન આપે તો ? તો લાજ—મર્યાદા ગુમાવવી પડે એટલે ઉપાલંભ સ્વરૂપે કહે છે :

દાયક નામ ધરાવો તો સુખ આપો રે  
શિવતનુની આગે રે શી બધું માગણી ?

જ્યારે મહોપાધ્યાય યશોવિજયજી તો ધડીક પણ સંગ ન તજવાનું કહે છે. ગુણીજનને ગુણ ધરાવતી વ્યક્તિ સાથે જ પ્યાર હોય ને ? સંગનો રંગ કેવો લાગ્યો છે તે જુઓ :

કોકિલ કલ ફજિત કરે  
પામી મંજરી હો પંજરી સહકાર,  
ઓછાં તરુવર નવિ મળે  
ગિરઝાં શું હો હોવે ગુણનો પ્યાર,  
અગિત જિજ્ઞંદશું પ્રીતડી.

વર્ણાનુપ્રાસ અને ઉપમા અલંકાર કાવ્યની ગુંજાશમાં ઓર વધારો કરે છે.

આવા મીઠા ઉપાલંભ તો જેણે સિદ્ધિ સાધી હોય એવા મહાપુરુષો આપી શકે. પરંતુ આપણી જેવા સામાન્ય આણુસો ગમે તેવા ભક્તિમાં લીન હોઈએ છતાં નિષ્કળ જઈએ તો ? તો આત્મનિરીક્ષણ જ સંભવે ને ? દેવચંદ્રજી કહે છે :



સ્વામી દર્શન સમો નિમિત્ત લહી નિર્મળો  
એ ઉપાદાન એ શુચિ ન થારો,  
દોષ કો વસ્તુનો અથવા ઉચ્ચમ તથો  
સ્વામી સેવા સહી નિકટ લારો.

ઉચ્ચમની ખામી જોઈ; પણ હજુ આપણે ઝગ પણ માંડ્યું નથી એટલે વિશેષ આત્માવલોકન કરવું જ જોઈએ ને ? આત્મલક્ષી—આત્મનિદાના કાવ્ય અનુકૂળ બને. ગુઓ :

રામ દ્રુપે બપો, મોહ વૈરી નાથો  
લોકની રીતમાં ધણું એ રાતો,  
ક્રોધવશ ધમધમ્યો, શુદ્ધ ગુણ નવિ રમ્યો  
ભમ્યો ભવમાંહી હું વિષયભાતો,

તાર હો તાર પ્રજા, મુજ સેવક ભણી.

આત્મનિદા માટે તો જૈનોમાં પ્રચલિત ‘રત્નાકર પચ્ચીશી’ જોવી જોઈએ. આખી રચના આપણા હીણપતભમાં કર્તવ્યની નિંદા કરતી છે, એકાદ કડી તપાસીએ : રચના હરિગીત છંદમાં છે.

હું ક્રોધ અગ્નિથી બળ્યો વળી લોક સર્પ ઝર્યો મને  
ઝળ્યો માનરૂપી અજગરે હું કેમ કરી ખાતું તને ?  
મન માતું માયાળનમાં મોહન ! મહા મંદ્રાપ છે,  
ચડી ચાર ચોરો હાથમાં ચેતન ધણું ચગદાય છે.

ક્રોધ, લોક અને માનને માટે યોજેલાં અનુક્રમે અગ્નિ, સર્પ અને અજગરનાં રૂપકો તેમ જ વર્ણાનુ-પ્રાસ અલંકારથી રચના વધુ આકર્ષક બની છે.

કદાચ સવાલ થશે કે ઈશ્વર તો સર્વશ છે. એટલે આપણાં દરેક કર્તવ્યોનો હિસાબ તો એની પાસે હોય જ; તો પછી આપણે બ્યાન કરવાની શી જરૂર ? બ્યાન કરવાની જરૂર છે કારણ આપણાં આવાં ખોટાં કર્તવ્યોથી આપણું મન ભરાઈ ગયું હોય છે. આપણું દિલ હળવું બને એટલા માટે અજગર તો આપણું મન ભરાઈ આવે ત્યારે આપણા દિલની વાત આપણા નિકટના રનેહાને કહીએ ત્યારે જ નિરાંત થાય એવા માનવસહજ સ્વભાવને ‘રત્નાકર પચ્ચીશી’ની શરૂઆતમાં જ કવિએ આલેખ્યો છે :

‘જાણ્યો છતાં પણ કહી અને હું હૃદય આ ખાલી કરું’

તદુપરાંત ઈશ્વરને પ્રીતમ તરીકે સ્વીકાર્યો છે. એટલે પ્રેમી તો ખોતાના પ્રિયતમને અથથી ઈતિ સુધીનું બધું વર્ણન કરે જ ને ? મોહનવિજયણ પણ કહે છે :

અંતર્ગતની પ્રજા આગળ કહું ગુંજ જો,  
પ્રીતલક્ષી બંધાણી રે અગ્નિત જિજ્ઞુદશુ.

ઉપરની આત્મનિદામાં તો જૂલનો એકરાર છે. પણ કુમારપાળવિરચિત (અનુ૦ અમૃતસૂત્રી-સ્વરણ મહારાજ) આત્મનિદામાં દુર્લભ માનવદેહ મળ્યા પછી સચેતન ન થયા, હાથ ધોઈ નાખ્યા, તેનું આલેખન છે :

બહુ કાળ આ સંસારસાગરમાં પ્રજા હું સંચર્યો,  
યથા પુણ્યશાસિ એકઠી ત્યારે જિનેશ્વર તું મળ્યો.  
પણ પાપકર્મ ભરેલ મેં સેવા સરસ નવ આદરી,  
શુભ યોગને પામ્યા છતાં મેં મૂર્ખતા બહુએ કરી.

## ૧૪ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય ગુપ્તમહોત્સવ ગ્રન્થ

જૈનોમાં મનુષ્ય મરણપથારીએ હોય ત્યારે ખાસ કરીને ધાર્મિક રિવાજોમાં 'પુણ્ય-પ્રકાશ'નું સ્તવન સંભળાવાય છે. આ સ્તવનમાં દુર્લભ માનવદેહની સફળતા ક્યારે થાય, આપણે શું કર્યું, વગેરેની સરવાળા-આકાંક્ષા છે. જિંદગીના ધન્ય દિવસો કયા ? એના જવાબ માટે નીચેના ભાવવાહી સ્વરો શુંબો :

ધન ધન તે દિન માદરો  
જિહાં કીધો ધર્મ.....

તો શ્રીમદ્ રાજચંદ્ર આપણા જેવા માટે એવો ધન્ય દિવસ ક્યારે આવે એની તીવ્ર ઇચ્છા વ્યક્ત કરે છે :

અપૂર્વ અવસર એવો ક્યારે આવશે ?  
ક્યારે થઈશું બાહ્યાંતર નિર્મથ જો !  
સર્વ સંબંધનું બંધન નિકળું છેદીને,  
વિચરશું કવ મહત્પુરુષને પંથ જો ?

જીર્ણ વસ્તુ જ એવી છે કે જે અનુભવ વિના સમજાતી નથી. જે લોકો જીર્ણ-વિહીન હોય છે, જેમણે પ્રેમાનુભાવ કયો નથી હોતો. તેઓ સાચી વ્યક્તિની લાગણી સમજી શકતા નથી એટલે લાગણી-વેગ કહી નિરસ્કાર છે, પણ ખરી વસ્તુ તો અનુભવે જ સમજાય છે. જુઓ :

રહસ્યોનો જ્ઞાતા અનુભવથી ક્યારે થઈશું હું !

એટલે જ્ઞાતા પણ અનુભવથી થવાની ઇચ્છા વ્યક્ત કરી.

અનુભવથી જ્ઞાતા થવાની વાત રુચિ; પરંતુ અનુભવ કોણ કરી શકે ? ચિદાનંદજી આપણને પ્રત્યુત્તર આપે છે :

પણ તુમ દરિયાણું યોગથી  
થયો હૃદયે હો અનુભવ પરકાશ,  
અનુભવ અભ્યાસી કરે  
કુઃખદાથી હો સર્વિ કર્મ વિનાશ,  
પરમાતમ પૂરણું કરા.

જૈન કવિઓની વિચિત્રતા જોયા પછી જૈન અને અન્ય કવિઓ વચ્ચે સમાનતા જોઈએ. જૈન તેમ જ જૈનેતર કવિઓએ અમુક વિષયનું નિરૂપણ બહુ સ્પષ્ટતાથી કર્યું છે, જનાં એક જ લોકીકતને જુદી જુદી દ્રષ્ટી સદુએ પોતપોતાની આગવી કવિતા-શક્તિથી આલેખી છે. મુસાફિર ધોર નિદ્રામાં છે એ માટે જુઓ :

ઉઃ જગ મુસાફિર ભોર ભઈ, અખ રૈન કહાં જો સોવત હૈ ?  
જો સોવત હૈ વહ ખોવત હૈ, જો જાગત હૈ વહ પાવત હૈ.

ચિદાનંદજીનું પદ એની સઘે દવે સરખાવો :

રૈન રહી અખ ધોરી.૭  
જાગ જાગ તું નિંદ સાથ દે  
હોત વસ્તુકી ધોરી,  
મંજિલ દૂર ભયો ભવસાગર,  
માન ઉર, મતિ મોરી.૮

અનંતકાળથી આ જીવડો સંસારસાગરમાં રહ્યો છે છતાં ‘માડું’ ‘માડું’ કરતાં યાકો નથી. આ વાતને લગભગ બધા જ ભક્તકવિઓએ કાવ્યના વિષય તરીકે અપનાવી છે.

નથી જીવ તારી રે સુંદર કાયા,  
હોડીને આપ્યો વલ્લુઆરા રે હોજી.

—કપીર

\*

મેલી દે મનથી માડું-તાડું રે મનવા  
પ્રભુ વિના કોઈ નથી તાડું,  
સ્મશાન સુધી તારાં સગાં સંબંધી વાલાં  
આવીને બાળે તન પ્માડું,  
રે માનવી ! પ્રભુ વિના કોઈ નથી તાડું.

—પીપા ભગત

વાલાં તે વાલાં શું કરો, વાલાં વોળાવીજ વળશે  
વાલા તે વનના લાકડાં તે તો સાથે જ બળશે  
એક રે દિવસ એવો આવશે...

—વૈરામની સંજ્ઞાય : ઉદયરત્નકૃત

અભિમાન એક ભયાનક રોગ છે. વ્યક્તિવવાદના આ જખાનામાં એ રોગ જ્યાંત્યાં નજરે પડે છે. એને મહામદ કહ્યો છે. મદનું સ્વરૂપ સમજવા માટે તો જૈનોની ભરતગાહ્યપદ્ધતિની કથા જ તપાસવી પડી. ગાહ્યપદ્ધતિએ રાજપાટનો ત્યાગ કરી દીક્ષા અંગીકાર કરી, પશુ અદ્ભૂ ભાવના ત્યાગી નહિ. ધોર તપસ્યા કરવા છતાં મહામદને કારણે સર્વજન થઈ શકતા નથી. આ વસ્તુ સમજાવવા માટે જો કોઈ શક્તિમાન હોય તો ભાઈને માટે એમની અતુલ સ્નેહલ બહેનો જ. આ વસ્તુનો આશરો લઈ કવિ એમની બહેનોના મુખમાં આ શબ્દો મૂકે છે :

વીરા ! ગજ થકી હેમ જિતરો

અભિમાનરૂપી હાથી પરથી નીચે જિતરવાનું કહે છે. ‘માન-અભિમાન ન કરો’ એવું કારણ આપણને યથાર્થ રીતે, માર્ગદર્શનરૂપે માનની સંજ્ઞાયમાં ઉદયરત્ન સમજાવે છે :

રે જીવ ! માન ન કાઠિયે  
માને વિનય ન આવે,  
વિનય વિના વિદ્યા નહિ  
તો કિમ સમકિત પાવે ...રે જીવ ! માન ન કાઠિયે.

આ પ્રસંગે ગીતાનો ઉપદેશ જરા જોઈએ તો ઠીક પડશે. સાધકને માટે ગીતાજીમાં ત્રણ વસ્તુ પર ખાસ ભાર મૂક્યો છે : પ્રણિપાત, પરિબ્રથ અને સેવા. આ યુગમાં પ્રણિપાત એટલે નમ્રતા, વિવેક ખાસ ખ્યાલમાં રાખવા યોગ્ય છે. પરિબ્રથ એટલે ફરી પૂછવું. જિજ્ઞાસાશ્રુતિ એ આવશ્યક અંગ છે. જૈનોમાં ભગવાન મહાવીરના મુખ્ય અણુધર ચૌતમસ્વામી શાતા હોવા છતાં ય કોઈપણ બાબત સંસય થતાં ભગવાન મહાવીરને પ્રશ્નો પૂછતા એ રીતે નમ્રતા દાખવવી. સેવા વિનાની નમ્રતા ખુશામતમાં ખપે છે. એટલે સેવા આવશ્યક છે. આ બધા માટે માન-અભિમાન હોડવાની જરૂર છે.

## ૧૪૧ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ અન્ધ

માનનો ભક્ષ છે દેહ. આચાર અને વિચારમાં એથી સંવાદિતા નથી રહેતી. ચિદાનંદજીની અનુભૂતિ આપણને ઉપકારક થઈ પડશે.

કથણી કથે સહુ કોઈ, રહણી અતિ દુર્લભ કોઈ  
શુક રામકો નામ વખાણે, નવિ પરમારથ તસ જાણે  
યા વિષ ભણી વેદ સુણાવે, પાગ અકળ કળા નહિ પાવે.

—ચિદાનંદજીનાં પદો : ૫૬ અઢ્યાવીશમું

અખો પણ કહે છે :

તિલક કરતાં ત્રેપન ગયાં, જપમાળાનાં નાકાં ગયાં.

અખાની શૈલી બંગમય-કટાક્ષમય છે, જ્યારે આનંદધનજી પ્રત્યક્ષ કહે છે તે જુઓ :

શુદ્ધ શ્રદ્ધાન વિણ સર્વ કિરિયા કરી  
હાર પર લીપણું તેહ જાણ્યો.

જૈન સંસ્કૃત સાહિત્યની જેમ જૈન ગુજરાતી સાહિત્ય પણ વિશાળ છે. આ અવલોકન તો બે-ચાર ખ્યાતનામ કવિઓ પૂરતું મર્યાદિત રહ્યું છે, એટલે વિશેષ જિજ્ઞાસુઓએ તો પરિશ્રમ લેવો પડશે. એક યા બીજા કારણોથી આ સાહિત્ય અજ્ઞાત રહ્યું છે અથવા જૈન સમાજ પૂરતું મર્યાદિત રહ્યું છે તેને આપણા સાહિત્યકારો-સંશોધકો વિશેષ પ્રકાશમાં લાવશે એવી શ્રદ્ધા સાથે વિરમું છું.



## સ્થૂલિલદ્રવિપયક તથા ફાગુકાવ્યો

જયંત કોઠારી

**પ્રાચીન** યુગરાત્રીના વિપુલ જૈન સાહિત્યનો, એ સાંપ્રદાયિક છે એમ કહીને, કાંકરો કાઢી નાખી શકાશે નહિ. મધ્યકાળમાં નિરુદ્ધેશ નિર્ભેળ કવિતા ક્યાં હતી ? જૈનોનો વર્ગ સામાન્ય હિંદુ વર્ગને મુકાબલે નાનો અને એની પરંપરામાં દીક્ષાના મહિમાનું તત્વ જરા પ્રમળ (જૈન કવિઓ—જે મોટે ભાગે મુનિઓ જ હતા—તેમણે અદુધા દીક્ષાનો મહિમા ગાઈ શકાય એવું જ વસ્તુ પસંદ કર્યું છે; અથવા વાર્તાનાયકને દીક્ષા આપ્યા વિના એમને એન પડ્યું નથી), તેથી એમનું સાહિત્ય વધારે સાંપ્રદાયિક લાગે છે. જૈનેતર હિંદુ પરંપરા વધારે પરિચિત, તેથી એમાં સાંપ્રદાયિકતા દેખાતી નથી. પણ એ પરંપરાનું સાહિત્ય પણ ધાર્મિક પ્રયોગનવાળું તો છે જ. જૈન કવિઓ જૈનેતર કવિઓને મુકાબલે બહુ વિત્ત નથી દેખાડતા એ સાચું છે છતાં જૈન કવિઓ જૂની ભાષા વાપરતા હોવાને કારણે, કે પેલા સાંપ્રદાયિકતાના પૂર્વગ્રહને લીધે એમનું યોગ્ય મૂલ્યાંકન થવામાં અંતરાય આવતો હોય એવું તો થતું નથી ને, એ તપાસવા જેવું છે. ધાર્મિકતા અને સાંપ્રદાયિકતાને ઉત્સંહીને પણ કવિત્વ પ્રગટ થઈ શકે—જેમ મધ્યકાળના ધણી કવિઓની બાબતમાં બન્યું છે. નરસિંહ, મીરાં, અખો, પ્રેમાનંદ, દયારામ જેવી પ્રતિભાવાળો કોઈ જૈન કવિ નજરે ચડતો નથી (જૈનેતર સાહિત્યમાં પણ છઠ્ઠો કોઈ ક્યાં છે ?) પણ નાકર, ધીરો, ભોળે, પ્રીતમ કે સ્વામીનારાયણ સંપ્રદાયના કવિઓ જેટલું વિત્ત બતાવનાર જૈન કવિઓ નહિ હોય એ માનવા જેવું જણાતું નથી. છતાં આપણા સાહિત્યના અભ્યયનમાં જૈન કવિઓ અને સાહિત્ય ઉપેક્ષિત રહ્યાં છે એ હકીકત છે. પ્રથમ પંક્તિના વિદ્વાનોના વિવેચનનો જે લાભ અખો, પ્રેમાનંદ, દયારામ જેવાને મળ્યો છે તે કોઈ જૈન કવિને મળ્યો જણાતો નથી. ભાલજી, નાકર, નરપતિ, શામળ વગેરેને આપણા અભ્યાસમાં જે સ્થાન મળતું રહ્યું છે તેવું કોઈ જૈન કવિને ભાગ્યે જ મળ્યું છે. વિપુલ પ્રમાણમાં સાહિત્યસર્જન કરનાર લાવણસમય તથા સમયસુન્દર જેવા કવિઓનો સાંગોપાંગ અભ્યાસ થવો હજી બાકી છે. સાહિત્યના ઇતિહાસોમાં પણ વિશિષ્ટ જૈન કૃતિઓ અને કવિઓનો પૂરતો પરિચય કરાવવામાં આવતો નથી. હા, નરસિંહ પૂર્વેના જૈન સાહિત્યનો કંઈક વિગતે પરિચય કરાવવામાં આવે છે, કેમકે એ વખતનું જૈનેતર સાહિત્ય અદ્ય પ્રમાણમાં છે ! ધણું જૈન સાહિત્ય હજી સુધી અપ્રકાશિત છે. દયારામે પણ સાંપ્રદાયિક સાહિત્ય ધણું

લખ્યું હતું, પરંતુ એની સાચી કવિતા લોકોએ ઝીલી લીધી અને અભ્યાસીઓએ એને લક્ષમાં રાખી દયારામનું મૂલ્યાંકન કર્યું. જૈન કવિતા સંપ્રદાય બહાર ઝિલાય નહિ એ સમજાય એવું છે, પણ અખૂટ જૈન સાહિત્ય ભંડારમાંથી સાચી કવિતાની વીણણી કરી, એનું યોગ્ય મૂલ્યાંકન કરવાનું કામ આપણે કર્યું નથી. જૈન સાહિત્યનું આ રીતે સંશોધન-સંપાદન થશે ત્યારે, સંભવ છે કે, બીજા હરોળના કેટલાક સારા કવિઓ અને તેમનાં કાવ્યો આપણને મળશે.

જૈન કવિઓનો હેતુ ધર્મપ્રચારનો હોવા છતાં એમણે એ પ્રચારના સાધનની પસંદગી વિશાળ ક્ષેત્રમાંથી કરી છે. એમણે માત્ર જૈન પૌરાણિક કથાઓનો જ આશ્રય લીધો છે એવું નથી, લોકવાર્તાના અખૂટ ખજાનાને એમણે ઉપયોગમાં લીધો છે. વળી, જૈનેતર પૌરાણિક આખ્યાન-વસ્તુનો ઉપયોગ કરવાનું પણ એ ચૂક્યા નથી, જ્યારે જૈનેતર કવિઓએ જૈન કથાવસ્તુને હાથે ૫ આડાઓ નથી. જૈન સંપ્રદાય તો નવીન હતો. એણે લોકસમુદાયને આકર્ષવા માટે લોકસમુદાયમાં પ્રચલિત કથાવાર્તાસાહિત્યનો ઉપયોગ કરવો રહ્યો. જૈનેતર કવિઓને આવી જરૂર ન પડે તે સમજાય એવું છે.

અર્વાચીન યુગમાં આપણા કવિઓએ પ્રાચીન કથાવસ્તુનો આશ્રય લઈને એમાંના રહસ્યબીજને સ્વતંત્ર દૃષ્ટિથી જોઈ વિકસાવ્યું હોય એવું ધણીયાર બન્યું છે, પણ અહીં પણ એમનું લક્ષ મોટે ભાગે હિંદુ કથાસાહિત્ય તરફ જ ગયું છે. ક્યારેક એમની દૃષ્ટિ બૌદ્ધ કથા-સાહિત્ય તરફ ગયેલી પણ જોવા મળે છે. પરંતુ વિશિષ્ટ જૈન કથાઓને સારા કવિનો પ્રતિભાસ્પર્શ મળ્યો હોય એવું જણવામાં નથી.<sup>૧</sup> કેટલીક જૈન કથાઓની ક્ષમતા આ દૃષ્ટિએ તપાસવા જેવી ગણાય.

## ૨

આવી ક્ષમતાવાળી એક કથા સ્થૂલભદ્રની છે. સ્નેહનાં બધનમાં બંધાઈ જ્યાં બાર વર્ષ માળ્યાં હતાં એ કોશા વેશ્યાના આવાસમાં સ્થૂલભદ્ર, મુનિવેશે, ચાતુર્માસ માળવા આવે છે. સ્થૂલભદ્રને માટે આ કેવો નાશુક અને કટોકટીભર્યો કાળ હશે! પ્રિયતમનું સ્વાગત કરવા થનગની ઊકેલી કોશાએ કેવાં અણુધાર્યાં સંવેદનો અનુભવ્યાં હશે! રાગ-વિરાગના સંઘર્ષે કેવાં કેવાં રહસ્યમય રૂપ ધારણ કર્યાં હશે! આવી બીજા બે કથાઓ-અલખત જૈનેતર—જળણીતી છે. એક રાગ ભર્તૃહરિની, જેમણે હૃદયરાણી પિંગલાનો, ‘મયિ સા વિરક્તા’ એવું કરુણ જ્ઞાન થતાં, લાગ કર્યો અને એક દિવસ એને જ બારણે કિશુક બનીને આવી જોયા. બીજી ભગવાન શુદ્ધની, જેમણે જગતના દુઃખની જડીભુટ્ટી શોધવા પ્રિય યશોધરાને સૂતી મૂકી મહાશિવિનિષ્કંભણ આદર્યું અને એક દિવસ જગતના બનીને એની સામે આવી જોયા. આ કથાઓમાં લાગ કરતાં પુનર્મિલનની ક્ષણ વધારે રોમાંચક, આર્થિક અને રહસ્યમય છે; કેમકે ત્યારે વૃત્તન જીવનદિશા, વૃત્તન અભિજ્ઞાન અને વૃત્તન સંબંધનાં દ્વાર ખૂલે છે. આ ક્ષણ ભારે શક્તિતાવાળી હોય છે પણ એની શક્તિતાને મૌલિક રીતે જોવી-ખીલવવી એ થણું જ દુકર કર્યું છે.

કોશાની જ સામે, કોશાના જ આવાસમાં, પદ્મસાદાર કરીને કામવિજય સિદ્ધ કરનાર સ્થૂલભદ્ર જૈનોના એક અત્યંત આદરણીય આચાર્ય છે. એમના વિષે પ્રાચીન ગુજરાતીમાં ઘણાં કાવ્યો લખાયાં છે. કદાચ નેમરાજલવિષયક કાવ્યો પછી સંખ્યાની દૃષ્ટિએ સ્થૂલભદ્રવિષયક કાવ્યો આવતાં હશે. પણ દેખીતી રીતે જ નેમિનાથના કરતાં સ્થૂલભદ્રના જીવનની ઘટનાઓ વધારે ભાવકામ છે. સ્થૂલભદ્ર

૧ શ્રી જ્ઞાણપ્રભુએ જૈન પૌરાણિક સાહિત્યમાંથી વસ્તુ લઈ નવલકથાઓ લખી છે. શ્રી મદિયાની એકએ વાર્તાઓમાં જૈન કથા-પ્રસંગોનો ઉપયોગ થયો છે. પણ આ બંને લેખકો જૈનધર્મી છે. આ વિચાર પણ ચોક્કસ લખાયું હશે કદાચ, પણ વિશિષ્ટ સર્વકલાવાળી કોઈ કૃતિ ખરી !

રામીમાંથી વિરાગી અને છે; નેમિનાથને રામયુક્ત જીવન જીવવાનો અવસર આવતો નથી. સ્થૂલિભદ્રને રાગહરી કોશાનો સામનો કરવો પડે છે; આપો સામનો નેમિનાથને કરવો પડતો નથી. રાજુશને નેમિનાથ પ્રત્યે એકનિષ્ઠ—કદાચ ભક્તિભાવની હદે પહોંચતો—સ્નેહ છે પણ એનામા કોશાના જેવી પ્રમત્ભતા, વિદગ્ધતા, તરવરાટ કે આવેશ નથી. ઉપરાંત, સ્થૂલિભદ્રજ્ઞતાતે એના પિતાનાં જીવનની અદ્ભુત, રસિક અને રોમાંચક પ્રસંગોની જૂનિકા પણ મળી રહે છે. આમ જ્ઞાન્તના જુદા જુદા અંશને ઉકાવ આપીને રચનાવૈવિધ્ય દર્શાવી શકાય. એવી સામગ્રી સ્થૂલિભદ્રજ્ઞતાંતમાં રહેલી છે. થયું છે પણ એવું જ. મધ્યકાલીન ગુજરાતીનાં સ્થૂલિભદ્રવિષયક કાવ્યોમાં કેટલું બધું સ્વરૂપવૈવિધ્ય દેખાય છે! એમાં કોશાના ઉદ્ધારો રૂપે નાનકડાં ઊભિગીતો છે, સ્થૂલિભદ્રની પ્રશસ્તિરૂપ, કે વેરાગ્યબોધની સંજ્ઞા છે, કોશાના વિપ્રલંબશુંગારના વર્ણનનાં આરમાસી કાવ્ય અને નવરસ કાવ્યો છે, ધ્વિત કથાંતરુનો ઉપયોગ કરતાં ફાગુઓ અને શીખણવેલીઓ છે તથા વિસ્તૃત કથાપ્રમંથવાળા રાસ પણ છે.<sup>૧</sup> એક જ વસ્તુને અનેક કવિઓ હાથમાં લે ત્યારે દરેક કવિની નજર એ વસ્તુનાં ક્યાં બિંદુઓ પર ફરે છે અને એને એ કેવી રીતે ચિત્રસાવે છે એનું સમાંતર અવલોકન કરવું રસપ્રદ થઈ પડે. પણ પ્રતિનિધિરૂપ કૃતિઓ પ્રગટ ન થઈ હોય ત્યાંસુધી આનું અવલોકન અધૂરું જ રહે. તેથી આપણે અહીં નામે એક જ કાવ્ય-પ્રકારની, પણ રચનાનું વિશ્લેષણ વૈવિધ્ય દર્શાવતી ત્રણ જ કૃતિઓનું તુલનાત્મક નિરીક્ષણ કરીશું. એ ત્રણ કૃતિઓ છે : (૧) જિનપદ્મસૂરિકૃત સ્થૂલિભદ્ર ફાગુ (સં ૧૩૬૦-૧૪૦૦), (૨) જયવંતસૂરિકૃત સ્થૂલિ-ભદ્ર-કોશા પ્રેમવિલાસ ફાગ (સં ૧૬૧૪ આસપાસ), (૩) માલદેવકૃત સ્થૂલિભદ્ર ફાગ (વિક્રમ ૧૭મા શતકનો પૂર્વાર્ધ).<sup>૨</sup>

### ૩

ફાગુને આપણે જ્ઞાન્તનો સ્વરૂપ આધાર લઈ પ્રકૃતિની—ખાસ કરીને વસંતઋતુની—જૂનિકામાં માનવપ્રણયનું આલેખન કરનાર કાવ્યપ્રકાર કહી શકીએ. આ વ્યાખ્યામાં ન આવી શકે એવી ‘ફાગુ’ નામની સંખ્યાબંધ કૃતિઓ મળતી હોવા છતાં, શિષ્ટ નમૂનારૂપ ફાગુકાવ્યોનું આંતરસ્વરૂપ આ વ્યાખ્યાની નિકટનું હોય છે એમ જરૂર કહી શકાય. જૈન ફાગુઓ, આ વ્યાખ્યાની અંદર રહીને કે બહાર જઈને પણ, કેટલીક આગવી લાક્ષણિકતાઓ ઉપજાવે છે એ નોંધવા જેવી છે. એક તો, જૈન ફાગુઓનો અંતિમ ઉદ્દેશ, એમાં રતિનું આલેખન કેટલીકવાર તો ઘેરા રંગે થતું હોવા છતાં, આપણને વિરતિ તરફ લઈ જવાનો હોય છે. આથી જૈન ફાગુઓ શુદ્ધ શુંંગારકાવ્યો બની શકતાં નથી. કાવ્યનો વિષય કે એમાંની ઘટના જ સંપ્રમધર્મની બોધક હોય છે, જેમ અહીં સ્થૂલિભદ્રનું ચરિત્ર સંપ્રમધર્મનું બોધક છે. છતાં જિનપદ્મસૂરિ જેવા સ્થૂલિભદ્રના કામવિજયની સંસ્થેપમાં પ્રશસ્તિ કરી, કે એને મુખે સંપ્રમધર્મનો મહિમા પ્રગટ કરી અટકી જાય છે; ત્યારે માલદેવ જેવા ‘નારીસંગતિ ટાળો’ એવો સીધો ઉપદેશ આપવા સુધી પણ પહોંચી જાય છે. તો વળી જયવંતસૂરિ જેવા આ બાબતમાં અત્યંત નોંધપાત્ર રીતે જુદા તરી આવે છે. એમનું કાવ્ય સ્થૂલિભદ્ર-કોશાના મિલન આગળ અટકી જાય છે એટલે કામવિજય દર્શાવવા સુધી તો એ

જુઓ, “જેન મૂર્તર કવિઓ” ઠા. ૧, ૨, ૩માં પાછળ કૃતિઓની સૂચિમાં. એ માહિતી એકે અપૂરતી અને અશુદ્ધ પણ છે.

૩ ત્રણે કાવ્યો ‘પ્રાચીન ફાગુ સંગ્રહ’ (સંપા. ૯૦ ભોગીલાલ શાહસરા અને સોમાલાલ પારેખ)માં કમાંક (૧), (૨૧), (૨૮)થી જાપાયેલાં છે. અહીં એ સંપાદનનો જ, પાઠાંતરો સાથે, ઉપયોગ કર્યો છે. અનુવાદ કર્યાંક યુક્ત પણ કર્યો છે.

પહોંચ્યા જ નથી. આખું કાવ્ય કોશાના વિરહોદ્ગાર રૂપે હોઈ ત્યાં પણ વૈરાગ્યબોધને અવકાશ નથી. અહીં સુધી તો ઠીક, પણ આશ્ચર્યકારક વાત એ છે કે આ જૈન મુનિ કાવ્યને અંતે ફલમુતિ દર્શાવતાં ‘આ કાવ્ય ગાતાં પ્રતિદિન સ્વજનમિલનનું સુખ મળશે’ એવો આશીર્વાદ પણ આપે છે ! ‘વસંતવિલાસ’ને જેનેતર કૃતિ ગણવા માટે એમાંના વિરતિભાવના અભાવને આપણે મહત્ત્વ આપીએ છીએ. પણ કોઈક જૈન કવિ, ક્યારેક તો, વિરતિભાવની વળગણુમાંથી મુક્ત થઈ શકે છે એનું આ કેવું જ્યવંત દર્શાવે છે ! આ કવિ આરંભમાં માત્ર સરસ્વતીની જ સ્તુતિ કરે છે (ખીજાં બન્ને કાવ્યોમાં સરસ્વતીની સાથેસાથે પાર્શ્વજિનેન્દ્રની પણ સ્તુતિ થયેલી છે) એ પણ જૈન કવિ સાંપ્રદાયિકતામાંથી કેટલી હદે મુક્ત થઈ શકે છે એનું એક સરસ દર્શાવે છે. સ્થૂલિભદ્ર-કોશા નામની વ્યક્તિઓને એમણે વિપ્રલંબશૃંગારના આલેખન માટે આધાર રૂપે લીધી એટલી એમની સાંપ્રદાયિકતા ગણવી હોય તો ગણી શકાય.

વૈરાગ્યભાવ દર્શાવવા માટે ફાગુકાવ્યના નામક તરીકે કોઈ જૈન મુનિની જ પસંદગી કરવી જૈન કવિઓને વધારે અનુકૂળ પડે છે. આમાંથી જ જૈન ફાગુઓની એક ખીજા લાક્ષણિકતા જન્મે છે. જૈન મુનિઓ તો રહ્યા વિરક્તભાવવાળા. એમનો વસંતવિહાર કેમ આલેખી શકાય ? આથી જૈન ફાગુઓમાં વસંતવર્ણન આવે ત્યારે એ કાવ્યની મુખ્ય ઘટનાની બહાર હોય છે; જેમકે નેમ-રાજુલનાં ફાગુકાવ્યોમાં વસંતવિહાર નેમ-રાજુલનો નહિ પણ કૃષ્ણ અને એની પટરાણીઓનો આલેખાય છે ! કેટલીકવાર તો વસંતઋતુને બદલે વર્ષાઋતુની ભૂમિકા સ્વીકારવામાં આવે છે, કેમકે જૈન મુનિઓ યાતુર્માસ એક જ સ્થળે ગાળતા હોય છે. અહીં ગિનપદ્મસૂરિ અને માલદેવની કૃતિઓમાં પ્રસંગ વર્ષાઋતુમાં જ મુકાયેલો છે. જ્યવંતસૂરિએ વસંતઋતુની પીઠિકા લીધી છે, પણ એ એમ કરી શક્યા એનું કારણ એ છે કે એમણે સ્થૂલિભદ્રના આગમન પહેલાંની કોશાની વિરહાવસ્થાનું જ વર્ણન કરવા ધાર્યું છે.

જૈન ફાગુઓની ત્રીજી લાક્ષણિકતા કાવ્યમાં શૃંગારના સ્થાન અને સ્વરૂપમાં રહેલી છે. જૈન ફાગુકાવ્યોનો શૃંગાર બહુધા વિપ્રલંબશૃંગારના સ્વરૂપનો હોય છે. નામિકા પ્રેમયેલી હોય પણ નાયક બે સંસ્કારવિરક્ત હોય તો સંયોગશૃંગાર કેમ સંભવે ? પરિણામે એકપક્ષી પ્રેમ અને એમાંથી રક્તરતો અભિલાષાનિભિતક વિપ્રલંબશૃંગાર જૈન ફાગુકાવ્યોમાં જોવા મળે છે. ઘણીવાર તો આવા પ્રેમભાવનીયે અભિવ્યક્તિ દ્વારા શૃંગારરસ સ્ફુટ કરવાને બદલે અંગસૌન્દર્યનાં અને વસ્ત્રાભૂષણોનાં વર્ણનોમાં જ જૈન કવિઓએ શૃંગારરસની પધાર્પિત માની લીધી છે. સંયોગશૃંગાર ક્યારેક જૈન ફાગુઓમાં આવે છે, પણ ત્યારે એ પણ વસંતવર્ણનની પેઠે કાવ્યના મુખ્ય પ્રસંગની બહાર હોય છે. નેમરાજુલના ફાગુઓમાં, આગળ કહ્યું તેમ, કૃષ્ણ અને એની પટરાણીઓનાં સંયોગશૃંગારનાં ચિત્રો આવતાં હોય છે, પણ રાજુલનું તો માત્ર સૌન્દર્યવર્ણન જ ! સ્થૂલિભદ્ર તો કોશાને ત્યાં બાર વર્ષ રહ્યા હતાં છતાં, એ વેળાના સંયોગશૃંગારને કેન્દ્રમાં રાખી ફાગુકાવ્ય લખવાની કોઈ જૈન કવિએ હિંમત કરી નથી ! એટલે સ્થૂલિભદ્ર વિષેનાં ફાગુઓમાં તો નિરપવાદ રીતે વિપ્રલંબશૃંગાર જ આવે છે. પ્રસ્તુત ત્રણે ફાગુઓમાં પણ એવું જ થયું છે. ફેર એટલો છે કે જ્યવંતસૂરિ કોશાના હૃદયભાવોને જ વ્યક્ત કરે છે, બ્યારે બાકીના બંને કવિઓનાં કાવ્યોમાં ભાવનિરૂપણ કરતાં સૌન્દર્યવર્ણન ધણું વધારે સ્થાન રોકે છે.

મધ્યકાળમાં કાવ્યનો પ્રકાર ઘણીવાર એના આંતરસ્વરૂપ ઉપરથી નહિ, પણ એકાદ બાહ્ય લક્ષણ ઉપરથી નિશ્ચિત થતો. ફાગુકાવ્યને નામે બોધાત્મક, માહિતીદર્શક કે સ્તોત્રરૂપ રચનાઓ પણ આપણને મળે છે, કેમકે એમાં ફાગુની દેશીને નામે ઓળખાતો દુહાબંધ પ્રમોજાયેલો હોય છે. આંતર-સ્વરૂપની દૃષ્ટિએ ફાગુ કથનાત્મક કરતાં વિશેષ તો વર્ણનાત્મક અને ભાવનિરૂપણાત્મક હોવું જોઈએ. છતાં



કથન, વર્ણન અને ભાવનિરૂપણનું આ તારતમ્ય અર્ધાં ફાગુઓમાં એકસરખું રહેલું જોવા મળતું નથી. ન્યાયકાં ભૈરવભાષ્યથી માંડીને વિસ્તૃત શોકવાર્તા કે રાસના વસ્તુને વ્યાપ્તી રચનાઓ સુધીનું વૈવિધ્ય ફાગુઓ ધરાવે છે. આપણા અવલોકનવિષય ત્રણ ફાગુઓ આ પ્રકારના વૈવિધ્યના લાક્ષણિક નમૂનારૂપ છે. દૂકમાં કહેવું હોય તો એમ કહેવાય કે માલદેવનું કાવ્ય મુખ્યત્વે કથનાત્મક છે, ગિનપદ્યસરિત્તું મુખ્યત્વે વર્ણનાત્મક છે અને જયવંતસરિત્તું મુખ્યત્વે ભાવનિરૂપણાત્મક છે. આ ત્રણે કાવ્યોની વસ્તુપસંદગીને અને એથી કાવ્યની સંઘટના પર પડેલી અસરને આપણે જરા વિગતે જોઈએ.

સ્થલિભદ્રના જીવનની મુખ્ય ઘટનાની આસપાસનો કથાસંદર્ભ ધણો વિસ્તૃત છે એ વાત આગળ અર્ધ અર્ધ છે. સ્થલિભદ્રના પિતા મહામાલ શકટાલ અને પંડિત વરુણિ વચ્ચે ખટપટ થાય છે; એને પરિણામે કુટુંબને અચાવવા શકટાલ જતે પોતાના પુત્ર શ્રીયકને હાથે હલા વહોરી લે છે; કોશાને લાંબા પાર વર્ષથી રહેતા સ્થલિભદ્ર પિતાને સ્થાને મંત્રીપદ સ્વીકારવાને બદલે આ બનાવોને કારણે સંસારથી વિરક્ત અર્ધ દીક્ષા લે છે; એક ચાતુર્માંસ કોશાને લાંબા ગાળી, સંયમધર્મે પાળી, કોશાને ઉપદેશી પાછા વળે છે; સિંહગૃહાશ્રુને સ્થલિભદ્ર પ્રત્યેની પ્રખ્યાતી કોશાને લાંબા ચાતુર્માંસ માળવા જાય છે અને કોશાને લાંબા જ સંયમધર્મથી પડતા બધી જાય છે; કોશાને રાજા એક રથિકને સોંપે છે અને કોશા એને સ્થલિભદ્રના અપ્રતિમ કામવિજયનું ભાન કરાવે છે; દુષ્કાળ પડતાં સંઘની આગ્રાથી સ્થલિભદ્ર ભદ્રબાહુ પાસેથી વાચનાઓ મેળવે છે અને બહેનોને સિંહરૂપ દેખાડવાનો હોયયુક્ત આચાર એ કરી ખેસે છે—કેટલો બધો અવાંતર કથારસ સ્થલિભદ્રના સમગ્ર જીવનમાં રહેલો છે ! પરંતુ આ તો રાસને યોગ્ય વસ્તુ છે, એને ફાગુના મર્યાદિત પાત્રમાં કેવી રીતે સમાવી શકાય ? છતાં માલદેવે પોતાના ફાગુમાં આ પ્રયત્ન કર્યો છે. આવો પ્રયત્ન નિષ્ફળતાને વરે તો એમાં કંઈ નવાઈ નથી. માલદેવે ૧૦૭ કડી સુધી કાવ્ય વિસ્તાર્યું હોવા છતાં એમાં ક્યાંય કથારસ જામતો નથી, પ્રસંગોનો કેવળ ઉલ્લેખ કરીને એમને ચાલવું પડે છે, અધૂરી વિગતોને કારણે પ્રસંગો ઊભાડ અને અરપણ લાગે છે અને સ્થલિભદ્રની કથાથી જે પરિચિત હોય તેઓ જ આમાંથી કથાનો બધો તંતુ પકડી શકે એવું બન્યું છે. એક દૃષ્ટાંતથી કવિની પ્રસંગનિરૂપણની શૈલીનો ખ્યાલ આવી જશે. રાજાના અવિશ્વાસથી કુટુંબનો વિનાશ થશે એવી આશંકાથી શકટાલ પોતાના પુત્ર શ્રીયકને (શ્રીયક રાજાનો અંગરક્ષક હતો) રાજાની સામે જ પોતાની હલા કરી, રાજાની પ્રીતિ મેળવવા અને કુટુંબને અચાવી લેવા સમજાવે છે. શ્રીયકને પિતૃહલાનું પાતક ન લાગે માટે શકટાલ એર લઈને રાજદરબારમાં જાય છે. લાંબા શ્રીયક એની હલા કરે છે. માલદેવ આ પ્રસંગને શકટાલની ‘યુક્તિ’નો મોઢમ ઉલ્લેખ કરી શ્રીયકના કાર્ય વિષે એરસમજ થાય એવી રીતે સંક્ષેપથી પતાવી દે છે :

પોતાના કુલને અચાવવા મંત્રીએ એક યુક્તિ કરી,

એ રાજસભામાં આવ્યા ત્યારે શ્રીયકે એમની હલા કરી. ૪

પ્રસંગોને કાવ્યમાં લેવા, અને એમને યોગ્ય ન્યાય આપવો નહિ એનું પરિણામ શું આવે ? કાવ્ય નિરર્થકતામાં અને નિઃસારતામાં અટવાઈ જાય.

છતાં માલદેવનું કાવ્ય સાવ નિઃસાર છે એવું નથી. કોશાને ધરે સ્થલિભદ્રનું આગમન થાય છે એ ભાગમાં આ કૃતિ કાવ્યસૌન્દર્ય ધારણ કરતી દેખાય છે. વર્ણન અને કોશાના સૌન્દર્યનું વર્ણન કવિ જરા નિરાંતથી કરે છે અને કોશાના ઉત્કેષ્ટ અનુરાગને વ્યક્ત કરવાની થોડી તક પણ લે છે પણ આથી તો કાવ્યના બાકીના કથનાત્મક ભાગોથી આ ભાગ જુદો પડી જાય છે અને કાવ્યનું સંયોજન વિસંવાદી બની

નય છે. સ્થૂલિભદ્રના કામવિનયનો મહિમા પણ કવિ પાંચસાત કઠીમાં વિસ્તારીને આપ છે. આમ, કાવ્ય એકસરખી કે સપ્રમાણ્ય મતિએ ચાલતું નથી અને કાવ્યના રસાત્મક ભાગને છાંદ દેનાર નીરસ કથનનું પ્રાસુર્ય કાવ્યના પોતને દીકું બનાવી દે છે.

પણ આ પરથી એક વાત સમજાય છે, અને તે એ કે, આવડી મોટી કથાને આખી ને આખી ક્ષાયુકાવ્યમાં ઉતારવાનો કોષપણ પ્રપ્તન બેઠ્ઠો બની નય. એને બદલે સ્થૂલિભદ્ર-કોશાના મિલનપ્રસંગ ઉપર જ ખ્યાન કેન્દ્રિત કરવું ભોળું હતું. જિનપદ્મસૂરિએ આ સાદી સમજ બતાવી છે. કોશાને ત્ય સ્થૂલિભદ્ર આવે છે ત્યાંથી જ એમણે કાવ્યનો આરંભ કર્યો છે અને સ્થૂલિભદ્ર ચાતુર્માસ માળી, સંયમ-ધર્મેમાં આગ રહી, પાછા ફરે છે ત્યાં કાવ્યને પૂરું કર્યું છે. પૂર્વજ્ઞતાન્તને ગમે તેમ વાચકને માથે મારવાની નહિ પણ એનો કલાપૂર્ણ ઉપયોગ કરી લેવાની આવડત પણ કવિ પાસે છે. કોશા-સ્થૂલિભદ્રના બાર વર્ષના રતેહની વાત કવિ છેક સ્થૂલિભદ્ર સાથેના સંવાદમાં કોશાને મુખે મૂકે છે ! કથાતત્વનો આવો સંકોચ કરી નાખ્યા પછી વર્ણન અને ભાવનિરૂપણ માટે આ ૨૭ કઠીના કાવ્યમાં પણ કવિને પૂરતી મોકળાસ રહી છે. આખું કાવ્ય સરસતાની એક જ કક્ષાએ—બલે મધ્યમ કક્ષાએ—ચાલે છે. કાવ્યનાં બધાં જ અંગો—પ્રારંભિક ભૂમિકા, વર્ણવર્ણન, કોશાના સૌંદર્યનું અને અંગપ્રસાધનનું વર્ણન, સ્થૂલિભદ્ર સાથેનો એનો વાર્તાલાપ, સ્થૂલિભદ્રની અમરતા અને એનો મહિમા—સપ્રમાણ્ય છે. રસ પાંખો પડી નય એવો વિસ્તાર નહિ કે રસ પેદા જ ન થાય એવો સંક્ષેપ પણ નહિ. કોશાનું સૌન્દર્યવર્ણન જરા લંબાયેલું લાગે પણ એથી કાવ્ય પાંખું પડતું નથી. કોશા-સ્થૂલિભદ્રનો સંવાદ દૂકો લાગે, પણ જેવો છે તેવોયે એ વ્યક્તિત્વલોકતક છે. એકંદરે કવિની વિવેકદષ્ટિનો આ કાવ્ય એક સુંદર નમૂનો બની રહે છે. ધીમી, પણ દૃઢ ગતિએ આખું કાવ્ય ચાલે છે અને આપણા ચિત્ત પર એક સુમિલટ છાપ મૂકી નય છે. મધ્યકાળમાં માત્ર ક્ષાયુઓમાં જ નહિ પણ સર્વ કાવ્યપ્રકારોમાં કાવ્યનાં અંગોની પરસ્પર સમુચિત સંબંધના પ્રયે જ્યવલે જ ખ્યાન આપાયું છે, ત્યારે આપણા પહેલા ક્ષાયુકાવ્યના કવિએ બતાવેલી આ સહજ સ્વ આદરપાત્ર બની રહે છે.

જિનપદ્મસૂરિએ જ્ઞતાન્તને સંકોચનું, તો જ્યવંતસૂરિએ જ્ઞતાન્તનો લોપ જ કર્યો એમ કહી શકાય. વિરહિણી કોશાને સ્થૂલિભદ્ર મળ્યા એટલું જ જ્ઞતાન્ત આ કાવ્યમાં—અને તે પણ ઉવટના ભાગમાં—આવે છે. કોશાની વિરહાવસ્થાના એક જ બિંદુ ઉપર કવિની કલ્પના કરી છે. મોટા વિસ્તારને બદલે એક જ બિંદુ ઉપર પ્રવર્તવાનું આખું હોવાથી એ એના જગ્યાણુનો તાગ પણ લઈ શકી છે. પરિણામે આ કાવ્યની આકૃતિ આગળનાં બન્ને કાવ્યો કરતાં બદલાઈ ગઈ છે. કાંઈ વનરાજિનો વૈભવ અને માંહે રૂપાળા રાગ-હેસો અને મનોહર કમળી—એવા સુંદર સરોવરના જેવી રચના આગળનાં બન્ને કાવ્યોની હતી. આ કાવ્યની રચના પાતાળકૂવા જેવી છે—એકલક્ષી છે. પણ એનો અર્થ એમાં એકવિધતા છે એવો નથી. પાતાળકૂવામાં એનેક સરવાણીઓ ફૂટતી હોય છે. કવિ કોશાના હૃદયની અનેક ભાવ-સરવાણીઓનું આપણને દર્શન કરાવે છે. બધી સરવાણીઓ જેમ પાતાળકૂવાના પાણીભંડારને પોષે છે તેમ આ બધા સંચારિભાવો પણ કોશાના સ્થાયી વિરહભાવને સમૃદ્ધ કરે છે.

આખું કાવ્ય કોશાના ઉદ્દગારરૂપે લખાયેલું છે તેથી એમાં કશુંયે ‘બહારનું’ પણ રહેતું નથી. સ્વપ્રચિનો આવે છે, પણ કોશાના વિપ્રલંબશૃંગારની સાથે વણાઈ ગયેલાં છે. કોશાના દેહસૌન્દર્યનાં કે શૃંગારપ્રસાધનનાં ‘આલ’ વણુનોને તો અહીં અવકાશ જ ક્યાં રહ્યો ? કાવ્ય કેવળ આત્મસંવેદનાત્મક હોઈ, કથન, વર્ણન અને ભાવનિરૂપણનું સંતુલન જળવવાની ચિંતા પણ કવિને રહી નથી. પણ એથી આ કવિને કંઈ રચનાશક્તિ બતાવવાની નથી એવું નથી. ભાવને ધૂંટી ધૂંટીને કવિ ઉગ્ર બનાવે છે અને બધા ભાવોને વિરહશૃંગારને સમુપકારક રીતે સંયોજી સરસ પરિપાક તૈયાર કરે છે.

કવિત્વ કવિના સંપ્રતાત પ્રયોજનથી સ્વતંત્ર વસ્તુ છે. કવિતાસર્જન સિવાયનું હેતુ હોય ત્યાં કવિતા ન જ સર્જાય, કે કવિતાસર્જનનો હેતુ હોય તેથી કવિતા સર્જાય જ એવું કંઈ નથી. ખરી વસ્તુ તો અંદર પડેલી સર્જકતા છે. મધ્યકાળમાં કવો કવિ કાવ્ય સર્જવાના પ્રયોજનથી પ્રવૃત્ત થયો હતો? છતાં એ અંદર પડેલી સર્જકતાએ જ એમની રચનાઓમાં કવિતા આપી છે. આ ત્રણે જૈન મુનિઓએ સ્થૂલિકાવ્યના વૃત્તાંતને ધાર્મિક હેતુથી જ હાથમાં લીધું હશે એમાં બહુ શંકા કરવા જેવું નથી, છતાં એથી એમની કૃતિઓમાં કવિતાની શોધ કરવી વૃથા છે એવા ભ્રમમાં પડવાની પણ જરૂર નથી.

વૃત્તાંતની પસંદગી અને એના સંયોજનમાં આ કવિઓ જે કંઈ સર્જકતા બતાવે છે એ આપણે જોયું, એટલે હવે કાવ્યમાં અભિવ્યક્તિની કલા એ કેવી બતાવે છે તે જોઈએ.

મધ્યકાળના કવિઓ વસ્તુપસંદગીમાં, પ્રસંગવર્ણનમાં, અલંકારોમાં અને ભાવનિરૂપણની લઘુત્વમાં પરંપરાનો ઘણો લાભ ઉઠાવે છે—એટલો બધો કે કેટલીકવાર એમની મૌલિકતા વિવાદાસ્પદ બની જાય છે. પણ પરંપરાનો ઉપયોગ કરવામાં વિવેકની અને રસદષ્ટિની જરૂર પડે છે અને પરંપરાનો ઉપયોગ કરવા છતાંયે સાચા કવિની કલ્પનાશક્તિ અછતી રહેતી નથી. આ કવિઓને પણ પરંપરાનો લાભ મળ્યો હોય એ પૂરતું સંભવિત છે. માલદેવનાં અને જિનપદ્મસૂરિનાં વર્ણનોમાં સંસ્કૃત કાવ્યની આલંકારિક છટા દેખાય છે અને જયવંતસૂરિના કાવ્યમાં ક્યાંક 'વસંતવિલાસ'ના તો ક્યાંક મીરાંની કવિતાના ભણકારા સંભળાય છે. છતાં આ ત્રણે કવિઓ પરંપરાને સ્વક્રીય બનાવીને પ્રગટ કરે છે; કેટલાક મૌલિક ઉન્મેષો પણ બતાવે છે. રસદષ્ટિએ એમની કૃતિઓને તપાસવાનો શ્રમ એણે જાય તેમ નથી.

માલદેવની પાસે કથનકલા નથી, પણ કવિત્વ છે. વર્ષાઋતુનું દૂંકું પણ સુરેખ અને સ્વચ્છ વર્ણન, કોશાના સૌન્દર્યવર્ણનમાં ઝખકતી કેટલીક રમણીય તાજગીભરી કલ્પનાઓ અને કોશાની પ્રતિજંખનાની કાવ્યમય અભિવ્યક્તિ આની સાક્ષી પૂરે છે. કોશાના સૌન્દર્યવર્ણનમાં રૂઢ ઉપમા-ઉપમેશાઓ ઠીકઠીક છે; છતાં કલ્પનાનું અને ઉક્તિનું જે ધૈવિધ્ય કવિ લાવી શક્યા છે તે નોંધપાત્ર છે. કવિની ચિત્રશક્તિ અને વાગ્વિદગ્ધતાની પ્રતીતિ કેટલીક પંક્તિઓ કરાવે છે જ :

એના સ્યામ કેશ શોભી રહ્યા છે અને માંહી અપાર  
ફૂલો એણે ગુંથ્યાં છે : જાણે કે સ્યામ રજનીમાં નાના  
તેજસ્વી તારકો ચમકી ન રહ્યા હોય ।<sup>૫</sup>

એનો ચોટલો તો જાણે એના પૌવનધનની રખેવાળી  
કરતી કાળી નાજલ્યુ !<sup>૬</sup>

આંખમાં એણે કાળજી સાચી અને ઉજવળતાને  
અંધારધેરી કરી નાખી : જે પારકાના ચિત્તને કુઝા  
આપે તેનું મોઢું કાળું જ કરવું જોઈએ. <sup>૭</sup>

પોતાનું હૃદય પ્રેમથી ડહાકોટ રહ્યું છે પણ સ્થૂલિકાવ્ય તો પર્યંત જેવા અચલ છે— આવા એકપક્ષી

૫ સ્યામ કેશ અતિ સોહવા, ગુંથે ફૂલ અપારારે,  
સ્યામ રમણમાલિક ચમકતા, ચોતિ સંહિત તતુ તારિ રે. ૩૧.

૬ સ્યામ કુચંગી બું વેણી, પૌવનધન રખવાલી રે. ૪૦

૭ નચનિહિ કલ્પલ સાપીઠ, માને અપેરુ ઉજવાલો રે,  
ચિત્ત પરાઈ એ દુખ રેખઈ, તિન્ન કુચ કીર્તિ કાલો રે. ૪૮

ત્રેમની વ્યર્થતાનું દુઃખ કેવું અસાધારણ હોય ! કોશાના ઉદ્દગારોમાં દર્શાતપરંપરા યોજીને કવિએ એના અનુરાગને અને એ અનુરાગની વ્યર્થતાના દુઃખને કેવી સચોટ અભિવ્યક્તિ આપી છે ! —

એકાંગી રનેહથી કંઈ રંગ જાને નહિ, દીવાના ચિત્તમાં

રનેહ નહિ અને પતંગ બળી બળીને મરે. ૮

મૂર્ખ મધુકરે એકપક્ષી રનેહ ક્યો, કેતકીના મનમાં

રનેહ નહિ ને ભર રસલીન થઈ ને મર્યો. ૯

આતક અને ધનનીરના જેવી એકાંગી પ્રીતિ કોઈ

ન કરશો. સારંચ મુખથી પિયુ પિયુ બોલ્યા કરે છે

પણ મેઘ કંઈ એની પીઠ જાણતો નથી. ૧૦

કોશાની અવસ્થામાં ધણી ભાવક્રમતા છે. પણ કયા કરવાની અને સંયમધર્મનો મહિમા ગાવાની ઉતાવળમાં કવિએ આથી વધારે લક્ષ એના તરફ આપ્યું નહિ. કોશા રાજવારંગના હતી. એનામાં વારાંગનાને સહજ એવું વાણીનું અને વ્યવહારનું આતુર્ય હોય. આ કવિ જ, સિંહગૃહાશ્રુતિ કોશાના સૌન્દર્યથી લુપ્ત બને છે એ વખતે, કોશાના વ્યક્તિત્વના એ અંશને ઉદ્ધાવ આપે છે. કામાસકત મુનિની એ કેવી મરકરી ઉઠાવે છે — ‘ધર્મલાભથી અહીં કંઈ કામ થતું નથી; અહીં તો અર્થલાભ જોઈએ.’ પોતાની પ્રીતિને છેલ દેનાર સ્થુલિભદ્ર પ્રત્યે આ કોશાએ કંઈ વ્યંગબાણ ફૂક્યાં નહિ હોય ? એને ફોસલાવવા-પટાવવાનો પ્રયત્ન નહિ ક્યો હોય ? પરંતુ આ કવિ તો કોશાના હૃદયના એક જ ભાવને વ્યક્ત કરીને અટકી ગયા છે.

માનવસહજ સંવેદનો કે કોઈ આંતરસંઘર્ષ વંદનીય જૈન સાધુમાં જૈન મુનિ-કવિઓ ન આલેખે એ સમજ શકાય એવી વાત છે. પણ સ્થુલિભદ્ર તો કેવું સાહસ કરવા નીકળ્યા હતા ! એમની સાહસશ્રુતિને, એમની ખુશીરિને, એમની નિશ્ચલતાને મૂર્ત રૂપ આપી શકાય. કોશા પ્રત્યે એમનું હૃદય સહેજ બીનું હોય અને એમનામાં સાધુસહજ દયા અને કોમળતા પણ હોય. સ્થુલિભદ્રનું ચરિત્રાલેખન આ રીતે જીવંત બનાવી શકાય. પણ આ કવિની કલ્પના ત્યાંસુધી ગતિ કરી શકતી નથી. કોશાની મોહિનીમાં અડોલ અજેય રહેનાર સ્થુલિભદ્રની મૂર્તિ જ એમના ચિત્તમાં વસી છે, અને કોઈપણ પ્રકારના નાટ્યાત્મક રૂપને અભાવે (કવિએ સ્થુલિભદ્રને જીલ પણ નથી આપી ! ) સ્થુલિભદ્ર સાચે જ અહીં એક મૂર્તિ જેવા — પૂતળા જેવા લાગે છે.

અવાતર પ્રયોગનો કાવ્યને પ્રગટ થવામાં કેવાં વિઘ્નરૂપ થતાં હોય છે એનું આ કાવ્ય એક ઉદાહરણ છે.

\*

યથાર્થતા, ઔચિત્ય અને પ્રમાણભાન કે સંયમ એ કવિ જિનપદ્યસરિના મુખ્ય ગુણો છે. પદાર્થને ચિત્રરૂપે અને પ્રસંગને નાટ્યાત્મક રૂપે કલ્પવાની એમનામાં દૃષ્ટિ છે અને શાબ્દની સૂક્ષ્મ શક્તિ તરફ

૮ એક અંચકઈ નેહરઈ, કંઈ ન હોવઈ રંગો રે,  
દીવા કે ચિત્તિમાંહે નહીં, જલિ જલિ મરિ પતંગો રે, ૫૫

૯ એક અંચક નેહર, મુરખ મધુકરિ કીડ રે,  
કેતકી કે મનહીં નહીં, ભમર મરિ રસ-લીણ રે. ૫૭.

૧૦ નેહ એકંચ ન કીણઈ, જિજિ આતક ધનનીરો રે,  
સારંચ પીઠ પીઠ મુખિ બોલિ, મેઘ ન જાણઈ પીરો રે. ૧૬.

એમનું લક્ષ છે. સાદા અદ્વૈતિય રવાનુકરણથી પણ આપણાં આંખકાનને વર્ણનું વાતાવરણ કવિ કેવું પ્રત્યક્ષ કરાવી દે છે !—

અરમર અરમર અરમર મેધ વરસે છે,  
ખળખળ ખળખળ ખળખળ પ્રવાહો વહે છે,  
ઝમઝમ ઝમઝમ ઝમઝમ વીજળી ઝળકે છે,  
થરથર થરથર થરથર વિરહિણીનું મન કંપે છે. ૧૧

રવાનુકારી શબ્દપ્રયોગ અદ્યપિ આત્રામાં હોય તો જ મધુર લાગે, કવિએ એ મર્યાદા જાળવી છે. ઉપરાંત, કવિના પ્રકૃતિચિત્રની એક બીજી લાક્ષણિકતા અહીં ધ્યાન ખેંચે છે. ત્રણ પંક્તિમાં વર્ણનું વાતાવરણ આલેખી ચોથી પંક્તિમાં કવિ એ વાતાવરણમાં વિરહિણીના ચિત્તની જે અવસ્થા થાય છે એને આલેખે છે. એટલે કે પ્રકૃતિચિત્રની અહીં કશી સ્વતંત્ર સાર્થકતા નથી; માનવભાવને અર્થે જ કવિ પ્રકૃતિ-ચિત્રને યોગે છે. આખુંજે વર્ણવણું વિપ્રલંબસુંગારની સરસ પીઠિકા બની રહે છે :

જેમ જેમ મેધ મધુર ગંભીર સ્વરે ગાગે છે તેમ તેમ  
કામદેવ જાણે કે પોતાનું કુસુમખાણ સજ્જ કરી રહ્યા  
હોય તેમ લાગે છે ; જેમ જેમ કેતકી મધમધતો પરિમલ  
પ્રસરાવે છે તેમ તેમ કામી પુરુષ પોતાની પ્રિયતમાને  
પગે પડીને મનાવે છે. ૧૨

જેમ જેમ શીતલ કોમલ સુરભિયુક્ત વાયુ વાય છે  
તેમ તેમ ગર્ભમંડિતા માનિની નાચી ઊઠે છે ; જેમ જેમ  
જલભર્યા વાદળ આકાશમાં એકઠાં મળે છે તેમતેમ  
કામીજનનાં નયનમાં નીર ઝળહળી ઊઠે છે. ૧૩

કેવું સંક્ષિપ્ત છતાં સર્વત્રાહી નિરાકરણ અને સહજસુંદર આ પ્રકૃતિચિત્ર છે અને કવિએ માનવ-હૃદય સાથે એનો કેવો કાવ્યમય સંપર્ક પ્રસ્થાપિત કરી આપ્યો છે !

કોશાના અંગસૌંદર્યના અને વસ્ત્રાભૂષણોના વર્ણનમાં કવિએ આવી જ યથાર્થ શૈલીમાં આદંભ કયો છે. કોશાના હૃદયહારના લક્ષગ્રાહનો, પાવલના રણકારનો, કુંડલના ઝગમગાટનો અને આભૂષણોના ઝળહળાટનો કવિ એકે કદીમાં રવાનુકારી શબ્દપ્રયોગથી આપણાં આંખ-કાનને અનુભવ કરાવી દે છે,

૧૧ ઝિદિમિદિ ઝિદિમિદિ ઝિદિમિદિ એ મેઢા વરસંતિ,  
ખલહલ ખલહલ ખલહલ એ વાહલા વહતિ,  
ઝમઝમ ઝમઝમ ઝમઝમ એ વીજુલિય ઝળકઈ,  
થરહર થરહર થરહર એ વિરહિણિય કંપઈ. ૧.

૧૨ મહુરમંબીરસરેણ એક જિમજિમ માખંતે,  
પંચખાણ નિમ કુસુમખાણ તિમતિમ સાખંતે,  
જિમજિમ કેતકી મહમહંત પરિમલ લિહસાવઈ,  
તિમતિમ કામિ ચ થરણ લગિમ નિયરમણિ મનાવઈ. ૭.

૧૩ શીથલકોમલસુરલિ વાય જિમ જિમ માખંતે,  
માણમહાર માણણિ ચ લિમ લિમ માખંતે,  
જિમ જિમ જલભરણરિય એક અણ્ણમણિ મિલિયા  
લિમ લિમ કામી તણા નમણ નીરલિ અલહલિયા. ૮.

પણ પછી તેઓ હળવેથી અલંકારમંડિત વાણીમાં સરી જાય છે. કવિએ યોગેશ્વર અલંકારોમાં અનુરૂપતા છે પણ અવનવીનતા નથી. કેટલાક અલંકારો સામાન્ય પણ હાલે. છતાં કવિનું સતત ખ્યાન કોશાને મનરસની મૂર્તિ તરીકે નિરૂપવા તરફ રહ્યું છે એ એક નોંધપાત્ર હકીકત છે. કોશાના વર્ણનમાં અવાર-નવાર ફરકી જતી ઉપમા-ઉપમેક્ષાઓ જુઓ : એનો વેણીદંડ તે જાણે મદનખડ્ગ, એના પયોધર તે જાણે કુસુમશાણે મૂકેલા અમૃતકુંભ, એના કણ્ઠયુગલ તે જાણે મદનના દિંડોળા, એના ભીરુ તે જાણે મદનરાજના વિજયસ્તંભ, એના નખપદ્મલય તે જાણે કામદેવના અંકુશ ! આ અલંકારોનો એક ટેકાણે ખમકેલો નહિ કરતાં આખા વર્ણનમાં વેરી દઈને કવિએ એકવિધતાનો કે કૃત્રિમતાનો ભાસ થવા દીધો નથી.

સ્થલિભદ્ર-કોશાના મિલનનો પ્રસંગ નાટ્યોચિત છે. આ કવિની નજરે એ નાટ્યોચિતતાને કંઈક પારખી છે. કોશા-સ્થલિભદ્રના દંકા પણ અત્યંત માર્મિક સંવાદ દ્વારા એમણે રાગ-વિરાગની આંત્રી અથકશબ્દ રજૂ કરી છે. એક બાજુ પ્રેમવેદી વિદગ્ધ નારી છે, બીજી બાજુ છે સંયમધર્મી, પણ કોશાની સાથે વિવાદમાં ભિતરવા તત્પર મુનિવર. આ નાટ્યાત્મક રજૂઆતને કારણે કોશાનું ચરિત્ર આપણી હૃદયનામાં મૂર્ત આકાર લે એવું બની જાય છે, તો સ્થલિભદ્રમાં પણ કંઈક સજીવતા હાલે છે. પહેલાં કોશા પોતાની કામાર્તિને પ્રગટ કરે છે : ‘હે નાથ ! સૂર્ય સમાન તમારો દેહ મારા દેહને સત્તાવે છે’ અને પૂર્વરનેહની યાદ આપી સ્થલિભદ્રને ઉપાલંબ આપે છે : ‘બાર વર્ષનો રનેહ તમે શા કારણે છોડી દીધો ? આતું નિહંકરપણું મારી સાથે કેમ આવ્યું ?’ સ્થલિભદ્ર જ્યારે કહે છે કે, લોટે ધણું માતું હૈયું તારાં વચનોથી ભીંજી નહિ (લોટે ધરેલું પણ હૈયું તો છે !), ત્યારે કોશા પોતાની દુઃખિત દશા આગળ કરીને દીનભાવે અનુરાગની યાચના કરે છે. પણ સ્થલિભદ્ર તો નિશ્ચલ રહે છે. એમનું ચિત્ત તો, એ પોતે કહે છે તેમ સંયમશ્રી સાથે ભોગ રમવામાં હાલેલું છે. આ છેલ્લી વાત સાંભળી કોશા પ્રત્યુત્પન્ન મતિથી એક તીક્ષ્ણ વ્યંગ કરે છે : ‘અહીં, લોહો નવી નવી વસ્તુમાં રાત્રે છે એમ કહેવાય છે તે સાચું હશે. જુઓને, તમારા જેવા મુનિવર પણ મને મૂકીને સંયમશ્રીમાં આસક્ત થઈ ગયા !’ મુનિવરના જ રૂપકને કોશાએ મુનિવર પ્રત્યે જ કેવી ચતુરાઈથી ફેંક્યું ! પછી પણ કોશા જે પ્રલોભન આપે છે એમાં પણ એની ચતુરાઈ દેખાઈ આવે છે. એ કહે છે : ‘પહેલાં યૌવનના કળ રૂપ ઉપભોગનો આનંદ ભોગવી લો; પછી મુખેથી સંયમશ્રી સાથેનું સુખ માણજો. એનો અવસર તો યૌવન ગયા પછી પણ રહેશે ને !’ કોશાનું વ્યક્તિત્વ કેવું પ્રાણવાન છે !

કવિ વાણીની સૂક્ષ્મ શક્તિના શાતા છે એમ આપણે આરંભમાં કહ્યું હતું. નિરાકરણ કે અલંકારિક વર્ણનોમાં, નાદવ્યંજનામાં કે ભાવવ્યંજનામાં કવિની વાણી કેવી સરળતાથી અને સમર્થતાથી પ્રવર્તે છે તે હવે પ્રતીત થયું હશે. અંતમાં સ્થલિભદ્રના કામવિજયને યુદ્ધના રૂપકથી કવિ આલેખે છે ત્યાં એમની વાણીનું ઓજસ્વ પણ પ્રગટ થાય છે.

કવિનું માર્મિક પ્રયોગન અહીં રપટ અને પ્રગટ છે જ. છતાં એની સાથે કાવ્ય કેવું નિર્વિઘ્ને પ્રગટ થઈ શકે છે એ આ કૃતિ આપણને બતાવે છે.

\*

જયવંતસરિનું એકમાત્ર લક્ષ્ય કોશાનો હૃદયભાવ છે. જયવંતસરિની કોશા પ્રિયતમને માટે મૂરતી એક સામાન્ય વિરહિણી સ્ત્રી છે. એની વિશિષ્ટ વ્યક્તિતાનો કવિએ લોપ કરી નાખ્યો છે. પણ એ વિરહિણી સ્ત્રીના ઉત્કટ પ્રેમાનુબંધને કવિએ વિશિષ્ટ વ્યક્તિતા અર્પી છે ખરી—એ ઉત્કટ પ્રેમાનુબંધરૂપી હીરદોરમાં ઔત્સુક્ય, ઉન્મત્તતા, આશાભંગ, આત્મનિવેદ, રોષ, વ્યાકુળતા આદિ ભાવોનાં મોતી ગૂંથીને. આ સર્વ ભાવોને વળી લિન-લિન સંદર્ભો, નિમિત્તો, વિભાવો, પ્રતીકો અને ઉક્તિલક્ષ્યોથી વ્યક્ત કરી એમણે પોતાના કવિકર્મનો પણ પરિચય આપ્યો છે. એ પરિચય જ અહીં કરવા જેવો છે.

વસંત આવે છે અને વિરહિણી સ્ત્રીનું ઔત્સુક્ય જગી ઊઠે છે. આ ઉત્સુકતાને કવિ કેવી વાણીભંગીથી વ્યક્ત કરે છે અને એને કેવા કેવા અનુરૂપ પ્રકૃતિસંદર્ભમાં મૂકી આપે છે તે જુઓ :

વનમાં વસંતઋતુ મહાગદતી આવી, કુસુમાવલિ પરિમલથી મહેકી ઊઠી,  
મનોહર મલયપવન વહેતા લાઝો અને પ્રિયને જાણે જીડીને  
મળું એમ થવા લાઝું<sup>૧૪</sup>.

જીડીને પ્રિયને મળવાની આકાંક્ષાને ખાટ પ્રચરતા પરિમલ અને વહેતા મલયપવનનો સંદર્ભ કેવો કાવ્યમય અને પ્રતીકાત્મક બની રહે છે !

ઔત્સુક્યનો ભાવ કવિ બેત્રણવાર દ્વારમાં લે છે પણ એને ધૂંટીને ઘેરો બનાવતા જાય છે. એક વખત એ વિરહિણીને લોકલજ્ઞાનો સ્વાગ કરીને પ્રિયની પાછળ પાછળ ભ્રમવાનું મન થાય છે, તો બીજી વખતે એની કલ્પના ઉન્મત્ત બનીને પેલા પોપટને પુકારી રહે છે :

પોપટ, રસ્તે જતાં ઢૂં તને લાખલાખ કેસડાં આપીશ,  
જે એકવાર તું મને તારી પાંખ પ્રચ્ચારીને  
મારા સજનની પાસે પહોંચાડી દે !<sup>૧૫</sup>

ધૂણતા અને લેલજાના ભાવો ઔત્સુક્યની સાથે કેવા ગૂંથાતા આવે છે !

આ તો નવયૌવના છે. એ જાણે છે કે :

વેલ ઉપર કુંપળ ફરીને આવે છે, ફરીફરીને ચંદ્ર પણ  
ઊગે છે, પણ પ્રેમલતાના કન્દ સમાન યૌવન ફરીને  
આવતું નથી.<sup>૧૬</sup>

યૌવનકાળે એને વિરહ કેટલો વસખો લાગતો હશે ! કવિ પ્રકૃતિની સંમોગાવસ્થાના વિરોધમાં એના આ વિરહને મૂકીને એની વિષમ વેદના પ્રગટ કરે છે :

તરુવર અને વેલીને આલિંગન દેતાં જોઈને ચિત  
ક્ષુભિત થઈ જાય છે. ભરયૌવને પ્રિયતમ વેગળો છે  
અને એને ફાણ પણ વીસરી શકાતો નથી.<sup>૧૭</sup>

બીજી વખતે જામત અવસ્થાના આ વિયોગને કવિ સ્વખાવસ્થાના સંયોગને પડછે મૂકે છે. જામત સસ છે, અને સ્વખ તો છે મિથ્યા. આ મિથ્યાની જાળમાં ફસાતી સ્ત્રીનું વિરહદર્દ ઊલટાનું ઘેરું બની જાય છે. મિથ્યા મિલન રચાવી આપતાં સ્વખોને એ રોષપૂર્વક કહે છે :

૧૪ વસંત ઋતુ બનિ આન્યુ મહાગદી,  
પરિમલઈ કુસુમાવલિ મહામદી,  
મલયા વાય મનોહર વાઈ,  
પ્રિઈનઈ જીડી મલઈં કમ વાઈ, ૩

૧૫ કેસડાં પંચિ પાલવે, સદા દિઈં તુલ લાખ,  
એક વાર પુન મેલિ ન સજન પસારી પાંખ. ૩૬

૧૬ જાલી દે કુંપલડીય વેલડી, વલી વલી ઊગઈં વેલ,  
પલ્લિ ન વલે મયુ યોવન, પ્રેમલતાનું કંદ. ૭

૧૭ તરુ અરવેલિ આલિંગન દેખિય સીલ સલાય,  
ભરયૌવન પ્રિય વેગળ, ખિલ્લ ન લિસાવિઓ ભઈ. ૫

રે પાપી પુતારાં સ્વપ્નો, મારી મરકરી ન કરો.

સૂતાં તમે મને સંયોગ કરાવો છો પણ જાણું છું ત્યારે તો  
વિયોગનો વિયોગ જ ! ૧૮

સ્વપ્નનો વિભાવ આ કવિની કલ્પનાનો કેવો મૌલિક ઉન્મેષ છે !

કોશાએ તો રનેહજીવન માણ્યું છે. એના ચિત્તમાં આજે એનાં સ્મરણો ઊભરાય છે. એ દિવસો કેવી રીતે જતા હતા ? પ્રિયતમની સાથે રસણાં અને મનામણાં, લાડ અને રીસ, અને સદાનો સંયોગ. એ ભાયાંભાયાં રનેહજીવનને સ્થાને આજે નરી શૂન્યતા અંતરને ફોવી રહી છે. સ્ત્રીસહજ ઉપમાનથી આ કરુણ સ્થિતિવિપર્યયને એ નારી વાચ્યા આપે છે :

વિવાહ વીત્યે જેવો માંડવો તેવી કંથ વિના

હું સૂતી થઈ ગઈ છું. ૧૯

ફેરવી પથટાવીને, ભિખભિખ સંદર્ભો અને વિભાવોથી વિરહાવસ્થાને કવિ કેવી ચિત્રમય વિચિત્રમય અભિવ્યક્તિ આપે છે !

કોશાને એક વાત સમજતી નથી :

પાણી વિના સરોવર મુકાઈ જાય ત્યારે

હંસો મિચારા શું કરે ? પણ જેના ધરે મનગમની

ગોરી છે એને વિદેશમાં કેમ ગમતું હશે ? ૨૦

પ્રિયતમની આ ઉદાસીનતા એનાથી સહન થતી નથી; અને તેથી તે ક્રોધની મારી ફૂર લાગે એવું અભિશાપવચન ઉચ્ચારી ભેસે છે કે, ‘જે રનેહ કરીને એનો લાગ કરે એના પર વીજળી પડજો.’ પણ અંતે એને આ પરિણામને માટે પ્રેમ અને પ્રેમ કરનાર હૃદય જ ગુનેગાર લાગે છે : ‘હૃદય, પરદરેલી સાથે પ્રીતિ તેં શું બોઈને માંડી ?’ છતાં પ્રીતિ કંઈ એના હૃદયમાંથી ખસતી નથી. આ અવતાર તો એજે ગયો એવી હતાશા એને ઘેરી વળે છે, અને સદા સંયોગસુખ આપે એવા અવતારનું એવું ચિત્ત કલ્પના કરી રહે છે.

હું પમિણી કેમ ન સરગઈ કે પ્રિયતમની પાસે પાસે  
જામતી તો રહેત; હું ચંદન કેમ ન સરગઈ કે પ્રિયતમના  
શરીરને સુવાસિત તો કરત; હું ફૂલ કેમ ન સરગઈ કે  
એને આલિંગન તો કરી રહેત; હું પાન કેમ ન સરગઈ  
કે એના મુખમાં સુરંગે શોભી તો રહેત. ૨૧

૧૮ પાપી રે પુતારાં મુહુર્ણમાં મુઝ રમું હામું ડોદિ,  
કરઈ વિજોહ જમાવીનઈ સૂતાં મૂંકઈ બેદિ. ૧૬.

૧૯ ગીવાહ વીતઓ માંડવે તિમ હું સૂંચી કત ૨૦.

૨૦ સૂકઈ સરોવર જલ વિના, હંસા કિરયું રે કરેસિ,  
જસ ધર મમતીય મોરકી, તસ કિમ મમઈ રે વિદેસ ૮.

૨૧ હું સિદ્ધ ન સરજ પંખિણિ, જિમ જામતી પ્રીદિ પાસિ,  
હું સિદ્ધ ન સરજ ચંદન, કરતી પ્રિયતમ વાસ. ૩૧  
હું સિં ન સરજ ફૂલઈ, લેતી આલિંગન ભાણિ,  
પ્રીદિ સુરંગ જ શોભતી, હું સિદ્ધ ન સરજ પાન. ૩૨.



વિરહિણીના હૃદયના અટપટા આંતરપ્રવાહોને કવિ કેવી ઝીણવટથી ઝીલી શક્યા છે !

અવસ્થા માત્ર વિરહની, છતાં ભાવસૃષ્ટિ કેવી સમૃદ્ધ અને વૈવિધ્યસભર છે ! આ ભાવસૃષ્ટિના બોધક અનુભાવો પણ કવિએ ઝીણી નજરથી જોયા છે અને આપણી સમક્ષ મૂક્યા છે. એમાં વિરહની મૂક વેદનાથી ખાંડીને એની કાળજાળ પીડા સુધીની સ્થિતિને વ્યક્ત કરે એવા અનુભાવો છે. એ ગોરી કાણુમાં આંગણે તો કાણુમાં ઓરડે ભીરી રહે છે; ક્યારેક રજા કરે છે; એની આંખ ઉજળરે રાતી છે; ચંદન, ચંદ્ર કે વીંછણો એના તાપને છુટાવી શકતા નથી; શય્યા તો જાણે અગ્નિ, કાંઠા, કૌચાં કે હોઠાની બનેલી હોય, ચીર જાણે શરીરને ચીરી રજાં હોય, સાંકળાં જાણે જંજીર સમાન હોય એવું લાગે છે; રાત્રે યૌવનમંજરી મહેકી ઊઠે છે, પણ એ તો નિસાસાઓથી પોતાની કાયાને બાળી રહી છે (યૌવનમંજરીનું મહેકવું અને નિસાસાથી કાયાને બાળવી—કેવી કૂર વિધિવક્તા !); શરીર પાંકુર અને પિંજર જેવું બની ગયું છે; જૂખ, તરસ, નિદ્રા, દેહની સાનભાન બધું પ્રિયનમને અર્પી દીધું છે !

પ્રિયતમ મળવાનો ન જ હોય તો આ બધા સહનતપનનો શો અર્થ ? પણ ના, કોશા કહે છે :

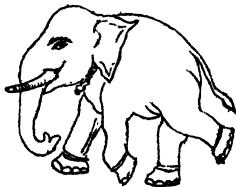
દિલ ઉપર દુઃખ વહોરી લઈને, વહાલા, હું તને મળીશ. ૨૨

આ નિશ્ચય અને એની પાછળ રહેલી આંતરપ્રતીતિ અંતે ફળે છે અને બહે યુનિવેર્સે પણ, સ્થૂલિકભદ્ર કોશાને આવાસે આવે છે. એને જોઈને કોશાના હૃદયકમલનો વિકાસ થાય છે અને વનરાજિ જેમ મધુમાસને, તેમ કોશા પોતાના કંથને પામીને અધિક ઉલ્લાસવેત બને છે.

સાચું શુદ્ધ કવિત્વ અન્ય પ્રયોગનોને પોતાની પાસેથી કેવાં દાસેલી મૂકે છે એનું આ કાવ્ય એક સુંદર ઉદાહરણ છે.

\*

જ્યવંતસુરિ જેવા સાચા કવિને શોધીને બહાર લાવવાનો સમય હવે પાકી ગયો છે. એમના સ્થૂલિકભદ્ર-કોશા પ્રેમવિલાસ ફાગ અને જિનપદ્મસુરિના સ્થૂલિકભદ્ર ફાગ જેવાં આપણી કલ્પનાજાલમાં સ્વાદ મૂકી જાય એવાં પાંચપચીસ કાવ્યો મળે તો યે વિપુલ જૈનસાહિત્ય ફેરોડ્યાનો શ્રમ સાર્થક થઈ જાય.



## યશોવિજયની કવિતા

હસિત હૃદય

**જન્મ** ઉત્તર ગુજરાતના કન્હોડુ ગામમાં (ઈ. સ. ૧૬૨૩), અને અનશન દ્વારા પ્રાણસાગ મધ્ય ગુજરાતમાં ડભોઈ ગામે (ઈ. સ. ૧૬૮૭). મહોપાધ્યાય ન્યાયાચાર્ય કવિશ્રી યશોવિજયજીના એ સમય વિશે મતભેદ તો છે. ઉક્ત સમય એમના જ સમકાલીન કાન્તિવિજયજીએ રચેલા ‘સુજસવેલી રાસ’ને આધારે સ્વીકારાય છે. પરંતુ કવિના ગુરુ શ્રી નયવિજયજીએ આલેખેલા એક ચિત્રપટની પુષ્ટિકાના આધારે કવિસમય ઈ. સ. ૧૫૮૬થી ૧૬૮૭નો અંદાજાય છે. કવિની છેલ્લી રચના ‘જંબૂસ્વામી રાસ’ની પ્રત કવિહાથે જ લખેલી મળે છે. એમાં રચનાસાલ ઈ. સ. ૧૬૮૩ની અપાઈ છે. કવિએ પોતે લખેલી સ્વરચનાઓની પોથીઓ સારી સંખ્યામાં મળે છે, તેમ એમના ગુરુએ ઉતારેલી કવિની કૃતિઓની પ્રતો ય પ્રાપ્ય છે; છતાં કવિની જન્મસાલ સ્પષ્ટ થઈ ન કહેવાય. હાલ તો એ સાલ કવિચરિત્રની વિગત આપતા ‘સુજસવેલી રાસ’ને આધારે સ્વીકારવી ઉચિત છે.

સરકૃત, પ્રાકૃત, હિંદી, મારવાડી અને ગુજરાતીમાં ‘શ્રી નયવિજય વિશુધ પયસેવક’ કવિ ‘જસોવિજય’ની કૃતિઓ સવાસોથી ય વધુ છે. એમાં એમની વિદ્વાન, વિચારક, ધર્મેષ્ઠ તથા કવિ લેખની શક્તિ પ્રગટ થાય છે. શાસ્ત્ર અને તત્ત્વસૂત્ર પરત્વે યશોવિજયજીની કલમની સિદ્ધિ એવી મુગ્ધકર નીવડી છે કે એમને ‘બીજન હેમચંદ’, ‘લધુ હરિભદ્ર’ કે જૈન સંપ્રદાયમાં ‘શંકરાચાર્ય’ જેવું સ્થાન ધરાવનાર તરીકે બિરદાવાયા છે. એમની સમન્વયશક્તિ, જૈન-જૈનેતર મૌલિક ગ્રંથોનું એમનું દોહન, પ્રત્યેક વિષયના મૂળ લગી જઈને એ વિષે પોતાનો મત સમભાવપૂર્વક અને સ્પષ્ટ રીતે સ્પષ્ટ કરવાની એમની રીત, સદુ જિજ્ઞાસુઓને પોતાના કઠિન અને સરસ વિચારો પહોંચતા કરવામાં એમની સફલતા, સંપ્રદાયના છતાં એનાં બંધનોની તમા તણ નિર્ભયપણે અભિપ્રાય આપવાની એમની શક્તિને યાદ કરી પં. સુખલાલજી કહે છે કે, જૈન યા જૈનેતર સમાજમાં યશોવિજયજી જેવો વિશિષ્ટ વિદ્વાન હજી સુધી એમના અ્યાનમાં આવેલ નથી. તેઓ એ પણ જાણે છે કે આ કથનમાં કોઈ અતિશયતા નથી. ‘જૈન દર્શનને નવ્ય-ન્યાયની શૈલીમાં મૂકીને અપૂર્વ કાર્ય’ કરનાર યશોવિજયજીને શ્રી દલસુખભાઈ માધવલક્ષ્મિયાએ ‘જૈન દર્શન વિશે અંતિમ પ્રમાણરૂપ’ વર્ણવ્યું છે. એમની ગુજરાતી ભાષામાં લખ્ય થતી કૃતિઓ વિચારતાં

કહી શકાય કે મધ્યકાલીન ગુજરાતી સાહિત્યમાં બોધ, કલ્પના, ભાવ અને ચિંતનથી શોભતી એમની રચનાઓ આવશ્યક આકર્ષક અને આદરપાત્ર છે. રતવન સન્ન્યાસનાં દૃષ્ટાંત એ પદો કે સંવાદ-રાસ રૂપની દૌર્લભ રચનાઓમાં આ ‘તાર્કિક શિરોમણી’-‘ન્યાયાચાર્ય’ની કવિત્વશક્તિ સતત ઝળક્યા કરતી જણાશે. એવી કેટલીય પંક્તિઓ મળે, જેમાં જગ્યાઈ આવે કે આ કલમ કવિની, કે પછી કહેવું જ રહે, કે આ મિનજ જ કવિનો.

ઈ. સં. ૧૬૫૨માં રચાયેલી એમનો ‘દ્રવ્યગુણપર્યાય રાસ’ અધ્યાત્મતત્ત્વની જૈનવિચારણાને નિરૂપે છે. સંસ્કૃતમાં એનો અનુવાદ થયો છે. ‘જંપૂરવામી રાસ’નું વ્યવસ્થિત સંપાદન તો પ્રા. રમણલાલ ચીં. શાહે હવે સુપ્રાપ્ય કરી આપ્યું છે. અન્ય કવિનો ‘શ્રીપાલ રાસ’ પણ એમણે—કવિ યશો-વિજયજીએ—પૂરો રચી આપ્યો છે. ‘ગૂર્જર સાહિત્ય સંગ્રહ’ના બે અંકોમાં (સં. ભદ્રકરવિજય) યશોવિજયજીનાં રતવનો-સન્ન્યાસો-સંવાદાદિ કૃતિઓ પણ સુલભ છે. આ લેખમાં એમાંનાં રતવનો, સન્ન્યાસો, સંવાદની રચનાઓ વિશે વિચારણાનો આશય છે.

‘સમુદ્ર-વહાણ સંવાદ’ આ ગુચળી મનોરમ અને બોધક કૃતિ છે. ઈ. સં. ૧૬૧૧માં ધોધા મુકામે રચાયેલી આ સંવાદરચનામાં ‘વાચક જશવિજય’ની ઉપદેશક શક્તિ કવિતાની કલા સાથે આકર્ષક મેળ રચે છે. ‘માત કરો કોઈ ગુમાન’ની શીખ આપવા ગર્વિષ્ઠ સમુદ્ર અને એના અર્પને માળતા વહાણ વચ્ચે કવિએ આકર્ષક સંવાદ રચ્યો છે. ‘ઉપદેશ રચ્યો ભલો’ કહીએ તેવી ચિત્રણ, એવું વિવાદચ્છાતુર્થ, એવી અનુપ્રાસાદિની યોજના અને એવી પરોક્ષ જીવનવિચારણા યશોવિજયજી આ કૃતિમાં પ્રગટ કરે છે. ક્યાંક સુરુચિ ન જળવાય એવી વિવાદોદ્ધિત ખરી, પણ સમગ્રપણે રચના સફળ જ કહેવાય. સમુદ્રને મુખે કવિએ સ્વગૌરવની દલીલો કુશળતાથી મૂકી છે, પણ વહાણ એનો તોડ કરી સ્વત્વની પ્રતિષ્ઠા વધુ અસરકારક રીતે કરે છે. સમુદ્ર રાવણની સમૃદ્ધિ અને લક્ષ્મીનારાયણની શર્યા સાથેનો નિમજનો સંબંધ દાખવી ‘તાહરું તો કુલ કાઢનું’ પણ સંભળાવે છે; પોતાની મોટાઈ વર્ણવીને પોતા પાસે રત્નો છે, ગંગાદિને કારણે પોતે ‘તીરથસાર’ છે, ધનધટા પોતાનું જલ લઈ વરસે છે તેથી જ સહનું દિત છે અને વહાણનો જન્મ પણ એ કારણે જ સંભવિત થાય છે, ચન્દ્ર જેવો પોતાને પુત્ર છે, અને પોતે સંતુષ્ટ છે પરંતુ ‘ભમ્યા કરતું વહાણ લોભી છે’ એવુંય કહી દે છે. સામે દરેક સમુદ્રઉદ્ધારનો તે તે કાણે જ વહાણ પણ રોકડો જવાબ આપે છે. એ કહે છે : ‘હણ્યા’ તો ય અમે જ ખડગનને તારીએ છીએ—પાર ઉતારીએ છીએ. મોટો તો ઊકરડોય છે, પણ કામનો તો નાનો તો ય હીરો જ. રત્નો તો છે પણ આપનાં ‘મેસે છે મુખકામાં’. વળી તથ્ય ઉપર ને રત્નો હોય તળિયે એવું તો છે સમુદ્રનું અગ્નાન !, તરસ્યાં ય દૂર ભાગે એવું છે એવું જળ, ગંગાદિ ય એમા મળનાં નામનાકુર્થ પોઈ દે છે; અને કુલની વાતે તો ‘જે નિજગુણે જમ ઉત્તરવલ કરિયો, તો કુલમહનું રત્ન કાજ રે ?’. હજાર નદીઓએ ય સમુદ્રની ભૂખ ક્યાં ભાંગી ? ચન્દ્ર પુત્ર તો યે દૂર જ રહ્યો—તે ય કુલકલંક સાથે. વહાણની આવી રપષ્ટ વાતોએ પછી તો—

“એહવે વયણે રે, હવે કોપઈ ચઝો, સાયર પામ્યો રે હોભ,  
પવન ઝકોલે રે જલ ભર ઊછલી, લાગે અંબર મોલ.

ભમરી હેતા રે પવન ફિરી ફિરી રે, વાસે અંબ તરંગ,  
અંબર વેદી રે બેદી આવતા, ભાજે તે ગિરિશુંગ.

\* \* \*

“નામર ત્રોટી રે ફરિ નાંખીએ, ફલતણા જિમ ખીટ;  
મગનિ ઉલાલી રે હરિઈ પાંજરી, મોડિ મંડપ મીટ.”

‘શ્રી નવખંડઃ ગિજ્ઞુંડ’ની કૃપાકરુણાથી નાવ પાહું સાજુંનરનું થઈ સાગરપટ પર આવે છે. ત્યારે—  
 “એકા સોહૈ પાંજરી હો, પ્રેમા થંભ અગ્રભાગ,  
 માનું કે પોપટ ખેલતા હો, અંબર તરંબર લાગે.”

\* \* \*

“એક વેલિ સાયર તણી હો, દૂલ જનરંમ રેલી,  
 ત્રીજી પવનની પ્રેરણા હો, વાહણ ચલે નિજ ગેલિ.”

કવિ સમુદ્રના પ્રકોપનું અને વહાણના નવા પ્રસ્થાને પ્રસન્ન-સમૃદ્ધ થતી વસતિનું ઉમળકા-ઉત્સાહથી જીવંત ચિત્રણ કરે છે; પરંતુ પ્રભુપ્રીત્યર્થે સમૃદ્ધિ—પુરુષાર્થે જ મોટાઈ પામ્યાની વાત પણ એમણે અંતે યાદ આપી છે જ. વર્ણન, વિવાદ, વાર્તાલાપ કે પ્રેરક આશયની રજૂઆતમાં ‘સમુદ્ર-વહાણ સંવાદ’ કવિએ ગુજરાતી કવિતામાં ઉમેરેલી એ કવિશિષ્ટ કૃતિ છે. કવિમાં જે તર્કશક્તિ અને હળવા વ્યંગની રગ છે તે અહીં સારી પ્રતિબિંબિત થાય છે. પણ મુખ્ય વાત તો એ છે કે, કવિએ આમ કર્યું છે તે કવિની રીતે. મધ્ય-કાલીન ગુજરાતી સંવાદકાવ્યોમાં આવા કલાગુણે જ આ કૃતિ ઉચ્ચ દરજ્જે આવે છે. ‘ધોધા’ સાથે યાદ કરાય છે ‘હીરો’; પરંતુ આ કૃતિની પ્રાપ્તિથી આપણે આપણી એ ‘ઢેવ’ ઊડીએ, તો તે કરવા જેવું ખરું.

બીજે ય કવિએ આવાં દૃઢ વચ્ચે વિવાદ-સંઘર્ષે બતાવી સાચો રાહ દાખવ્યો છે. પણ એમાં વિચારક ઉપદેશકનું એમનું રૂપ વધુ જણાશે. ત્યાં એમની જે સમન્વયદષ્ટિ છે અને જે અર્થાન્તરન્યાસી કથન-રીતિ છે તે લક્ષપાત્ર થાય છે. આ પ્રકારની કૃતિઓમાં, ચાર દળમાં ગૂંથાયેલી ‘શ્રી શાન્તિ ગિન સ્તવન’ રચનામાં નિશ્ચય અને વ્યવહાર વચ્ચે, તો ‘શ્રી સીમંધર સ્વામી સ્તવન’માં ય એ જ બે વચ્ચે, અને ‘શ્રી સીમંધર સ્વામીની વિનયિતરૂપ સ્તવન’માં નયનહસ્ય વચ્ચે, ઉપરાંત ‘સીમંધર ગિન સ્તવન’માં સિદ્ધાન્ત અને રહસ્ય વચ્ચે કવિએ વડાઈ વિવાદની યોજના કરી છે. માત્ર ભાવને જ સેવનાર ગળિયા બળદ જેવા છે, ભોજન દોઢે કંઈ જૂખ ન ભાગે; તેથી—

“જિમ જિમ ભાવ ક્રિયામાં ભલશે,

સાકર જિમ પય માર્હિ;

તિમ તિમ સ્વાદ હોશે અધિકરો.”

જેવો બોધ ધ્યાન દોરે છે. કષ્ટ થવાથી મુનિ થવાય, તો બળદ મુનિપદ પામે જ એવો વ્યંગ કરીને કવિ, એકાન્તતાસી અહિંસક બાળતપરવી ‘ન લહે ભર્મ બગાધ’ કહીને જ્ઞાન-તપનો જીવન સાથે સંબંધ સૂચવે છે. વચ્ચે પ્રાંક આવાં મળનાં અર્થાન્તરન્યાસી સુભાષિતો ય કવિ ટાંકી લે છે :

“આંધા આગલ દરપણુ દાખવો, બહિરા આગલ ગીત;

મૂરખ આગલ પરમારથ કથા, ત્રિષ્ણું એક જ રીત.”

‘શ્રી શાંતિનાથ સ્તવન’માં છે, તેમ કવિ આવાં વિરોધાભાસી વલણોનો વિવેકયુક્ત મેળ જ ઠેક મણે છે. એ આત્મતત્ત્વવિચાર પર ભાર દઈને કવિએ જ્ઞાન વિનાની તો દયાને ય ખોટી કહી છે. એ મિષ્ટે કવિકલમ આપું અવલોકન પણ ટપકાવી લેવું ચૂકતી નથી :

“વિષયરસમાં ગૂઢી માચિયા, નાચિયા કુચુર મદપૂર રે;

ધૂમધામે ધમાધમ ચલી, જ્ઞાનમારગ રહ્યા દૂર રે.”

કવિ યશોવિજયજીની સ્તવનકૃતિઓમાં ચોવીસ તીર્થંકરોની સ્તુતિનાં પદો નોંધપાત્ર છે. એમાંની એ ચોવીસીમાં ગર્જિ-જ્ઞાવતી છટા અને તીવ્રતા આકર્ષક અભિવ્યક્તિ પામી છે. બીજી એક ચોવીસીમાં કથન અને ચરિત્રવીચન સંગ્રહ વિશેષ છે. કવિના વ્યક્તિસભર સ્તવનમાં, માત્ર અહિંમાસ્તુતિ નથી ત્યાં,

ઉદલાસ, મહા, લાડ, મસ્તી, દીપ્ત, મર્મ, નમતા, ધન્યતાદિ બાવીની દષ્ટાન્તસુભગ અને સુખડ કલ્પનાશીલ રજૂઆત સંભારવી ગમે એવી ચર્ધ છે. વિરિધ દેશીઓ—દુહા—સૂક્ષ્મ્યમાં વહેતી આવી રતવનવાણી કવિએ જોઈ—સંવેદના—કલ્પનાશીલથી જીવતી બનાવી છે. ‘મુઠ માઆ પાસા ઢાઢયાજી’નો હર્ષ ગાતા યશોવિનયજી—

“અંજલિમાં જિમ ગંગ ન માયે,  
મુજ મન તિમ પ્રજુહેજ”

માર્ધ પ્રજુસ્નેહનું અવર્ણનીય ઝડપુ માથે ચડાવે છે. એનો રંગ લાગે ત્યાં બીજું શું ગમે ?—

“માલતી ફૂલે મોહિયો,  
કિમ બેસે હો બાવળ તરુ ભૂંગ ?”

અકતની આવી દશા બાણુતા પ્રજુ કૃપા ન કરે, એ તો કેમ ચાલે ? કવિ કહે છે : ‘જાણી છો તો શીદ તાણુ છો ?’ પ્રજુને લાડથી માર્મિક યાદ પણ અપાર્ધ છે, કે—

“જળ દિયે ચાતક ખીજવી, તે...  
મેઘ હુઓ તેણે રયામ.”

કવિ કહે છે કે, બાંધ પ્રજાની લાજ તને જ છે. હળવેકથી કવિ કહી પણ દે છે, કે—

“માગ્યું દેતાં તે કિશું વિમાસો જ,  
મુજ મનમાં એહ તમાસો છ;  
સાહિબ, સાંભળો !”

આતું નિર્બાજ નેકલ્પ—લાડ આ રતવનોનું છટાણું પાસું છે. તત્ત્વચિત્રારની સન્માન્ય કૃતિઓની હારમાળા આપી ગયેલ આ કવિ આવા ઉદ્ગારોમાં કેવી રસિક અદા દાખવી શક્યા છે ? કવિની ધન્યતાની વાણી ય ભરી ભરી છે :

“અમે પણ તુમ શું કામણ કરશું.”

પ્રજુને કંચનકોરી કહેતા કવિ એના સાક્ષાત્કારને જ ‘મણ્ડાળ જનમનો લાહો’ માને છે. ‘હિયડે જૂદડી, મુખ અતિ મીઠડી’ માયાથી મુકન કરાવવા તેથી જ કવિ પ્રજુને વીનવે છે. કવિ પ્રજુમિલનના ધન્યત્વને વર્ણવતાં કહે છે : ‘(તમે મળ્યા) તે કળિયુગ અમે ગિરિઓ લેખવું.’ કવિને કલિયુગ પણ ગરવો લાગે છે, કારણ પ્રજુ તેમાં મળ્યા. આવી એક કાવ્યવર્ધી અંકિત ચોવીશીમાં નેમિ-રાજુલની કથની ગૂંથતાં રાજુલને મોંઝે—

“ઉતારી હું ચિતથી રે હાં, મુગીત ધુતારી હેત—મેરે વાલમા,  
સિદ્ધ અનંતે ભોગવી રે હાં, તેહરયું કવણ સંકેત—મેરે વાલમા.”

એવા માર્મિક ઉદ્ગારો પણ કહાવે છે. આ ત્રણ ચોવીસીઓમાં જે એક ચોવીસી ચરિત્રપ્રધાન છે તેમાં કથન, વીજત, દીપ અને અત્યુક્તિની માત્રા ઠીક ઠીક વધુ પ્રમાણમાં છે.

‘વિદરમાન જિનવીશી’નાં ૨૦ પદોમાં રતવન કરતાં કરતાં કહી, “મોટા-નાહના અંતરો રે, ગિરિઆં નવિ દાખંત” એવી માર્મિક ટકોર પણ જિનેશ્વર સીમધરને કરે છે. “વનમાં મોર હોય, પછી જુજંગનો ભય શૈનો ?” એવું દહર્ષાંત કવિ, એ વિચાસને દહ કરવા રજૂ કરે છે કે, જ્યાં પ્રજુ છે, ત્યાં હર્મનું બળ શૈનું નભે ? પોતાના ‘સાહિબ મુજાણ’ પ્રજુને કવિ આ વિચાસે જ કહે છે, કે મુખ દેખી દીધું કરે તે પ્રમાણ નથી, સહુનો મુજરો માને એ જ મુજાણ સાહિબ કહેવાય. કવિની આવી દહ્મભરી ચીમકી આકર્ષક બની રહી છે.

વાચક મશોવિજયજીના ‘જસ-વિલાસ’ પદસંગ્રહમાં ‘વિશિષ્ટ જિનસ્તવનો’, સામાન્ય જિન-સ્તવનનો’, ‘નેમ-રાજુલનાં ગીતો’, ‘આધ્યાત્મિક પદો’, ‘હરિયાલી’ વગેરે સંગ્રહીત થયાં છે. જાતે તારક કહેવાય, પણ તરે તો માત્ર પોતે જ; કહેવાય દીનદયાળ, કિન્તુ શિવમાં ભણે એકલપંડ પોતે જ; એવો પ્રભુને ઉપાસંભ વિશિષ્ટ સ્તવનોમાં આપી કવિ પ્રમત્તાતીની બિલ, એકામતાનો ઓરસીઓ, મહાનું ચંદનાદિની રૂપકોજના પણ કરે છે. આવાં ૩૯ પદો ઉપરાંત ૯ ‘સામાન્ય સ્તવનો’માં પણ કર્મરૂપી ભુજંગથી છૂટવા વિરતિમયૂરીની પ્રાર્થના છે, દૂરના સુરતરુ કરતાં છાંય આપતો લીમડો વધુ કામનો એવી વાસ્તવિક દષ્ટિ છે, અને ‘જેહ માંહિ તુજ દર્શન મિ પામિઉં, તે સુંદર કલિકાલ’ એવી અદ્ધા દુહરાવાઈ છે. પાત્રીસ ‘આધ્યાત્મિક પદો’માં જ્ઞાન-વેરાગ્ય-ભક્તિનો મર્મ કથાયો છે. એમાંના પંચમહાવ્રત જહાજના પદમાં શીલ સુકાન, ક્ષમા લંગર, સંતોષનો ‘સહ્ય’ જેવી રૂપકરચના છે. સાચો જૈન, સજ્જન, સાચો ધર્મ વગેરેનાં બોધક પદો ય છે. જાતે જ ભૂલ કરવી ને દેવો દોષ કર્મને! મનની રિચરતા ન હોય ત્યાં યોગ શેનો? ખાલી ભરમ-મુંઝ-જટાથી શું મળે?—આવી સ્વતંત્ર તત્ત્વદષ્ટિ પણ તેમાં છે. આ આધ્યાત્મિક પદોનું વિશિષ્ટ અંગ છે ‘હરિયાલી’ નામક પદરચના.

આ ‘હરિયાલી’માં આરંભથી જ ગૂઢ અવળવાણીની રંગત બિછળે છે—

“કહિયો પંડિત ! કોણુ એ નારી ? વીસ વરસની અવધ વિચારી.  
દોષ પિતાએ એહ નિપાઈ, સંધ ચતુર્વિધ મનમે આપી.  
ક્રીડીએ એક હાથી જાણે, હાથી સાહમો સસલો ધાયો.  
વિણુ દાવે અજવાળું થાયે, ક્રીડીના દર માંહિ કુંજર જાયે.”

માત્ર અઢીવીસ પંક્તિઓની આ પદકૃતિમાં અવળવાણીમયાં પ્રતીકોની ઓથે સંતાયેલ અર્થબોધ-વિચાર, ભાવાર્થે રૂપરૂપ પણ કરાવ્યો છે. ચેતના સ્ત્રી, જ્ઞાનઉપયોગ અને દર્શનઉપયોગ બે પિતા, હાથી તે આદ્ધા, સસલો તે કર્મચેતન, મોહઅસ્ત ન થાય ત્યાં વિના દાવે અજવાળું, ક્રીડી તે નિગોદ, જેવી રૂપરૂપતા અપાઈ છે. રચનાદષ્ટિથી ય આ ‘હરિયાલી’ સુધઃ રૂપની છે.

આવી વિશિષ્ટ તો નહિ, પણ ‘જસવિલાસ પદસંગ્રહ’ની એક ભર્મિરંગી સારી કૃતિ તે ગંભિ-રાજુલનાં સાત ગીતોની કલગી. નેમ પ્રભુને વિવાહ માટે મનાવતી હેરી રમતી નારીઓ સમજાવે છે : ‘પરના જિન પુરુષ ઉલંહ.’ રાજુલની પ્રેમપીઠ તો લાગણીના ઘેરા રંગ વ્યકત કરાઈ છે :

“નિરનેહીરયું નેહ જે ક્રીધો રે,  
બિંધ વેચી બિજગર લીધો રે.”

અથવા—

“કોકિલ બોલઈ દાહું મીઠું રે, મુઝ મનિ તો તે લાગઈ અંગીઠું રે;  
વિરહ જગાવી વિરહિણી બાલી રે, તે પાપઈ તે થઈ છઈ કાલી રે.”

કવિનાં પદોનો બીજો સમૂહ તે સજ્જનોનો, અર્થાત્ સ્વાધ્યાયોનો. એમાં આનંદધનસ્તુતિની અટ-પદી કે ‘સાધુવંદના’ સમી કૃતિ ય મુકાઈ છે. આ વિભાગમાં ‘પાંચ ગણધરના પાંચ ભાસ’માં ‘શોકું પણ ચંદન ભઠું, રત્ન કીજઈ બીજ કાઢનો ભાર કે ?’ જેવું અનુભવકથન છે. જૈન દષ્ટિએ અદ્ધર પાપો વર્ણવતી સજ્જ બોધક કૃતિ છે ૧૯ હાલની ‘શ્રી પ્રતિક્રમણ હેતુ ગર્ભિત’, સજ્જનોમાં કવિ કહે છે :

“વચન કાયા તે તો બાંધીએ, મન નવિ બાંધ્યો જાય, હે મિત્ર !  
મન બાંધ્યા વિણુ પ્રભુ ના મિલે, હિરિયા નિહલ જાય, હે મિત્ર !”

સૂરતમાં રચાયેલી આ સંસ્કૃતિમાં રૂપકગર્ભ દૂકાં દષ્ટાન્તકથાનકો ય છે. ‘બીજો પણ દષ્ટાન્ત છે રે’ જેવી ગદ્યાળવી ભાષાવટ, કંઈક વધુ પ્રમાણમાં પથરાયેલ કથનાત્મકતા અને વ્યાખ્યા-વિવરણ અહીં ખૂંચે છે. ૪૧ કડીની ‘અભા-પ્રજ્ઞાની સંસ્કૃતિ’માં બોધ છે—

“થોડો પણ ગિરહાં ગુણ દેખીને, તિહાં અતિહિં ગહમહીઈ રે.”

૧૯ કડીની નાની ‘અમૃતવેલી સંસ્કૃતિ’માં ય એ જ વાત છે—

“થોડો પણ ગુણ પરતણો, સાંભલી હર્ષ મન આણુ રે.”

‘સુગુર સંસ્કૃતિ’ની ચાર દાલમાં સુગુરનાં લક્ષણો અને ‘કુગુર સંસ્કૃતિ’ની છ દાલમાં એ જ રીતે કુગુરને વર્ણવેલ છે. ‘સમકીત સુખલડી’ની સંસ્કૃતિ વાનગીમાં ‘દુઃખ ભૂખારી’ ભાંગવાની છે. ‘નુંગમશી સંસ્કૃતિ’માં સાધુને નુંગદું વહોરાવતાં ‘વિપરીત આહાર વહોરાવીઓ’ ને ‘વધારો અનંત સંસાર’ એવી રજૂઆત છે. પ્રસંગાત્મક છે આ સંસ્કૃતિ. જ્ઞાન દ્વારા જ મુક્તિપ્રાપ્તિનો સાર કવિ અંતે કહે છે.

સ્તવનો-સજ્જાઓ-સંવાદ-પદોના આ બહોળા પ્રવાહમાં કવિ દષ્ટાન્તો-ઉપમાનો-પંક્તિઓ-ભાવ-વિચારાદિની પુનરુદ્ધિથી સર્વથા દૂર રહી શક્યા નથી, તેમ કવચિત્ આજે અનુચિત્તર લાગે એવી દષ્ટાન્ત-પ્રતીકની રજૂઆત કે મધ્યકાલીન સંખ્યાતિશયનો મોહ પણ કવિ ટાળી શકતા નથી. કથનાત્મક પ્રસ્તાર કે વીચિત-વિશેષણની યાદી જેવુંય ઠીક ઠીક જડે છે. પરંતુ આ વિશાળ અને વૈવિધ્યભર્યા ગુચ્છમાં કવિની દષ્ટિની નિજ અમક તેમ એમની અભિવ્યક્તિની કુશલ હથોડી એવી ક્ષતિઓને દિસામે ધણી વધારે છે. પ્રભુ પ્રત્યેના ગાઢ અનુરાગે પ્રેરાતી એમની ભાવાદ્રે તેમ જ મર્માંળી ઉદ્ધિતઓ, એમાં વરતાતી ખુમારી ઉપરાંત સ્વાભાવિક નમ્રતા, આસપાસની પામરતા-શુદ્રતાની નિર્ભીક ચટકીલી ચિત્રણ, અને દશ-તાદિમાં ઉપસી આવતી એમની સંગીન સજ અને ગ્રાહકદષ્ટિ વાચક યશોવિજયજીની વિશિષ્ટ મુદ્રા દર્શાવે તેમ છે. લયમેળ પદબધની વિવિધતા અને વાણીની ચિત્રાત્મકતા અને ભાવાર્થસચકતા પણ લક્ષ દોરનારી નીવડે છે. ઇસના સત્તરમા સૈકાની આપણી કવિતા આ ઉત્સાહભર્યા કવિની કલમે સમૃદ્ધ થઈ જરૂર કહેવાય. એનું સ્વરૂપવૈવિધ્ય, એની રમનિયાળ અને ગહનગંભીર અભિવ્યક્તિ, એમાંનું અનુભવ અને જ્ઞાનથી ઓપતુ વસ્તુ, અને સૌથી વધુ તો એમાંની સમતોલ અને સાત્ત્વિક દષ્ટિ એવાં છે, કે આપણી મધ્યકાલીન કવિતામાં યશોવિજયજીની ગુજરાતી કાવ્યરચનાઓ હમેશાં આદરથી સંભારી શકાય.



શ્રી રત્નસિંહસૂરિ-શિષ્ય શ્રીવિનયચન્દ્રકૃત

આ હું દ સંધિ

(વિક્રમના ચૌદમા સૈકાનું એક અપભ્રંશ કાવ્ય)

સંપાદક : પૂં પંં શ્રી રમણીકવિજયભૂ મહારાજ

[શ્રી રત્નસિંહસૂરિ-શિષ્ય શ્રીવિનયચન્દ્રકૃત એક અપ્રગટ અપભ્રંશ કાવ્ય ‘આહુંદસંધિ’નું સંપાદન અહીં ૨૧૬ કર્તૃ છે. ઉત્તરકાલીન અપભ્રંશ—જૂની ગુજરાતીમાં રચાયેલી શ્રીવિનયચન્દ્રની આ બે કૃતિઓ ‘નેમિનાથ ચતુષ્પદિકા’ અને ‘ઉવએસમાલાકડાણપય’ ૨૧૦ શ્રી ચીમનજાલ દલાલ સપાદિત ‘પ્રાચીન ગુર્જર કાવ્યસંગ્રહ’માં (ગાયકવાડઝ ઓરિયેન્ટલ સિરીઝ નં. ૧૩, વડોદરા, સને ૧૯૨૦) પ્રસિદ્ધ થયેલી હોઈ, એ વિષયના અભ્યાસીઓને સુજ્ઞાત છે. શ્રીવિનયચન્દ્રએ ‘મુનિસુવતરવામિચરિત’ રચ્યું છે. એમની બીજી બે કૃતિઓ ‘કલ્પનિરુક્ત’ (સં. ૧૩૩૫) અને ‘દિપાલિકાકલ્પ’ (સં. ૧૩૪૫)માં રચના-વર્ણ આપેલું હોઈ તેઓ વિક્રમના ચૌદમા શતકના પૂર્વાર્ધમાં વિદ્યમાન હતા એ નિશ્ચિત છે.

‘કાવ્યશિક્ષા’, ‘મહિલરવામિચરિત’ આદિના કર્તા શ્રીવિનયચન્દ્ર ચંદ્રમચ્છના રવિપ્રભમુનિના શિષ્ય હોઈ, ‘આહુંદસંધિ’કાર આપણા વિનયચંદ્રથી ભિન્ન છે. ‘કાવ્યશિક્ષા’કાર વિનયચન્દ્ર ‘આહુંદસંધિ’કાર વિનયચન્દ્રના સમકાલિન હતા. બંને જૈન વિદ્વાનો ગુજરાતના હતા.

‘આહુંદસંધિ’ એ દૂંડું કાવ્ય છે. એનું નામ સૂચવે છે તેમ, એમાં ભગવાન મહાવીરના શ્રાવક આનંદનો સંબંધ વર્ણવાયો છે.

આ કાવ્યના સંપાદનમાં નીચેની ત્રણ હસ્તપ્રતોનો ઉપયોગ કરવામાં આવ્યો છે :

૧. વડોદરા શ્રી આદ્યારામભૂ જ્ઞાનમંદિરમાં શાન્તશ્રી શ્રી હંસવિજયભૂ મહારાજના સંગ્રહની પ્રત (સંજ્ઞા હૂં).
૨. પાટણના હેમચંદ્રાચાર્ય જ્ઞાનમંદિરમાંના શ્રી સંધના ભંડારની પ્રત (સંજ્ઞા સં); અને—
૩. એ જ જ્ઞાનમંદિરમાં રખાયેલ સાગરચંદ્રના ભંડારની પ્રત (સંજ્ઞા સાં).

અપભ્રંશ અને નવ્ય ભારતીય ભાષાઓનાં પ્રાચીનતર સ્વરૂપના અભ્યાસીઓને આ સંપાદન ઉપયોગી થશે એવી આશા છે. સંપાદક]



सिरि वीर विणंदह, पणवसुदिह, पणमवि गोयन्न गुणनिहिहि ।  
 आणंदु सुसावय, वम्मवमावय, मणिमु संधि आगमविहिहि ।  
 सैत्तमह उवासिगदह अंगि, सिरिवीर मणिय कौवन्न अंगि ।  
 इय पुच्छह पणमवि जंबुसामि, इम अँसह गणहह सुहमसामि ।  
 इय मँगहदेसि बाणिज्जगामि, नरनाहु अँसि जियससु नामि ।  
 गाहावह निक्कह तिहि सत्तु, आणंदु नामि सिबनंदकंदु ।  
 कुल्लागु नामि तसु तडि निवासु, चेइय अत्थि तिहि दुइपलासु ।  
 सिरिइवभूरपम्मिहि समानु, तिहि समवसरिड सिरिबद्धमानु ।  
 बंदगह जाइ जियससु राउ, आणंदु वि सावउ सुद्धमाउ ।  
 जिणदेसण निमुणिवि एक्कानु, आणंदु छेइ परिगहपमानु ।  
 वेत्तेमि थूल जीवाण हिंस, अलियं पि थूल चोरिय निंसं ।  
 सिबनंदा विणु मैस नियम नारि, दस दस य सहस गोउलं चियारि ।  
 तह निविहि कलंतरि वम्बहारि, मस कणयकोडि हउ चौरि चारि ।  
 हल सगड याण पण पण सयाहं, बच्चारि वैहंती पवहणाहं ।  
 जिड्डीमहदंतणु मह सुसाउ, अँम्यंमि तिल सयसहसपाउ ।  
 तह सुरहिगंवि उव्वट्ठणं च, कलकुमिहि अड्ढहि मिज्जणं च ।  
 दुहणह गंभकासाइयाहं, ओभरणहिं मुदिय-कणियाहं ।  
 तोवैक्क-अगर धूवेहि धूव, मालइय-पउमकुसुमह सरुव ।  
 कप्पूर-अगर-कुंकुम-विलेउ, वरखोममुपल्लयहिरणसमेउ ।  
 खीरामलं च फल कल्लमसालि, मुग-मास-कल्लयह तिन्नि दालि ।  
 वेउरैय खन्न पिय कडपेय, चिट्ठे सरयसमय गौवि समेय ।  
 पलंकि मँडुक्खिय विज्जणाहं, नेहंबदालि बलि तिम्मणाहं ।  
 तंबोल पंचसोगंधियाणु, आगासनीर इय भोगमानु ।  
 भवक्कानु पमाउ विहिंसदाणु, वज्जेमि पावनुद्धिहि पयाणु ।  
 इय नियमह लेविणु, वीरु नमेविणु, सिबनंदह जाइवि कहए ।  
 सिबनंद वि रम्मू, जिणवरवम्मू, सामि पौसि जाइवि छियए ॥ १ ॥

- १ गुणनिहिहि सं० ॥ २ अणंदु सा० ॥ ३ सत्तमय सं० ॥ ४ कावन्न अंगि सं० ॥ ५ पुच्छिउ सं० ॥  
 ६ मसह सं० सा० ॥ ७ मगहदेस बाणिज्यगामि सं० ॥ ८ आसि सं० सा० ॥ ९ कुल्लागु सं० ॥  
 १० तडि सं० ॥ ११ वक्कानु सं० सा० ॥ १२ वज्जेमि सं० ॥ १३ मुसु सं० ॥ १४ गोकुल सं० ॥  
 १५ प्यारि प्यारि सा० ॥ १६ वदंति सा० ॥ १७ विट्ठीमहु सा० ॥ १८ अँम्यंमि सं० ॥ १९ आभरणहि  
 मुदिय सं० ॥ २० तोरुक्क सं० ॥ २१ वेउरह छवि सं० सा० ॥ २२ वीर सं० ॥ २३ गावहि सं० ॥  
 २४ मुंडुक्खिय सं० ॥ २५ पासि पणमवि लि० सं० ॥

२

अह गोथमु पृच्छ पटु "नैमेउ, किं लेसेई श्रु आणंउ एउ ।  
 तउ अक्खइ सामि वि जावजीउ, इहु कैरिसइ सावइम्मदीउ ।  
 हेई होसइ सुर वेमाणि रम्मि, सोहम्मि कप्पि अरुणप्पम्मि  
 तिहिं चारि पलिय पालेवि आउ, एगाथयाउ तउ सिद्धिठाउ ।  
 आणंउ वि चउदस वच्छराई, पैलि वि दुवाल्स मिहिवयाई ।  
 चित्तेइ पुञ्जरत्तावरत्ति, आयत्ति मज्झ बहुवणह तत्ति ।  
 ता जिणपणीय धम्मे सयाइ, मा खल्लु होइ कहवि तु पमाइ ।  
 इय चित्ति सारि कुल्लानगामि, पोसाल करावइ सुद्ध ठामि ।  
 असणाइ पैठम्बिहु उक्खडेउ, जीमावइ सयलु वि नयरलेउ ।  
 तउ विहपुत्ति आरोवि भार, आणंउ जाइ पोसहअगार ।  
 तत्थ छिउ माणवि, देवहि दाणवि, अक्खोहियमणु न वि चल्ए ।  
 संलेहिणुत्तउ, छ वरिसउ तउ, सावयपडिमा सो वइइए ॥ २ ॥

३

इकु मास देवपूया तिसंका, सम्मत्तपडिम अइयारवंका ।  
 बे मास सुद्धचारसवएहिं, वयपडिमा पालइ निययगेहिं ।  
 सामाइउ गिन्हइ वार दुत्ति, पुत्तुत्त किरिय सउं मास निज्जि ।  
 चउपब्बतिहिहिं करि उप्पवासु, सो पोसह पालइ चैरि मास ।  
 चउपब्बि चहुइइ निस्वसम्पु, सो पंचमास लिइ काउसम्पु ।  
 छम्मास बंमचेरं धरेइ, सच्चित्तु सत्त मासा न लेइ ।  
 आरंभु विवज्जइ अट्ट मास, अन्न वि न करावइ नैव इ मास ।  
 जं ठहिंसीउ तसु रेति रद्ध, दस मास न जीमइ समवि सुद्ध ।  
 एगारस मासा समणभूउ, लेई ओषउ मुहपत्ती करइ लोउ ।  
 मह समणोवासग मिक्ख देउ, नियगोमैलि विहरइ सो अस्सेउ ।  
 एगारस पडिमा इम वहेउ, संलेहण करिविणु दुविहमेउ ।  
 तवचरणि अट्टिचम्मावसेसु, निस्सि सुत्तु तणह संपारएसु ।  
 चित्तेइ धम्मजागरिय रत्ति, जा अज्ज वि अक्खइ देहसत्ति ।  
 जयवंतु धम्मआयरित जाम, अणसणु करेसु हउं इत्थु ताम ।  
 सिद्धवह बुत्तिहिं, सत्तहिं सिद्धहिं, वित्तबीउ कावेवि धणु ।  
 अट्टाहिय कारिय, संघ हकारिया, देवपूयवंदनकरणु ॥ ३ ॥

२६ नमेवि सं० ॥ २७ केरियइ सा० ॥ २८ करिस्सइ सा०, करिस्सि सं० ॥ २९ अह होस्सइ ह० ॥  
 ३० पात्थेवि सा० ॥ ३१ चउवइइ ह० ॥ ३२ पुंणि जिणपइइ ॥ ३३ प्यारि सा० ॥ ३४ नय वि ह० ॥  
 ३५ छि वीध मुहपत्ति सा० ॥ ३६ गेउळि सा० गोवळि ह० ॥

४

सुगुरुण वास सीसहि गहेउ, सुमरेवि पंचपरमिहि वेउ ।  
उत्सवापुञ्ज सो सोहि लेह, सम्मत्ताह वैय उच्चरेह ।  
ता उत्तिमहि सो ठाह ठाणु, बोसरह अठारस पावठाणु ।  
चत्तारि सरणु मंगलु उतिम्म, अरिहंत सिद्ध साहु सुचम्म ।  
हिंसा अल्लिअ अणदिउ दाणु, महुअ परिआहु कोह माणु ।  
माया ह लोहु पिअ च दोसु, कलहो वि अमक्खणं सरोसु ।  
अरहंरहं य पेसुअनुजु, परिवाय मायमोसं मिछतु ।  
तिविह तिविह मण वणण काय, कैय-कारणाणुमह पच्चत्ताय ।  
अरहंत सिद्ध साहु य सखि, देवाणुसक्खि अयाणुसक्खि ।  
अं रयणकरंडगभूउ एहु, बोसिरिअ चरमऊसासि देहु ।  
उवसमा देहं-माणुस-पणुण, जे हुंति सहिसु ते सवि अणुण ।  
आहार उवहि दुक्खिअकामु, ते बोसिरामि सवि आवबम्म ।  
आहार चउव्विहु, चहविणु सो वि हु, गुरुमुहेण गहियाणसणु ।  
उज्जीव खमावह, भावण भावह, तणसंघारि निजजतणु ॥ ४ ॥

५

सिल मही छवणह पुंढविकाउ, महि ओस कैरिय हिम आउकाउ ।  
विज्जुअ अगणि मुह तेउकाउ, तलियंउ फुअ धम वाउकाउ ।  
पत्तेय सहारण वणसईउ, एमिदिउ खामिउं सव्वि खमीउ ।  
किमि पुंयैर अल्ल बेहंदिआहं, जू मंऊण कीड तेहंदिआहं ।  
चउरिंदिय अंस मसाह मच्छि, खज्जुरय भमरय तिअ विछि ।  
पंचिदिय अल्लपर जेगभेय, चिड लवय तित्तिर खयर जे य ।  
सस मय्य हरिण सुयर अरणि, पसु महिस पसुह थलयर जि अणि ।  
नारइय सत्तनएसु संति, अं मणुयखित्ति माणुस वेसंति ।  
वेमाणिय जोइस विउराह, दसभेय भवणवासियसुराह ।  
भवमज्झि ममंतह मह अमज्झि, जे दुम्मिउ खौमउं हेउं ति सज्झि ।  
आसाइउ कहवि हु तित्थनाहु, केवलिय सिद्ध आचरिय साहु ।  
साहुणि य सावय साविचाउ, चारित्त-नाण-दंसणगुणा उ ।  
तह पाण भूय जिय सच काल, आसाइय जे महं गुणविसाल ।  
ते तिबिह तिबिह खामेमि पुज्ज !, ते वि हु खमंतु अवराहु मज्झ ।  
आउट्टिहिं दप्पिहिं, तह संकप्पिहिं, महं जि विराहिय कहवि जिय ।  
ते सवि हउं खामउं, हउं जि खमावउं, निदउं हिव जे बुक्कय किय ॥ ५ ॥

३७ सौंसं गीं सं० सा० ॥ ३८ सुमरहं सं० ॥ ३९ वरहं सं० ॥ ४० बोसिरहं सा० ॥ ४१ सुग्ग सं० सा० ॥  
४२ कलहं सं० ॥ ४३ दिअयां सं० सं० ॥ ४४ सोविणुं सं० ॥ ४५ पुडमकाय सा० ॥ ४६ करहं सं० ॥  
४७ पुंवरहं सं० ॥ ४८ कस्तं सा० सं० ॥ ४९ खमाउं सं० ह० ॥ ५० हुं ति सं० ॥

६

कालाह अह नाणाह्यार, संकाह्य अह दंशणह्यार ।  
अह्यार अह चारित्तचारि, तव बार तिथि वीरियह्यारि ।  
पंचाह्यार संलेहणाह, जि विहिय कहवि मई इह पमाह ।  
वह बंध पयुह जं विहिय हिंस, जं जंपिय वयणं अलियमिस्स ।  
जं योव वि चोरिय कसु वि बत्तु, जं सेविउ मेहुण अप्पसन्नु ।  
जं मेलिउ<sup>१</sup> परिगटु पावमूळ, जं हिंडिउ दिसि जिम तत्त गोळ ।  
जं पनरसकम्मादाण वत्त, बावीस अभक्खइ जं च भुत्त ।  
जं अट्ट रुद झाइयउ झाणु, जं किट्टु पावउवएउदाणु ।  
जं अप्पिउ ऊळेल्ले-मूलक्काह, जं मज्झ ज्येवैह्यार कयाह ।  
सामाहउ जं किउ साह्यार, जं<sup>२</sup> खंडिउ देसवगाव चार ।  
जं पन्नविउसि पोसह न किट्टु, जं संविमाणु अतिथिहि न दिट्टु ।  
तं निंदउं गरिहउं तिथिह तिथिहुं, मिच्छकहु पुण पुण होइ सबहुं ।  
हिंडंतह भवि भवि, आसंसार वि, ज खंडिउ जं च विराहियउ ।  
तसु हउ सैमुम्महु, मिच्छाडुकहु, गुरुसमक्खु तं गरहियउ ॥ ६ ॥

७

जं गीय-नट्ट पिकखणवसार, कय देवपूय अहप्पयार ।  
जं सेविउ गुरुज्ज भत्तिपुब्ब, किउ वंदण-पडिक्कमणाह सव्व ।  
विहिपुब्ब विहिय जं तित्यजत्त, आराहिय सत्तिहिं सत्त खित्त ।  
जं भत्तिहि दिन्नउ मुणिहि दाणु, जं पालिउ सीलु वि गुणनिहाणु ।  
जं बारभेउ तववरणु चरिउं, जं भाविय भावण झाणु चरिउ ।  
जं पठिउ गुणिउ सिद्धंतत्तु, आराहित दंशण अनु चरिउ ।  
जं धम्मकज्जि उवयरिउ एहु, मम संतिउं<sup>३</sup> मणु धणु वयणु देहु ।  
इहजम्मि अन्नजम्मह पव्वंवि, अणुमोउं जं किय सुकिउ किंवि ।  
नियकुल्लनहचंदु, इय वार्णंदु, अणुमोएविणु सुकिय किउ ।  
सुहसाणह कारणि, भवह निवारणि, भावण भावइं बारसु वि ॥ ७ ॥

८

भावण भावंतह सुद्धभावि, खणि खणि मुच्चंतह पुब्बपावि ।  
संयारि निलज्जह महप्पमाणु, उप्पन्नु तासु अह ओहिनाणु ।  
इत्थंतरि विहेरेउ नयरि गामि, तहिं समवसरिउ सिरिद्धीरसामी ।

५१ मेळिवि सं० ॥ ५२ ०छ-छंगाळा सं० सं० ॥ ५३ जुवइ वहरं सं० सं० ॥ ५४ छड्डिउ हं० ॥  
५५ सुवहु हं० ॥ ५६ मसुम्महु हं० ॥ ५७ संतिय तणु मणु वयण सं० सं० ॥ ५८ अणुमोवहं हं० ॥  
५९ विहरिउ हं० ॥

गोवरचरि गोयमु तहि फिरंतु, कोइ पुच्छइ पिक्खवि बणु मिलंतु ।  
 सो कहइ इत्य अणसणि पवणु, आणंतु उवासठ अतिथि वणु ।  
 तं सुणवि जाइ तिहि ईदुमूह, तंतु सुसत्तवह पुच्छइ सरुह ।  
 तं नमवि सो वि बिहसंतदिहि, इय भणइ नाह । इहऽणम्मणुडि ।  
 अवचारिठ अप्पणि तुमिह पाठ, महु उवरि किदु गुबयठ पसाठ ।  
 ता मंडठ संसठ अपरिमाणु, गेहीण होइ किं अवहिनाणु ।  
 होइ चि मणिठ सिरिगोयमेण, आणंतु पयंपइ सुणह तेण ।  
 हउं पिक्खउं जोयण पणसयाइ, पुब्बावरदाहिणजळहिमाइ ।  
 हिमवंतु बाव उत्तरदिग्गमि, अहि पदम नरय उवरि सुहम्मि ।  
 अह जंपइ गोयम गुणनिहाणु, आलोइ पडिक्कमि एह ठाणु ।  
 जं अवहिनाणु गेहीण होइ, एदुरिहि पिनिर्वाइ न उण कोइ ।  
 जंपइ सुत्तावठ सधि अहि, मियुक्कहु दिजइ किं व जुठि ।  
 जइ जुहइ वा पडिक्कमणु तुमह, अह सधि तु आइ देहु अमह ।  
 इय निसुणवि गोयमु निरमिमाणु, तं जाइवि पुच्छइ षड्ढमाणु ।  
 कहि नाह । अमह बिहुं वणह माहि, को सच्चवाइ ? को मिच्छवाइ ? ।  
 आणंतु सच्चवाइ सुसाहु !, तुह मिच्छवाइ इम भणइ नाहु ।  
 तं सुणवि इति जाएवि तेण, आणंतु ल्हाविठ गोयमेण ।  
 अह चइउ देहु अणसणि लीणु, सिरिक्खमाणपयसरणि लीणु ।  
 सुमरंतउ पंचपरमिद्धिमंतु, सोहम्मि पत्तु सिवन्नंदकंतु ।  
 अरुणप्पभम्मि उववायसिज, अतोमुहुचि चउत्तरिज ।  
 मत्तीसवरिज बारिस जुवाणु, उप्पणु सत्तकरदेहमाणु ।  
 तह जय जय नंदय, जय जय भदय, अजिय जिणसु जिय पाळसु य ।  
 अमह अउज अणाहह, तुमह हुय नाहह, इय देवंगणवयण सुय ॥ ८ ॥

९

उप्पणु पिमिज वेमाणिदेउ, पडिहारि विनत्तउ पदमु एउ ।  
 अमह पुमि जाय तुमिह इत्य ठाई, ता बंदहु सासयचेइयाइ ।  
 सुव उदितठ तउ तिणि दिज बाहु, पूएइ नमंसइ तित्थनाहु ।  
 तिहि वैभइ पुत्थइ सैगनीइ, संघेइ देवववहाक जीइ ।  
 नंदणवणि तिणि सउं देउ जाइ, तिहि विळसइ फुल्लिय वणह राइ ।  
 संताण कप्पडुम पैरियाइ, मंदार पवर हरिचंदणाइ ।  
 तिहि बावि रयणसोवाणपंति, कीलैहर पिक्खइ विउल्लकंति ।

- ६० आणंतु वि साकउ सा० सं० ॥ ६१ सुणउ सं० ॥ ६२ अह सा० ॥ ६३ पिक्खवि सं० ॥  
 ६४ सुमरंत पंचपरमिद्धिसम्पु सं० ॥ ६५ वाक्क सं० ॥ ६६ सत्थनीइ सा० सं० ॥ ६७ संक्ख सा० ॥  
 ६८ पारिआवाइ सा० सं० ॥ ६९ केजीहर सा० ॥

इत्थंतरि अवाहि अक्छराउ, पइ रणरुणतमणिनेउराउ ।  
 तिहि साहिअसदेवगणाहिं, कंदपिदपि थिरजुअणाहिं ।  
 उवगुहिय विविहनेहेण गाउ, सो विलसइ रइसागरषगाउ ।  
 अँगमिसनयणु मणकजसिद्धि, अमिलायमस्तु अक्खुडियरिद्धि ।  
 निनु नट्ट-गीय-पिकलँगणिगोइ, कालं गमेइ सो सग्गि लोइ ।  
 सिरिरयणसिंह सुगक्खएहि, सिरिचिणयच्चंद तसु सीसँलेसि ।  
 अज्झयणु पदमु इह सत्तमंगि, उद्धरिउ संधिबंवेण रंगि ।  
 अं इह हीणाहिउ, किंचि वि साहिउ, तं सुयदेवी मह खँमउ ।  
 ईहँ पदइ जु गुणइ, वाचइ निमुणइ, मुत्तिनियंणिणु सो रमउ ॥ ९ ॥  
 ॥ इति श्रीवर्धमानप्रथमोपासकस्य श्री आणंदमहाश्रावकस्य सन्धिः समाप्त ॥

७० अणमिरयनयणु सा० ॥ ७१ ०वेखणविणोइ सा० ॥ ७२ सीसिलेसि हं० ॥ ७३ मज्झा खमउ हं० ॥  
 ७४ अं पठत गुणंतइ, अवाणि गुणंतइ, मुत्तिरमणि ते वरउ वर सा० स० ॥



## વાચક મેધરાજકૃત નલ-દવદંતી ચરિત

રમણલાલ ચીં શાહ

**વિ**ક્રમના સત્તરમા શતકમાં નલદવદંતી વિશે રચાયેલી રાસકૃતિઓમાં વાચક મેધરાજે સં. ૧૬૬૪માં રચેલી રાસકૃતિ 'નલદવદંતીચરિત્ર'નો પણ સમાવેશ થાય છે.\* રાસને અંતે કવિએ શ્રવણ ઋષિનો પોતાના યુગુ તરીકે ઉલ્લેખ કર્યો છે. કવિએ પોતાના ગ્વચ્છનો ૨૫૯ ઉલ્લેખ આ કૃતિમાં કર્યાં કર્યો નથી, પરંતુ તેઓ પાર્શ્વચન્દ્રચરિત્રી પોતાની યુગુપરંપરા અણાવે છે એ પરથી અનુમાન થાય છે કે તેઓ પાર્શ્વચન્દ્ર ગ્વચ્છના હશે. રાસની અંતિમ પંક્તિઓમાં કવિ જણાવે છે :

પાર્શ્વચન્દ્ર સુરિસર રાજ્યાણ, મહિમા જાસ અપાર;  
ઉપદેશે જેણે ભવિ તારિયાણ, જિનશાસન શિષ્યમાર.  
શ્રી સમરચન્દ્ર તિણુ પાટો સોભતાણ, તેણે પાટે સુરિદ્;  
રાયચન્દ્ર સુરિસર દીપતા, ગિરુઆ મેરુ-ગિરિદ.  
સરવણ ઋષિ જર્મે પ્રગટિયો મહામુનિણ, કીધું ઉત્તમ કાજ;  
તે સહી યુગુના ચરણુ નખી કહેણ, વાચક શ્રી મેધરાજ.  
સંવત સોળ ચઉસઠ સંવત્સરે, થવીઓ નળ ઋષિરાજ;  
ભણુજો-જણુજો ધર્મ વિશેષજોણ, સારતા વંછિત કાજ.

\* 'આનંદકાન્ધમહોદધિ'ના ૬૦ સં. ૧૬૧૪માં પ્રગટ થયેલા ત્રીજા ભાગમાં વાચક મેધરાજનો આ રાસ છાપવામાં આવ્યો છે. (૫૦ ૩૧૦થી ૩૭૩). આ રાસ છાપવામાં તે સમયે અમદાવાદના દહેલાના ઉપાધ્યક્ષની પ્રતનો અને અમદાવાદમાં સામળાપોળમાં આવેલી શ્રી હરીસિંધ જેન સરસ્વતી સંભારી બે પ્રતનો ઉપયોગ કરવામાં આવ્યો છે. 'આનંદકાન્ધમહોદધિ'ના પ્રકૃત પાકને આધારે અહીં અવતરણો આપવામાં આવ્યાં છે. રા. ૦ અનુપ્રભલાલ કિરતમંદ અહેવાલે 'જેન રાસમાળા'માં પ્રસ્તુત રાસ વિશે ઉલ્લેખ કર્યો છે કે, "નળદમચંતી. વિ. ૦ સં. ૧૫૨૦. લેખક મેધરાજ." પરંતુ આ સં. ૧૫૨૦ લખવામાં સરતત્રય થયેલી જણાય છે કારણકે મેધરાજે પોતાના રાસમાં સં. ૧૬૧૪નો ૨૫૯ ઉલ્લેખ કર્યો છે.

આ રાસ છ ખંડની બધી મળીને લગભગ સાઠ છસો કડીમાં લખાયેલો છે. રાસની શરૂઆત કવિએ શ્રી શાંતિનાથ તીર્થકરને પ્રણામ કરીને કરી છે. આરંભની બારેક પંક્તિમાં શ્રી શાંતિનાથ ભગવાનની પ્રશસ્તિ છે. એમાં પછી બીજી કડીમાં તો શ્રી શાંતિનાથ ભગવાનના જીવનની મહત્વની ઘટનાઓની તિથિઓ આપવામાં આવી છે. આથી રાસની શરૂઆતમાં જ કવિતાની નહિ, પણ શુદ્ધ હકીકતોની છાપ આપણા મન ઉપર પડે છે. આ પ્રશસ્તિ કવિએ વિગતે ગાઈ હોવાથી રાસ વાંચવાની શરૂઆતમાં જ મનમાં પ્રભુ થશે કે કવિ નલદવદંતીનું ચરિત્ર કહેવા માગે છે કે શ્રી શાંતિનાથ ભગવાનનું ? પ્રથમ પડેલી આ છાપ, પરંતુ કવિ આપણા મન પરથી તરત જ બૂંસી નાખે છે. આગળ વાંચતાં, જે રીતે કવિએ એક પછી એક ખંડની રચના કરી છે તે જોતાં લાગે છે કે કવિ માત્ર કથાકાર જ નથી; એમની પાસે આસાધારણ કવિવશકિત પણ છે. કવિ અધિવર્ધનની જેમ વાચક મેધરાગે પણ ‘ત્રિપાદ્મિશલાકાપુરુષચરિત્ર’ની નલકથાને અનુસરીને નળદવદંતીના પૂર્વજન્મની કથાથી રાસની શરૂઆત કરી છે. રાસના પહેલા ખંડમાં નળદવદંતીના પૂર્વભવની ઘટનાઓનું તથા નળદવદંતીના જન્મ અને ઉછેર, દવદંતીનો સ્વયંવર અને તેમાં નળને વરનું ઇત્યાદિ પ્રસંગોનું કવિએ નિરૂપણ કર્યું છે. કવિ દરેક ખંડને અંતે ચોપાઈની બે પંક્તિમાં તે તે ખંડની મુખ્ય ઘટનાઓનો નિર્દેશ કરે છે. એ પ્રમાણે પહેલા ખંડને અંતે કવિએ લખ્યું છે :

પૂરવ પાંચ ભવાંતર ચરી, નળરાગે દવદંતી વરી.

મુનિ મેધરાજ તણી એ વાણી, એટલે પહેલો ખંડ વખાણી.

નળ અને દવદંતી પૂર્વના એક ભવમાં મમ્મણુ રાજા અને વીરમતી રાણી હતાં. મમ્મણુ અને વીરમતી શિકાર કરવા જતાં હતાં ત્યાં માર્ગમાં એક મુનિને જોતાં પોતાને અપશુકન થયા છે એમ માની તેઓએ મુનિને બારે ધડી સુધી કષ્ટ આપ્યું તેનું વર્ણન કરતાં કવિ લખે છે :

મારજે મુનિવર જો મિલે, વાંદીને કર જોડિ;

ધર્મલાભ વળતો દિયે, સીઝે કારજ કોડિ.

તિજો રાયે મૂરખપણે, અશુકન ચિત્ત વિચાર;

સાથ વિછોહી સતાપિયો, મુનિવર ધટિકા બાર.

પરંતુ પછીથી એ મુનિને જોતાં તેમને પશ્ચાત્તાપ થાય છે, તેમના હૃદયનું પરિવર્તન થાય છે અને તેઓ મુનિને પોતાના ઘેર તેડી જઈ તેમનો ઉપદેશ ગ્રહણ કરે છે. આ પ્રસંગનું કવિએ કરેલું પ્રાસાનુ-પ્રાસયુક્ત વર્ણન જુઓ :

સૌમ્યવદન ત્રપિ નિરખિયો, હિયડ નરવર હરખિયો,  
પરખિયો સાચો મુનિવર એ સહી એ.

પૂછે નૃપ ત્રપિ ભાખોને, આબ્યા કિહાંથી દાખોને,  
આખોને જાસો દહાંથી કિહાં વહી એ ?

અનિયત વાસિ ત્રપિ વદે, જાલં યાત્રા અણપદે,  
ઉનમદે સાથ વિછોહી તે કયો એ.

ધર્મ કાળે જાલુ અંતરાય, સાંભળ હો મોટા રાય,  
ઉપાય ધર્મ તણ્યો એ અણુસપાં એ.

રાયરાણી બે પ્રતિજુદ્ધ, પાય લાગે ચર્ષ શુદ્ધ,  
વિશુદ્ધ મનશું ઘેર તેડી અમાં એ.



અશનાદિક ઝુનિને દિયે, ધર્મવચન ઝુનિથી લિયે,  
શુદ્ધ હીએ શ્રાવક શુદ્ધ મિહું થયાં એ.

નળના જન્મદિવસ વિશે નિશ્ચિતપણે કોઈ કવિએ ઉલ્લેખ કર્યો નથી. પરંતુ કવિ મેઘરાજે લખ્યું છે કે નળનો જન્મ બારસને દિવસે થયો હતો. અલબત્ત, કયા માસમાં અને કયા પક્ષમાં જન્મ થયો હતો તે કવિએ બતાવ્યું નથી. જન્મસમયનું વર્ણન કરતાં કવિ લખે છે :

શુભ મટૂરને સુત જન્મમિથો વાગ્યાં દોલ નિસાણુ;  
ધર ધર ઉગ્ગર હુએ ધણા, દિય યાચક દાણુ.  
અનોપમ નંદન અવતર્યાં એ, કાળે રૂમ રસાણુ;  
દેશ અમાર વરતાવિયો, છૂટે બંધિ અનેક,  
મહોત વધારે રાગિયો, ખરએ દ્રવ્ય અનેક.  
બારસને દિને આવિથો, મિળી સાવ પરિવાર,  
સાર શુંબાર પહિરાવિયાં, ભોજન વિનિધ પ્રકાર.

સ્વયંવર મંડપનું અને સભ્ય થઈને તેમાં આવેલી દવંતીનું વર્ણન મેઘરાજે પોતાના પુરોગામી કવિઓ ઋષિવર્ધન કે મહીરાજ જેટલું સુંદર કર્યું નથી. સ્વયંવર વખતે દવંતીની ઉંમર આ કવિએ દસ વર્ષની બતાવી છે. અને તેટલી વયે એને લક્ષ્મીના અવતાર જેવી ગણાવી છે તેમાં થોડી અત્યુક્તિ જણાય છે. અન્ય કોઈ કવિએ દવંતીની એટલી નાની ઉંમર બતાવી નથી. કવિ લખે છે :

સકળ કળા ગુણી મણિ ભરી, વિદ્યા વિનય વિચાર;  
અનુક્રમે વર્ષ દશની થઈ, લાઠિ તણો અવતાર.  
તવ રાજ મન ચિંતવે, એ પુત્રી મુજ સાર,  
રૂપ અનોપમ વય ચડી, કુણ કાળે ભરતાર ?

સ્વયંવરમાં દવંતી નળને વરી એથી ઇર્ષ્યા કરનાર અને શુદ્ધ માટે તૈયાર થનાર કૃષ્ણરાજ નામના રાજવીને નળે શુદ્ધમાં હરાવવો, દવંતીને પરણીને નળનું પોતાના નગરમાં પાછા ફરવું, પોતાની આસા ન માનનાર કદંબ રાજને નળે હરાવવો, અને પોતાના ભાઈ કૃષ્ણ સાથે છૂતમાં પોતાનું રાજ્ય હારી દવંતી સાથે વનમાં જવા માટે નળનું નીકળવું—આટલી ઘટનાઓનું આરોપન રાસના બીજા ખંડમાં કવિએ કર્યું છે. એ ખંડને અંતે કવિ લખે છે :

ધર આવ્યો પરણી નળરાજ, જુવટે રમીને હાથે રાજ;  
ઝુનિ મેઘરાજ તણી એ વાણી, એટલે બીજને ખંડ વખાણી.

કૃષ્ણરાજ સાથેના યુદ્ધનો પ્રસંગ વર્ણવ્યા પછી, પુરોગામી કવિ ઋષિવર્ધને નવદવંતીના વિવાહનો પ્રસંગ એક આખી લાલમા વર્ણવ્યો છે, ત્યારે મેઘરાજે એનો ઉલ્લેખ માત્ર બે જ પંક્તિમાં કરી, એ પ્રસંગ પતાવી દીધો છે :

નળદવંતી પરણિયાં, મંગળ ધવળ સુગાન;  
સાજન સવિ સંતોષિયાં, દીધાં બહુલાં દાન.

એવી જ રીતે, સ્વયંવરમાંથી પાછા ફરતાં નળદવંતીને માર્ગમાં ભ્રમરાથી વીંટળાયેલા, કાઉસબ આનમાં રહેલા ઝુનિ મળે છે એ પ્રસંગ પણ મેઘરાજે ફક્ત બે પંક્તિમાં જ વર્ણવ્યો છે :

મળમદમંથે ભમરે વીંટળો, કાઉસબિ છે ઝુનિ એક;  
નિધન નરેસર સવિ પરિવાર, વાંદે ધરી વિવેક.

એવી જ રીતે કદંબ રાજ સાથેના મુદ્દનો પ્રસંગ પણ કવિએ થોડી પંક્તિઓમાં માત્ર વિગતનિર્દેશ કરીને જ રજૂ કર્યો છે :

કટક સળઈ લેઈ ચક્રો, મડિ ચૂંચ અલંબ;  
નળ છત્રો પુષ્પે કરી, ભાગો રથ કદંબો રે  
ખડું વિભાસી તિલ્લુ વૃષે, લીધો સંપત્તિ ભાર;  
તસુ પાયે લાગે નળ તિહાં, સહુ કહે જયજયકારો રે.

નળ પોતાના ભાઈ ફૂલર સાથે જુગાર રમે છે તે કર્મને વશ થઈને એમ બતાવતાં કવિ કહે છે :

ચંદન કડુઓ ચન્દને, લંછણ જલનિધિ ખાર;  
તિમ નળને જુવટાતણી અવગુણ એક અપાર.  
દોષ મ દેજો જાતિને, ખાતપિતા નવિ દોષ  
દોષ જ દેજો કર્મને, ફોક મ કરજો શોષ  
મત જાણો ઉત્તમતણો, એહથી વંક ન દોષ.  
ચંદનથી ઊઠે અગનિ, વન બાળંતી જોય.  
સમુદ્ર પિતા ભાઈ ચન્દન, બહિની લાછિ સરીખ;  
શંખ સરીખો ફૂટડો, ધર ધર મગિ જીખ.

નળ જ્યારે જુગાર રમે છે ત્યારે દવંદી એને એમ ન કરવા માટે સમજાવે છે. એ પ્રસંગે કવિએ દવંદી પાસે માત્ર જુગાર જ નહિ, સાતે વ્યસન ન સેવવા વિશે નળને ઉપદેશ અપાવ્યો છે. એ માટે કવિએ આ બીજા ખંડની આખી એક ઢાળ લખી છે.

નળ જુગારમાં હારે છે અને વનમાં જતી વખતે પાંચસો લાક જિયો રતંભ ઉમેળીને ઉપાડે છે, જેથી એને ખાતરી થાય છે કે ભવિષ્યમાં પોતે પાછો રાજ્યનો ધણી થશે. મહાન પુરુષોના જીવનમાં આવતી આવી ચડતીપડતી વિશે આ પ્રસંગે કવિ કેવી સદૃશાન્ત સુભાષિતાત્મક પંક્તિઓ પ્રયોજે છે તે જુઓ :

લોક કહે છે વાણી ધણી, નળ હોસ્યે કોશળનો ધણી,  
મોટા માણસ આપદ જોય, સંપદ પુણ્ય મોટાને હોય.  
ચંદ્ર વધે ને ચંદ્ર જ ધટે, તારા શું વધે શું ધટે ?  
નળ હુંતે લોક સહુ સુખી, પણ કોઈને નવ કીધા કુઃખી.  
નળ થાજે પુલ્હવીનો ધણી, વહેલો આવો કોશળ ભણી.  
ઈશાં લોક વચન જિયરે, સાંભળી નળ મનમાંહે દરે,  
રાજ કમાયું તેહ પ્રમાણુ, સહુ ચે જોહનાં કરે વખાણુ.  
જળપૂરે નદી કરે સુસુઆડિ, આ ઉપાડે નહીં કહીં પાડિ;  
વર્ષા ગઈ ઊંડે તિહાં ધૂળ, પાપ કયું રણું તે મૂળ.  
વેળા વહેતે જાણો થાય, સધળા દિન સરખા નવિ જાય.  
અરહટ-પટિકા આવે ફરી, એક મળી બીજી જળ જરી.

રાસના ત્રીજા ખંડમાં બીલ લોકો નળનો રથ લઈ જાય છે, નળ દવંદીનો વનમાં ત્યાગ કરે છે દવંદીને એ વખતે સ્વપ્ન આવે છે, જાગ્યા પછી નળને ન જોતાં તે રુદન કરે છે, વનમાં આમતેમ ખસે છે, માર્ગમાં એને એક રાક્ષસ મળે છે, ત્યાર પછી દવંદી શૂંઘામાં જઈને રહે છે અને વર્ષામાંથી તાપસોને

બચાવી લે છે, સિંહદેસરીને કેવળમાન થાય છે, દવદંતી ધનદેવ સાથેવાહના સાથે સાથે અચલપુર આવી પહોંચે છે છતાં પ્રસંગો કવિએ વર્ણવ્યા છે. ખંડની અંતિમ પંક્તિઓમાં કવિ જણાવે છે :

નળ મથો પરદેશે વહી, બીમી અચલપુરે તે અર્ધ;  
મુનિ મેધરાજ તણી એ વાણી, એટલે ત્રીજે ખંડ વખાણી.

કામે અર્જુનને લુંટ્યો હતો તેમ વનમાં બીલો નળનો રથ ઉપાડી જાય છે. એ પ્રસંગે ઉપદેશ આપતાં કવિ લખે છે :

અહિ તણ્યો શું ગારવો, રમે કરો નર કોય.  
આવત જતાં વાર નહિ, છાંલ ફિરંતી જોય.  
કાજ ન આવે પાધડું, મિત્રાઈ વિહંતી;  
જવ પુરુષાર્થ પાતળી, વયરી દાવ પડત.

વનમાં નળ દવદંતીનો ત્યાગ કરે છે, પરંતુ દવદંતી પ્રત્યેનો એનો પ્રેમ જરાયે ઓછો થયો નથી. ત્યાગ કરતી વખતની નળની મનોદશા જુઓ :

શીલ સતીને રાખશે, એહને વિધન ન કોય;  
શીલ સનાહ તજે નહુ, ગંગે તાસ ન કોય.  
એમ વિભાસી રુધિરથી, લખિયા અક્ષર વીર;  
અસિયે કાપી ઓઢાણું, લેઈ અધિગો નરવીર.  
મન પોતાનું મેહલિયું, દવદંતીને પાસ;  
નળ પરદેશે નીસર્યો, મૂઝા વધુ નિસાસ.  
આલો જઈ પાછો વળે, છૂપી રહ્યો તરુ પાસ;  
જાણ્યું જો જાગે પ્રિયા, તો હું જાઉં નાસિ.

દવદંતીના વસ્ત્ર ઉપર નળે જે શબ્દો લખ્યા તે પશ્ચ નળના દવદંતી પ્રત્યેના અપ્રતિમ પ્રેમની પ્રતીતિ કરાવે છે :

વઃ હેઠળ જે વાટડી, તે કુંડિનપુર જાય;  
ઝાવી વાટે કોશલા, જિહાં તુજ ચિત્ત સુદાય.  
તિહાં તું જાજે કામિની, રહેજે મન ઉદકાસ;  
મન માહડું સેવક સમું, મેહલુ હું તુમ પાસ.  
વાહલાં કિમે ન વીસરે, વસતાં ઉવસે રાન;  
સાસ સમાં નિત સાંબરે, ખટકે સાથ સમાન.  
તું મત જાણે નેહ ગયો, દૂર વસતે વાસ;  
ખેલુ નયણું અંતર પાડું, જીવ તું મારે પાસ.

વનમાં એકલી પડેલી દવદંતી પોતાના દુઃખભર્યા દિવસો હવે કયાં અને કેવી રીતે પસાર કરવા તે વિશે ગંભીર વિચાર કરે છે અને અંતે નિશ્ચય કરે છે કે પોતાનું જીવન શીલ અને સંયમમાં પસાર કરવું અને એ માટે પોતાને પિયર જવું :

ચિત્ત ચિતે દવદંતી સતી, હિવ થાશે શી માહરી ગતિ;  
એકલડી એ વનહ મઝર રહેતાં પામીજે સહી હાર.

એકઠાડી વનમાં ચોરડી, સખળ ફળી બીજી બીજોરડી;  
વાડ નહીં ને નહિ કો નાથ, વાટે કોણ ન વાહે હાથ.  
નવયૌવન નહીં કહેતી વાડ, શીર્ષે તો નહીં કુણ પાડ.  
જિમ તિમ કરી આપું રાખવું, બીજું સહુ દૂરે નાખવું.  
શીમે સધળાં સંકટ ટળે, શીર્ષે મનવાંછિત સવિ ફળે;  
શીમે સુર નર કરે વખાણ, મણવું છું તાસ પ્રમાણ.

x

x

x

મણિ માણિક પણ સોને તોય, કનકતણુ જે આશ્રય જોય;  
વસ્ત્રી નિતા પંડિત જાણ, આસિરે કરી શોભે નિરવાણ  
નારીને એહ જ બળ જોય, કે સાસરું કે પીહર હોય;  
તો પીહર જાણ દુઃખ કરે, કોશલા બધી જાણું નવિ ધરે.  
સાસુ સસરા દેવર જેઠ, કંત હોય તો માને નેટ;  
પતિ વિણ હોએ બહુ અંતરું, એ સધળું જોય નાતરું,  
હાલ હુકમ તોહ જ સ્ત્રી કરે, પિછોડે જે જોડો હોય ધરે;  
કંત વિના કેહવી કામિની, ચંદા વિના જેહવી યામિની.  
સ્ત્રી પીહર ને નર સાસરે, સંયમીઆ વસવું ધિર કરે;  
જો રહેતાં આમણ દુઃખજા, છેહડે જતાં અળખામણાં.  
તો પણ પીહરે માને કાર, નારીને પીહર આધાર;  
કાંઈ અવગુણ હોએ નેટ, તોહ ઠાંકે તે મા-પેટ.

ત્યાર પછી સિંહકેસરી કેવળજ્ઞાન પ્રાપ્ત થવાનો પ્રસંગ કવિએ વર્ણવ્યો છે. કૂંકપટથી ભરેલો  
કૂબરનો પુત્ર સિંહકેસરી કેવળજ્ઞાન પામે છે એમાં પિતાપુત્ર વચ્ચે કેટલું બધું અંતર જણાય છે ! પરંતુ  
સંસારમાં કર્મની મતિને કારણે આમ બને છે. કૂબર અને સિંહકેસરી વિશેની આવી વિચારણા આ કવિ  
સિવાય બીજા કોઈ કવિએ કરેલી જોવા મળતી નથી. કવિ લખે છે :

કૂબર તો કૂડે ભયોં રે, પુત્ર થયો ઋષિરાજ;  
પિતાપુત્ર કહો સુંઠે રે, સરજમું કરમે કાજ.  
અહી મસ્તકે જમું મણિ, સોવન રેત વિકાર;  
પંક થઈ પંકજ હોયે, સું જાતે અધિકાર.  
ત્રેણિક પહેલી ભોગવે, કોણિક છઠી હોય;  
અભય મેઘકુમાર ઋષિ, અનુત્તરે સુર હોય.

દવદંતી ઋતુપર્ણી રાજને ત્યાં આવે છે, દાનશાળામાં દાન આપે છે, પિંચળ ચોરને બચાવી,  
ઉપદેશ આપી સંયમ લેવડાવે છે, હરિમિત્ર ધ્રુવજી દવદંતીની ભાળ કાઢી એને કુંડિનપુર લઈ જાય છે,  
દવદંતીનાં માતાપિતા એને આશ્વાસન આપે છે, નળ અગ્નિમાં બળતા સાપને બચાવવા જાય છે ત્યાં  
સાપ એને કરડે છે; એ નળના પિતા નિષધદેવ છે અને તે નળને દિવ્ય વસ્ત્રાવરણ આપે છે,  
નળ સુસમારપુર આવે છે અને ત્યાં ગાંડા હાથીને વશ કરી દધિપર્ણી રાજની કૃપા મેળવે છે—આ બધા  
પ્રસંગો કવિએ ચોથા ખંડમાં આલેખ્યા છે.

જેન પરંપરાની નલ-કથા પ્રમાણે દવહંતી અચલપુરની પાદરે એક વાવને કાંઠે બેઠી હતી એવું વર્ણન છે. પણ કવિ મેધરાજે દવહંતી સરોવરની પાળે બેઠી હતી એવું વર્ણન કર્યું છે. જેન પરંપરાની નલકથા પ્રમાણે ઋતુપર્ણુ રાજાને ત્યાં દવહંતી પહોંચી ત્યારે દાનશાળા ચાલતી જ હતી. પરંતુ કવિ મેધરાજે વર્ણન કર્યા પ્રમાણે ઋતુપર્ણુ રાજા મોટી દાનશાળા ચાલુ કરવાનું દવહંતીને કહે છે. આ વર્ણન પ્રમાણે પણ, ત્યાં દવહંતીને કોઈ આગળથી શકતું નથી અને કવિએ પણ એ જ પ્રમાણે બતાવ્યું છે, છતાં ઋતુપર્ણુ રાજા દવહંતીને ‘બીમી’ કે ‘દવહંતી’ એવું સંબોધન કરીને વાત કરે છે એવું કવિથી બતાવાઈ ગયું છે, જેથી ત્યાં ગંભીર ક્ષતિ જણાય છે :

અન્યદા તે રાજા ઋતુપત્ર,  
બોલ્યો નરપતિ આતિ સુવચન.  
પુત્રી લીમી સાંભળ વાત,  
વચન એક બોલું છું સાચ.  
લખમી માફરે ધરે છે ધણી,  
આરતિ ચિંતા સવે અવગુણી.  
માંડો મોટી એક દાનશાળા,  
દીને પુત્રી દાન રસાળાં.

x x x  
એક વચન સાંભળ દવહંતી,  
દાન દિયો આતિ મનની ખતિ.  
નગર તણે બાહર એક કરી,  
દાનશાળા માંડી ધન ભરી.

ખીન ગૌણ પ્રસંગોને ટૂંકાવનાર આ કવિએ પિંગળ ચોરનો પ્રસંગ વિસ્તારથી આલેખ્યો છે, અને સુસંગતિ અને દુસંગતિ તથા સુગતિ અને દુર્ગતિ વિશે સદૃષ્ટાન્ત ઉપદેશ દવહંતી પાસે પિંગળ ચોરને અપાવ્યો છે. દુસંગતિ અને સુસંગતિ વિશેની કવિની સોદાહરણ મૌખિક પંક્તિઓ જુઓ :

કુસંગતિના સુણ્યો અવદાત, ઉત્તમને કોઈ પૂછે વાત;  
લોભ સમીપે ભીઓ અંબ, ફળ કડવાં થાયે અવિહંબ.  
ઉદ્ધિષ્ઠ બંધાણો રાવણ સંગે, પોપટ વંદ્યો ભીલ પ્રસંગે;  
ધટિકા ચોરે પાણી જાત, રીંગે ગ્રાહર દિનરાત.  
મીઠો દાસી ખેં ખેં કરે, તિમ તિમ વાનર ચિત્તે ડરે;  
કિંમદુના દોસે પર-લોચ, કહિયેં કુસંગતિ ભરી ન હોય.  
કહિયેં કુસંગતિ રૂડિ નહિ, માયે લક્ષ્મ કંઠા વહી;  
માકણ સંગે જુ નિરવંશ, કામ પ્રસંગે મરાણો હંસ.  
ધર્માદિક દૃષ્ટાંત અનેક, કુસંગતિ વારો ધરિ વિવેક;  
સાધુ સંગતિ કરો નિરમળી, જેહથી પહુચે મનની રણી.

સુસંગતિ વિશે દવહંતી કહે છે :

મેરુ ઉપર જ ભીઆં તૃણાં, ઉપમા પામે કંચન તણાં;  
મલયાચળની સંગતિ ભીય, વૃક્ષ ધણાં ચંદનમય હોય.

ઉત્તમ સંગતિ કરવા જાય, નીચ થકો પણ તે પૂજાય;  
ગંગા કદંમ આદર વડે, ગોપીચંદન મસ્તકે ચડે.  
ચાર હાથ જોણે નર કીધ, સ્ત્રીમસ્તકે છેદી કર લીધ;  
એકવા પણ પુહતા સદગતિ, જાણી સાધુ તણી સંગતિ.  
કાઠીવાહ મુનીસર તિમે, ચોથું મત પાળે પૂનમે;  
તેહથી મનવંછિત તસ થાય, રાજ તણો પામ્યો સુપસાય.  
ઉત્તમ સરસી સંગતિ કરે, પંડિત શોધિં દિયડે ધરે;  
નિરલોભીયું મૈત્રિ યદા, તે નર નહું સીદાએ કદા.

દવંદતી પોતાના પિતાને ત્યાં જાય છે, એનાં દુઃખની વાત સાંભળીને માતાપિતાને ધણું દુઃખ થાય છે. પરંતુ તેઓ સીતા, અંજના, ઋષિદત્તા વગેરેનાં દૃષ્ટાન્ત આપી દવંદતીને આશ્વાસન આપે છે, અને આ બધું કર્મને કારણે છે એમ સમજાવે છે.

આ ખંડની ચોવી દ્વાલથી કવિ દવંદતીનો ત્યાગ કરીને ગયેલા નળના પ્રસંગો વર્ણવે છે. નળે અગ્નિમાથી સાપ બચાવ્યો એ પ્રસંગનું વર્ણન કવિએ ઋષિવર્ધનને અનુસરીને કર્યું હોય એમ લાગે છે. સુસમારપુર નગરમાં નળ ગાંડા હાથીને વસા કરે છે તે પ્રસંગે કવિ લખે છે :

તતક્ષણ ગજ શિખ્યા કરી, ચડી જઈ ગજકુંભ;  
અંકુશ શિરે પ્રહારીને, લેઈ બાંધ્યો ગજથંભ.

નળ દધિપર્ણુ રાજને ત્યાં રહે છે, રાજા એની પાસે સૂર્યપાક રસોઈ કરાવે છે, દવંદતીની વિનાતિથી ભીમ રાજા નળની ભાળ કઢાવે છે અને પછી બનાવડી સ્વયંવરની યોજના કરે છે, દધિપર્ણુ રાજા દુઃશક (નળ) સાથે કુંડિનપુર આવે છે ઇત્યાદિ ઘટનાઓનું નિરૂપણ કવિએ પાંચમાં ખંડમાં કર્યું છે. ખંડને અંતે કવિ કહે છે :

હુંડક આવ્યો કુંડનપરે, દધિપન સાથે પુહતો ધરે;  
અનિ મેધરાજ એણી પરિ કહે, પંચમ ખંડ સમાપ્તિ લહે.

દધિપર્ણુ રાજને ત્યાં નળ કૃપા તરીકે આવે છે. તે દવંદતી સાથે વનમાં નીકળેલા નળનું અવસાન થયું છે એવી કલ્પિત વાત દધિપર્ણુને કહે છે.

નૃપ રાજ ગમ્ભાયું તે નળ રાયે, નીકળ્યો લજ્જા આવાસો રે,  
દવંદતીને સાથે લેઈ, એકલગે વનવાસો રે.  
લીલા લહરી પુર પ્રતાપી, ઇન્દ્ર સભો નળ હુઓ રે,  
દુઃખ દોહું તિણે એકે વારે, તેણે કારણે વન ખૂઓ રે.  
કોમળ પ્રાણી ટાઢે તડકે, થોડે ધણું કમલાય રે,  
જિમ હિમ પડતે માસ શિખાળે, કમલિની કરમાય રે.

x

x

x

કૃપા વધણે નળના જાવયા, મરણ તણ્યા સમાચારો રે,  
દુઃખ ધરે તે દધિપર્ણુ રાજા, કરતો હાહાકારો રે.  
પ્રેતકાજ કરે સવિ નળનાં, મન વૈરાગે રહિયે રે,  
પ્રેમી અથવા વેરી હોજો, ગુણવંતના ગુણ અહિયે રે.

દવંતીના સ્વયંવરના સમાચાર સાંભળી દધિપર્ણી રાજા મુંઝાય છે ત્યારે એને પોતાનું દુઃખ જણાવવા કૂખડો કહે છે :

કાં નરવર તુમે ઇમ કરો, કેહું છે તુમ દુઃખ;  
રાય કહે તુજને કહ્યાં, શું ઉપજર્યે સુખ.  
મન-દુઃખ, સ્ત્રી બાંધવારિણી, ધનવંચી, અપમાન;  
વંચાણું સહુ આગળે, જે દુઃખ ફેડણહાર.  
જે તે આગળ ભાખતાં, લક્ષ્મી લહે અપાર.

દધિપર્ણી રાજા હૃદિક પાસેથી વિદ્યા લે છે તે પ્રસંગે કવિ બીધનાં વચનો કહે છે :

વિનય કરી વિદ્યા ગ્રહે કે ધન તણે પસાય,  
વિદ્યાર્થી વિદ્યા લિયે, ચોથો નથી ઉપાય.  
નીચ થઈ વિદ્યા ભણી, લેતાં મ કરે લાજ;  
કર્દમથી મણિ સંઘલી, ડાહ્યો સાધે કાજ.  
ભણવે ગાવે નાચવે, સાસરધર, રણ કાજ,  
આહાર વ્યવહારે નવિ દુયે, આઠે ઠામે લાજ.

દવંતીને સ્વપ્ન આવે છે અને તેમાં પોતે એક આંખાના વૃક્ષ ઉપર ચડે છે. આ સ્વપ્નની વાત દવંતી પોતાના પિતાને કહે છે અને જૈન પરંપરાની નળકથામાં, અને એને અનુસરીને લખાયેલી કૃતિઓમાં ભીમ રાજા દવંતીને માત્ર એટલું જ જણાવે છે કે એ સ્વપ્ન તેના ઉદયનું સ્થાન છે. પરંતુ કવિ મેધરાજે સ્વપ્ન વિશે થોડો વધુ ખુલાસો કર્યો છે, જે બતાવે છે કે કવિ પરંપરાની નલકથાને ચુસ્તપણે વળગી ન રહેતાં પ્રસંગોપાત્ત પોતાની કલ્પના પ્રમાણે તેની વિગતોમાં સુધારાવધારા કરે છે. આ પ્રસંગે કવિ લખે છે :

ગો, વૃક્ષ, કુંજર તરુ ચઝો, ગ્રહ વર પરવત શૃંગ;  
દેખી જગે માનવી, લહે લખમી મનરંગ.  
ઇચ્છુ કારણ પુત્રી સુણો, દેવી તે પુણ્ય રાસિ,  
રાજ—લાલ આરામ તે, પામિશ તું ઉલ્લાસ.

છઠ્ઠા ખંડમાં કૂખડા હૃદિકની કસોટી થવી અને એ જ નળ છે એની દવંતીને પ્રતીતિ થવી, નળે મૂળ સ્વરૂપ ધારણ કરવું, ભીમ રાજાને લાં કેટલોક સમય રહી નળે કૂખરને સુદમાં હરાવી એની પાસેથી રાજ્ય પાછું મેળવી લેવું, નિપજ દેવતાના ઉપદેશથી નળે ધર્મધોષસરિ પાસે દીક્ષા લેવી, સમય ન પ્રાણતાં અનશનવ્રત લઈ દેહનો અંત આણવો, દેવલોકમાં ધનદ તરીકે જન્મવું, દવંતીનું પણ દીક્ષા લઈ, અનશન કરી, મૃત્યુ પામી દેવલોકમાં ધનદની પત્ની તરીકે જન્મવું, લાંથી દવંતીએ કનકવતી તરીકે જન્મવું, કનકવતીના સ્વયંવરમાં ધનદ અને વસુદેવનું આવવું અને કનકવતીએ વસુદેવને સ્વયંવરમાં વરવો અને અંતે કનકવતીએ કેવળજ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવું—આટલા પ્રસંગોનું કવિએ નિરૂપણ કર્યું છે. ખંડને અંતે કવિ લખે છે :

નળ પ્રગટ્યો ભાવઠ ઉદરી, પાખો રાજ પૂર્વભવ ચરી;  
મુનિ મેધરાજ તણી એ વાણી, એટલે છટ્ટો ખંડ વખાણી.

આ ખંડમાં કવિ વાચક મેધરાજે એવું વર્ણન કર્યું છે કે નળે કૂખડી સાથે સુદ કરીને પોતાનું રાજ્ય પાછું મેળવી લીધું. જૈન પરંપરાની નળકથામાં વાચક મેધરાજે કરેલો આ ફેરફાર કદા જૈન પરંપરાની

કથામાં જ નહિ, મહાભારતની પરંપરાની કથામાં પણ કોઈ કવિએ ક્યો નથી. મહાભારતની અને જૈન પરંપરાની નળકથામાં નળ ભ્રમરે અક્ષવિષ્ણુ મેળવી પાછો ફરે છે ત્યારે તે પોતાના લાઈ પાસેથી પોતાનું સોનું જુવાર રમીને પાછું જતી લે છે. આમ નળને પોતાના લાઈ સાથે બીજ વાર જુવાર રમતો બતાવ્યો છે. પરંતુ હવે એની પાસે અક્ષવિષ્ણુ હોવાથી એ હારવાનો નથી એની ખાતરી છે. એટલે નળ સૂતના વ્યસનથી હાથો હોવા છતાં બીજ વાર એ જુવાર રમે છે એમાં ઔચિત્યભંગ કે વિચારદોષ રહેલો હોય એમ લાગતું નથી. પરંતુ વાચક મેધરાજે નળને બીજ વાર સૂત વડે નહિ, પણ યુદ્ધ વડે જીતતો બતાવ્યો છે. ક્યાર સાથેના નળના યુદ્ધનો પ્રસંગ કવિએ આ પ્રમાણે વર્ણવ્યો છે :

ચતુરંગ સેના પરવર્ષો, નળ નૃપ કરે પ્રયાણ;  
જેરે ધણું સેના તણું, જિમ સાચર ઉઘાણો રે.  
અનુક્રમે કોશળ આવીઆ રે, કૃષ્ણ સાંભળી વત્ત;  
અતિશય દુર્ભાં ઉપની, રાજ્યલોભ સંયુત રે.  
કૃષ્ણ સાહસો આવીઓ, કટક જેઈને તામ;  
રાજ તણો તરસ્યો ધણો, ખાડે સ્થળ સંઘામો રે.

X                  X                  X

સુદ્ધની ભયંકરતાનું વિગતપૂર્ણ ચિત્ર કવિએ કેવું સરસ દોર્યું છે તે જુઓ :

ખિહું દળે સુભટ સવિસાર થરે ચઢ્યા,  
 સમળ સંઘામ રણુવર વાગે;  
 શબ્દ અવળે પડ્યો સાંભળે કો નહિ,  
 ધોષ નિર્ધોષ બ્રહ્માંડ ગાળે.  
 નળ નૃપ થર રણુરંમ રોશે ભયોં,  
 સુભટ થરિમ ચઢ્યા ખિહું ખિરાળે;  
 જેમ નર સંયમી કરમ સાથે લિડે,  
 તેમ નળ થર સંઘામ છાળે.

રથ રજ સમળ અંધારું ઊઠ્યું ધણું,  
 અશ્વ ગજ પૂર પડવા ઉઠ્યું;  
 આપણું પારકું ઓળખે કો નહિ,  
 દિનકર સહિત શું ગગન છાડ્યું,  
 પાપકે પાપક, રથપતિયે રથપતિ,  
 અશ્વપતિ ઝૂઝ અસવાર સાથે;  
 ગજપતિયે ગજપતિ રોસભર ઝૂઝતા,  
 સત્ત્વ ખૂટાં પછે બાથોબાથે,  
 પ્રભળ હથિયાર તન તેજ દેખી કરી,  
 કાતર કેટલા દૂર નસે;  
 સુભટ થરા ધરે હોય વધામણાં,  
 બંદી બોલે યશ વા ઉઠાસે.



સુભટ સાચા ભક્ષા કેટલા રણુ પક્ષા,  
કોઈ કાતર વળી કીહ નાકો;  
પુન્ય પ્રસાદ વળી નળનૃપ જીતિયો,  
કૂબર બાંધિયો કરીય કાઢો.  
ધોય નિર્ધોષ વાળં ધણું વાજતે,  
નળનૃપ કોશલા માંહિ આવે;  
નગર સુંગ્રામી મથણુ ધજ લહલહે,  
કામિની મોતિયે કરી વધાવે.

નળને આમ યુદ્ધથી જીતતો બતાવવા પાછળ કવિનો આશય કદાચ એને બીજી વાર છૂત રમતો ન બતાવવાનો હોઈ શકે. અલબત્ત, એ આવા આશયથી કવિએ તેમ કહ્યું હોય તો નળને અક્ષયવિદ્યા મળે છે તેનું કંઈ પ્રયોજન કે ઔચિત્ય રહેતું નથી, કારણકે એનો ઉપયોગ બીજા કોઈ પ્રસંગે બતાવાયો નથી. કવિએ વ્યસનથી મુક્ત રહેવા વિશે જે ઉપદેશ આપ્યો છે તેને સહજ ભાવથી અનુસરીને આ ફેરફાર કયો હોય એમ પણ બનવા સંભવ છે. નળના બીજી વારના જુગાર રમવામાં જે સૂક્ષ્મ વિચાર રહેલો છે તે 'જુગાર રમવાથી રાજ્ય ગુમાવ્યું છતાં, અને જુગાર એ મોટું વ્યસન છે છતાં, નળ શા માટે બીજી વાર જુગાર રમવા ગયો?' આવી પ્રશ્ન કરનાર સામાન્ય જનસમુદાય માટે આ સૂક્ષ્મ વિચાર સહેલાઈથી સમજાવો કે ગળે ઉતારવો અઘરો છે. આવા જનસમુદાયને લક્ષમાં રાખીને કવિએ આ ફેરફાર કયો હોય એ પણ બનવા સંભવ છે.

નિષધ દેવતાના કહેવાથી નળ વૈરાગ્ય ધારણ કરે છે અને પોતાના નગર પાસેના વનમાં આવેલા સાધુ પાસે ધર્મોપદેશ સાંભળે છે. આ સાધુનું નામ જુદા જુદા કવિઓએ જુદું જુદું આપ્યું છે. મૂળ પરંપરાની કથામાં એમનું નામ 'જિનસેનસુરિ' છે. સોમપ્રભાચાર્યે 'કુમારપાળ પ્રતિબોધ'માં એમનું નામ 'જિનભદ્રસુરિ' આપ્યું છે. કવિ સમયસુંદરે પોતાના 'નલ-દવંતી રાસ'માં 'જિતસેનસુરિ' આપ્યું છે. વાચક મેઘરાજાએ એમનું નામ 'ધર્મધોષસુરિ' આપ્યું છે. ધર્મધોષસુરિ નળને સમજાવે છે કે એને માથે જે દુઃખ પડ્યાં છે તેનું કારણ પૂર્વભવનાં કર્મો છે.

દીક્ષા લીધા પછી નળનું મન ફરી વિષયવાસના તરફ જાય છે તે સમયે એના પિતા નિષધ દેવતા આવીને એને સમજાવે છે. એ પછી પણ નળ સંયમ પાળી શકતો નથી અને એથી અનશન દ્વારા પોતાના દેહનો અંત આણે છે. નિષધ દેવતા નળને સમજાવવા આવે છે એ પ્રસંગનો ઉલ્લેખ ઋષિવર્ધને નથી કર્યો અને એને અનુસરીને મેઘરાજાએ પણ નથી કર્યો. મેઘરાજા લખે છે :

અન્યદા નળ ઋષિને મન થયું, વિષયરાગ મનસું ઉમથ્લું;  
તવ તિલે મુનિવર ધરી સિવેક, અણસણ પાળી નિર્ભગ એક.  
અણસણ પાળી નિરતિચાર, પામ્યો સોહર્મે સુર અવતાર.  
ધનદ નામે ભંડારી થાય, લોકપાલ ઉતાર દિશિ રાય.

કવિ મેઘરાજાનો આ રાસ પુરોગામી કવિ ઋષિવર્ધનના રાસની સાથે બરાબર વિગતે સરખાવી બેતાં લાગે છે કે ઋષિવર્ધનના રાસની અસર મેઘરાજાના આ રાસ પર લણી પડેલી છે. વસ્તુતઃ આ રાસ લખતી વખતે મેઘરાજાએ ઋષિવર્ધનનો રાસ પોતાની નજર સમક્ષ રાખ્યો હોય એવી રચના પ્રતીતિ રચે રચે થાય છે. એ રીતે ઋષિવર્ધન પ્રત્યે મેઘરાજાનું ઝાણ ધણું છે એમ નિઃસંકોચ કહી શકાશે.

ઋષિવર્ધનની જેમ મેઘરાજે પણ શ્રી શાંતિનાથ પ્રભુની સ્તુતિ સાથે રાસની શરૂઆત કરી છે. શૂત રમવાની નળની ટેવ માટે ઋષિવર્ધન લખે છે : \*

ચંદન કટુઓ ચંદ્રિ કલંક, રચણાપર ખાર, જલિ પંક;  
ગુણમય નલનઈ જૂઝ્મ ફહારિ, રતનિ દોષ દિવિહ કુણુ પારિ.

મેઘરાજ લખે છે :

ચંદન કટુઓ, ચંદ્રને લંછન, જલનિધિ ખાર;  
તિમ નળને જુવટા તણો અવગુણ એક અપાર.

નળના પાત્રનું વર્ણન કરતાં ઋષિવર્ધન લખે છે :

દિન દિન વાધઈ નલકુમાર, શુદ્ધ પત્તિ ચંદો;  
રૂપ સોભાગિં આગણુ એ, જાણુ નયનાનંદો.  
કલા બહુતારિ બણુઈ, ગુણુઈ સવિગ્રંથ વખાણુઈ.

મેઘરાજ લખે છે :

શુકલ પખે જિમ ચંદલો વાધે તેમ કુમાર;  
કળા બહુતાર શીખિયો, જાણુ ગ્રંથ વિચાર.

નળ દવદંતીનો ત્યાગ કર્યા પછી, આગળ જતાં અગ્નિમાં બળતા સાપને બચાવે છે એ પ્રસંગ પણ મેઘરાજે બરાબર ઋષિવર્ધનને અનુસરીને આલેખ્યો છે. દવદંતીને છોડીને ગયા પછી આઠમે દિવસે આ બનાવ બને છે એમ ઋષિવર્ધને લખ્યું છે. જેન પરંપરાની મૂળ કથામાં આ બનાવ કેટલે વખતે બન્યો તેનો રૂપરૂ નિર્દેશ નથી, પરંતુ એ પ્રસંગે નળ પોતાના પિતાને ‘દવદંતીનું શું થયું?’ એમ પૂછે છે ત્યારે ‘દવદંતી અત્યારે એના પિતાને ધરે પહોંચી ગઈ છે’ એમ અવધિજ્ઞાની નિપથ દેવતા કહે છે. હવે આગળના જુદાંત પ્રમાણે નળ-દવદંતી વનમાં જવા નીકળ્યાં અને નળે દવદંતીનો ત્યાગ કર્યો એ પછી દવદંતી સાત વર્ષ એકલી પર્વત પર ગુફામાં રહી. એ પછી એ પોતાની માસીને ત્યાં ગઈ. માસીને ત્યાં એ કેટલો વખત રહી એનો રૂપરૂ નિર્દેશ ક્યાંય થયો નથી એટલે એનો ચોક્કસ અંદાજ કાઢી શકાય નહિ. પરંતુ દવદંતી પોતાના પિતાને ત્યાં પહોંચી ગઈ એવા સમાચાર નિપથ દેવતા નળને આપતા હોય તો એનો અર્થ એ થયો કે દવદંતીના ત્યાગ પછી, સાત વર્ષ કરતાં ચે વધારે સમય પસાર થયા પછી, આ પ્રસંગ બન્યો હોવો જોઈએ. એને બદલે ઋષિવર્ધને આ પ્રસંગ દવદંતીના ત્યાગ પછી આઠમે દિવસે બનતો વર્ણવ્યો છે.

નલિ જવ બીમી પરિહરી, ચાલિહિ મનિ મૂરત,  
તવ દવ દેખઈ આઠમંદ્ર દિનિ વનિ પસરંત.

અને આથી ‘દવદંતી પોતાના પિતાને ત્યાં પહોંચી ગઈ છે’ એનું વચન ઋષિવર્ધને નિપથ દેવતા પાસે કહેવડાવ્યું નથી. જુઓ :

નલિ પૂછિહું દવદંતીનું કહું દેવ ચરિત;  
સીલ પ્રશંસા તસ તણી, કરતુ સુપવિત.

આમ, ઋષિવર્ધને કરેલા આ ફેરફારને અનુસરીને મેઘરાજે પણ આઠમા દિવસે આ ઘટના બતાવી છે :

\* ઋષિવર્ધનના રાસની પંક્તિઓ હસ્તપ્રતો તથા ડૉ. એન્ડ્રીયા સંપાદનના આધારે દર્શાવે છે.

વાટે જતાં રે તવ દિન આઠમે, દવ દીઠો વનમાંહિ;  
સાદ કરે છે કો એક તિહાં રહ્યો, રાખો પસારી આંહિ.

અને આવી જ રીતે, નળના પ્રથમા જવાબમાં નિષ્પ દેવતા કહે છે :

નળ રાધે રાખ્યો તેહ કરંદીઓ, પૂછી બીમી વાત;  
શીળ પ્રસંસા સુર સુવિશેષે, સધળાં કરે રે વિખ્યાત.

આ જ પ્રસંગના નિરૂપણમાં ઋષિવર્ધને બતાવ્યું છે કે સાપ નળના ગળા હાથે કરાયો. જૈન પરંપરાની કથામાં વર્ણવ્યા પ્રમાણે સાપ નળને હાથે ઠરડે છે, પણ તે કયા હાથે તેનો નિર્દેશ કરવામાં આવ્યો નથી. પરંતુ ઋષિવર્ધને પોતાના રાસમાં ગળા હાથનો સ્પષ્ટ નિર્દેશ કર્યો છે :

અહિ વલગાડી ઓઠણુછ, જઈ ઉસિરી હાંમિ;  
મુંકતા નલરાજ તિસિ, ડસીઈ કરિ વાંમિ.

ઋષિવર્ધનને અનુસરી વાચક મેધરાજે પણ એમ જ લખ્યું છે :

એહનું ચિતવિ ઓઠણુ નાખીઓ, વળઓ અસિ તણે બાથ;  
આધો જઈ ને નળ મૂકે જિસે, ડસીઓ ડાવે હાથ.

કવિ રામચન્દ્રસરિના 'નલવિલાસ નાટક'ને અનુસરીને ઋષિવર્ધને પોતાના રાસમાં જે ફેરફાર કર્યો છે તે વાચક મેધરાજે પણ ચાલુ રાખ્યો છે. નળ દધિપર્ણુ રાગને ત્યાં કદરૂપા હુડિક તરીકે રહે છે ત્યારે બીમરાજ તરફથી મોકલવામાં આવેલો ફૂલ 'કુશલો' પ્રથમ નળની માહિતી મેળવી લાવે છે અને પછી દધિપર્ણુ રાગને ત્યાં જઈ નલ-દર્શનીનું નાટક બજવી બતાવી હુડિક એ નળ છે એની વિશેષ ખાતરી લાવે છે — આ પ્રમાણે એક નવો પ્રસંગ, જે રામચન્દ્રસરિએ પોતાના નાટકમાં પ્રયોજ્યો છે તે ઋષિવર્ધને પોતાના રાસમાં લીધો છે અને તેને અનુસરીને વાચક મેધરાજે પણ તે પ્રસંગ લીધો છે. જૈન પરંપરાની નલકથામાં આવો કોઈ પ્રસંગ નથી. એ પ્રસંગનું મેધરાજે કરેલું વર્ણન જુઓ.

તવ દધિપર્ણુ નૃપ પૂછીને, નળ નાટક મનરંગે રે;  
મડિ કુશલો આદર કરી, લેઈ સખલ ઉપાંગ રે.

(દ્રહા)

જિમ નળ ધરથી નીસર્થો, આવ્યો વનહ મઝાર;  
એકલડો નાશી ગયો, મૂકી સતી નિરાધાર.  
જિમ જિમ વીતક વાંદીએ, તિમ ખુંહ્યે સંકેત;  
તિમ તિમ જૂરે મન ધણું, હુડિક દુઃખ સમેત.  
વળા કુશલો બોલે તિહાં, રે નિહુર નિર્લજ્જ;  
એકલડી પ્રિયા તણ, તે શું કાંધો કનજ.  
જગમેં પાપી છે ધણું, દોહી પણ લખ હોય;  
રે નિર્જીણ નળ તું સમો, અવર ન દીઠો કોય.  
સતી વિશ્વાસે સતી, પ્રિય ઉપર બહુ રાગ;  
તે મૂકીને જામતાં, કિમ વૃક્ષ તુલ પાગ.  
સ્વામીદોહી ને ગુરુદોહી, મિત્રદોહી અતિ ધીક;  
વળા વિશ્વાસે ધાતકી તેહનું મોહ મ દીઠ.

એણે વચને તે ગહિવયો, ભરિયો દુઃખ અપાર;  
નિસાસા બહુ નાખતો, ગાદો રડે સત્તાર.  
રૂપ કર્યું બીમી તાણું, તે લેઈ ગળપાસ;  
તપ્ય કૂખડ નેહે ભયોં ઊઠી વારે તાસ.  
હે દેવી તું કા મરે, હું છું તાહરે પાસ;  
નેહવિલ્લખી નારીને, હિવ નહિ જાઉં નાસી.  
ઈમ આપણું પ્રગટિયું, નેહ ગહેલો સોય;  
પ્રેમસુરામઃ ધારિયો, પ્રાણી પરવશ હોય.

મેધરાજની આ પંકિતઓ સાથે ઋષિવર્ધનની નીચેની કેટલીક પંકિતઓ સરખાવો :  
નહ તોલઈ નર અવર ન કોઈ, છંડી સતી પ્રિયા જિણિ જોઈ;  
સૂત્રી સતી એકલી રાંનિ, મુગધિ વીસસી સોવિન વાનિ.  
અમલા મૂકી થતાં પાગ, કિમ વૃદ્ધા તુજ નહ નિભાગ;  
તિણિ વચનિ ગહિખરિઉ અપાર, મૂકી કંઠ રડઈ સત્તાર;  
દેખી દવદંતી ગલ પાસ, ઊઠી કપઈ વારઈ તાસ.  
મ મરિ દેવી હું છઉ તુઝ પાસિ, આવિઉ હિવ જાઉ નહિ નાસિ;  
ઈમ પ્રગટિઉ તવ નેણઈ આપ, જવ નહિ મનિ માંડિઉ વ્યાપ.

આ પ્રસંગની બીજી કેટલીક પંકિતઓ સરખાવો :

ઋષિવર્ધન :

મદિરા પાંહિ દોહ કર, નિખર મોહ અપાર;  
ગિણિ ધારિઉ જાણઈ નદિ, જવ વિવેક વિચાર.

મેધરાજ :

મદિરા પાંહિ દોહ કર, નેહ નિખરો અપાર;  
જેણે વાયોં જાણે નહિ, જવ વિવેક વિચાર.

ઋષિવર્ધન :

હું નહના ધરતુ સત્તાર, તિણિ મઝ મનિ છઈ નેહ અપાર;  
સામિ ભગત તે સેવક સહી, ઈમ જંપઈ હુંડિક ગહિગહિ.

મેધરાજ :

હું નળના ધરનો સત્તાર, તેણે ઉપજે મુજ દુઃખ અપાર;  
સામિભગત જે સેવક હોય, સામી દુઃખ દેખીને રોય.

ઋષિવર્ધન :

કુશલુ કુશલઈ પાછઉ વલિઉ, આવી ભામ રાખનઈ મિલિઉ  
જડઉ બોલઈ સુણિ બૂપાલ, તે છઈ કુમળ રૂપ વિકરાલ.

મેધરાજ :

તવ હિવ કુશલો પાછો વળ્યો, જઈ કુંડિનપુર બીમરથ મળ્યો;  
કુશલો કેહે સુણ્યો જૂપાળ, કૂખડો રૂપે અતિ વિકરાળ,

ઋષિવર્ધન :

કૂબઃ કાળલ સામલ દેહ, અતિ કર્પ કિંહિ હુંડિક એહ;  
હુંડિક ઉપરિ નલની ભંતિ, દોકઈ દૂર્ધ ઇઈ મનિ દવદંતી.

મેધરાજ :

કિહાં હુંડિક એ કૂબઝો, કાળળ વરણુ કુરૂપી રે,  
હુંડિક ઉપરે ભીમીની નળની ફોકટ ભાંતિ રે.

જેન પરંપરાની નલકથા પ્રમાણે, દવદંતીને પૃથ્વીને ભીમરાજ એના બીજા બનાવટી સ્વયંવરનો વિચાર કરે છે. પરંતુ ઋષિવર્ધને એવું આલેખન કર્યું છે કે દવદંતીના બીજા સ્વયંવરનો વિચાર પોતાનો મંત્રી ભીમરાજને કહે છે. મંત્રી તરફથી આવું સૂચન થાય છે એ કદપના ઋષિવર્ધનની પોતાની છે. ઋષિવર્ધન લખે છે :

આહાં અણ્યાનું જિમ કિમ તેય, તું મંત્રી રાનઈ દિં બેય;  
ભીમી સયંવર કૂકઈ અન્ન, કહી હકાર રા દધિપુન્ન.  
રા સાથિ તેહ આવિસિં, સ્વયંવર નામિં જઈ નલ દુસિઈ  
નારિ રેસ પસુઈ નવિ સહઈ, નવ જીવતુ તિહાં કિમ રહઈ.

ઋષિવર્ધનને અનુસરીને વાચક મેધરાજે પોતાના રાસમાં આ પ્રમાણે આલેખન કર્યું છે :

જિમ નિમ કરી અણ્યાવો ઈહાં, હું જાણું છું નળ છે તિહાં;  
નવ રાજા પૂછ્યું પરધાન, મંત્રી મતિસાગર જે નામ.  
તવ મંત્રી બોલ્યો નૃપ સુણો, સ્વયંવર માંડો ભીમી તણો,  
કૂબો એ માંડો પરધન્ય, તેડો દધિપન સખળે સંચ.  
દધિપન્ન સાથે નળ આવશે, જે નળ તિહાં જીવતો દુશે,  
સ્વયંવર નામે તે કેમ રહે, નિજ નારી જાની કીમ સહે ?  
નારી રોસ પશુ નવિ ખમે, રોસે જારિયા આતમ દમે,  
એક વસ્તુના અરથી હોય, વધર સુણો એ કારણુ હોય.

અહીં મેધરાજે ભીમ રાજાના મંત્રીનું 'મતિસાગર' એવું નામ પોતાની કદપનાથી આપ્યું છે.

જેન પરંપરાની નલકથા પ્રમાણે, દધિપણું રાજા અને કૂબઝો બ્યારે ભીમ રાજાને ત્યાં આવે છે ત્યારે કૂબઝાને સૂર્યપાકે રસોઈ બનાવવાનું કહેવામાં આવે છે અને કંઈ પણુ આનાકાની વગર તે બનાવે છે. પરંતુ કવિ ઋષિવર્ધને એવું આલેખન કર્યું છે કે કૂબઝાને બ્યારે સૂર્યપાકે રસોઈ બનાવવાનું કહેવામાં આવે છે ત્યારે તે ભીમ રાજાને એમ કહે છે કે 'તમે પહેલાં સ્વયંવર કરો, પછી હું રસોઈ કરીશ.' જુઓ :

એ હુંડિક અમ્હ ધરિ સૂઆર, તિણિ આણિયા અમ્હે તુરિત અપાર;  
ભીમ કહઈ હુંડક નઈ જાણુ, પાકે રસોવઈ કરુ સુજાણુ.  
તે બોલઈ અમ્હે આવિયા રલી, ભીમી સયંવર જેવા વલી,  
પહિલું સયંવર ઉચ્છવ કરુ, પછઈ રસવતી આદર ધરુ.

ઋષિવર્ધનને અનુસરીને વાચક મેધરાજે પણ પોતાના રાસમાં એ પ્રમાણે નિરૂપણ કર્યું છે :

દધિપન કહે અમ ધર છે સ્નાર, સકળ કળા ગુણ રમણ ભંડાર,  
તિણે આપ્યા અમે રામ તુરંત, ભીમી બણે દધિપન સુણો સંત.  
સરજપાક રસોઈ કરાવો, વંછિત કાજ સવે તુમ પાવો.  
કહે હુંક દોહિલા અમે આભ્યા, ભીમી સ્વયંવર જોવા આભ્યા.  
પહેલો સ્વયંવર ઉત્સવ કીજે, રસવતિ સ્વાદ પછે નૃપ લીજે.

એ જ પ્રસંગના આલેખનમાં તે પછી ઋષિવર્ધને પોતાની કલ્પનાથી હુંડિક પાસે ભીમ રાજને એમ કહેવડાવ્યું છે, “ નળ થવામાં માતું શું જાય છે ? જો તમને એમ લાગતું હોય તો લ્યો, આ હું નળ થયો. લાવો મને દવદંતી આપો. ” આવા શબ્દો જૈન પરંપરાની નલકથામાં નથી. ઋષિવર્ધને હુંડિકના મુખમાં એ શબ્દો મૂક્યા છે. જુઓ :

મઝનઈ નલ થાવા તણી, રાહડિ જઈ તમ્હ ચિતિ,  
તુ હ નલરા આ હૃષિ, મઝનઈ દિહિ દવદંતિ.

ઋષિવર્ધનને અનુસરીને વાચક મેધરાજે ( અને મહીરાજે પણ ) નળના મુખમાં એવા શબ્દો મૂક્યા છે :

નળ થાતાં માહડું શું જાય, જે તુમરો મન એમ સોહાય,  
તો હું નળ થયો છું આજ, છો ભીમી સારો નૃપ કાજ.

આ પ્રસંગના આલેખનમાં ઋષિવર્ધનની અને મેધરાજની બીજી થોડીક પંક્તિઓ સરખાવો :

ઋષિવર્ધન :

મૌવન જારિ પ્રીતિ તણુ વિયોગ, દુસ્સહ સંનિપાત સંયોગ,  
તિણિ વિહવલ દવદંતી હુઈ, તાસ વચનિ તમ્હ મતિ કાં મઈ.  
વિદ્યા કલા તણાં અહિનાણુ, તે પણિ સધલા અપ્રમાણુ.  
એક એકમાં અધિકાં અછઈ, કલા જાણુ જગિ ગુણવંત પછઈ.

મેધરાજ :

મૌવન જાર પ્રિયતણુ વિયોગ, વિરહાનળ પીડે મહારોગ,  
ભીમી મદ વિહવળ મતિ માઠી, તસુ વચને તુમ મતિ કાં નાઠી ?  
કલા સુસક્ષણુ વિદ્યા માહરી, સરજપાક રસોઈ સારી,  
દેખી કાં મન જૂલા તેરા, જગમેં કળાવંત બહુતેરા.

ઋષિવર્ધન :

ઈણિ વચનિ સહ દીલઈ હૃષિ, ઊઠી જગા લગ જૂજૂઈ,  
ભીમ સુતા તવ મૂકી લજજ, જંપઈ તાન નિસુણિ નિરવજજ.

મેધરાજ :

ઈણે વચને સહ ઊઠી જાય, ભીમીનું મન વ્યાકુળ થાય,  
ભીમરથ નૃપ આગળ દિલ ખોલે, લાજ મૂકીને ભીમી ખોલે.

હુંડિક નળ તરીકે પ્રગટ થતો નથી એ વખતે દવદંતી એને એકાંતમાં ઉપાલંબ આપે છે. એ પ્રસંગે ઋષિવર્ધને દવદંતીના મુખમાં મૂકેલી કેટલીક પંક્તિઓ સાથે સરખાવતાં જરૂર લાગશે કે મેધરાજનું પોતાના પુરોગામી કવિ ઋષિવર્ધન પ્રત્યેનું ઋણ ધણું મોટું છે. ઋષિવર્ધન લખે છે :

ભીમાદિક બાહિર મોકલી, કરિ ઝાલી હુંડિક અકેલી,  
સા બાલા બોલઈ સુણિ વાત, કહું કેતલા તુઝ અવદાત.

x

x

x

કાડી ઉપરિ સી કટકઈ, કાઠાં દયા તમહ ફેરી ગઈ,  
મયા કર મઝ ઉપરિ ધણી, પગિ લાગું કિંકરિ તમહ તણી.

મેઘરાજ :

મોકલિયાં બાહરે માય તાય, હુંડક કર તવ ભીમી સાથા;  
વળવળતી ભીમી ઇમિ ભાખે, પ્રાણુનાથ છેલ ઇમિ કાં દાખે.

x

x

x

કાડી ઉપર કટકી કહેવી ? અબળા ઉપર મહેર કરેવી;  
હું કિંકર છું રાજન તેરી, પિણિગ ચિંત કરો અથ મેરી.

રાસના છેલ્લા, કનકવતી અને વસુદેવના પ્રસંગનું નિરૂપણ પછી મેઘરાજે ઋષિવર્ધનના રાસને અનુસરીને કથું હોય એવું રૂપ લાગે છે. સરખાવો બંનેની થોડીક પંક્તિઓ :

ઋષિવર્ધન :

દેવી અવી હુઈ પેદાલહ, પુરપતિ હરિચંદ બૂમિપાલહ,  
મેટી કનકવતી ફૂંઝરિ;  
રાઈ તસ સવર મંગલિહ, ધનદ લોકપતિ પણિ તિહાં આવિહ,  
પરિવરિહ અમરી અમરિ.  
તિહિં પરણી વસુદેવ મનોહરિ, યાદવિ ભોગવિહ સુખ સુરવરિ,  
બારવઈ નગરી જઈઅ.

મેઘરાજ :

તે દેવી તિહાંથી અવી, પુર પેદાલ નિવાસ;  
હરિચંદ રાજ રાજ્યો, પૂરે પ્રજાની આશ.  
તે નૃપ ધર મેટી હુઈ, કનકવતી તસ નામ;  
અન્યદા તિથુ રાયે રમ્યો, રવંચર અતિ અભિરામ.  
ધનદ લોકપતિ આવીઓ, ધરતો પ્રીતિ અપાર;  
કનકવતીને પરણિયો, યદુ વસુદેવ કુમાર,  
બારવતી નગરી જઈ, વિલસે સુખખ અરોષ.

આમ, આરંભથી તે અંત સુધી, એક નળ અને કૂચરના અંતિમ યુદ્ધના પ્રસંગ સિવાય, દરેક પ્રસંગનું આલેખન કવિ મેઘરાજે, કવિ ઋષિવર્ધનને અનુસરીને જ કર્યું છે. મેઘરાજે ઋષિવર્ધનના રાસમાંથી કેટલીક પંક્તિઓ અથવા પંક્તિમંડો સીધેસીધાં લઈ લીધાં છે, કેટલીક પંક્તિઓ થોડાક શાબ્દિક ફેરફાર સાથે લીધી છે, અને કેટલીક વાર મેઘરાજે ધણુંખણું પોતાના જ શબ્દોમાં, પણ ઋષિવર્ધનની પંક્તિઓ લક્ષમાં રાખીને જ પોતાની પંક્તિઓ લખી હોય એમ જણાય છે. જ્યાં જ્યાં ઋષિવર્ધનને કંઈક નવું ઉમેર્યું કે કંઈક ઓડી દીધું છે ત્યાં ત્યાં એને અનુસરીને વાચક મેઘરાજે પણ તેમ કર્યું છે. આમ, રાસના આરંભથી તે અંત સુધી મેઘરાજે આ પ્રમાણે કર્યું છે, તો પછી એક યુદ્ધનો પ્રસંગ કવિએ પોતાની કલ્પના વડે કેમ ઉમેર્યો હશે એવો પ્રશ્ન આપણને થશે. એની અર્થાં આગળ આપણે કરી છે. પરંતુ

ઋષિવર્ધનની પંક્તિઓ સાથે સરખાવતાં એક તર્ક કરી શકાય એમ છે. આ પ્રસંગનું નિરૂપણ કરતાં ઋષિવર્ધનને લખ્યું છે :

તિહાં માસ એક રહી સયલ રાય, સેના સિઉ કોસલિં નથરિ નાઈ;  
નલ આવિઉ રાજ્ય સિરિ નિમિત્ત, ફૂળર ભયિ કંપી ફૂડ ચિત્ત.  
જૂઈ જીવીય લીધું સયલ રાજ્ય, ફૂળરનઈ દીધું ચૌવરજ્ય.

અહીં વર્ણવ્યા પ્રમાણે નળ સેના સાથે કોશલા નગરી જાય છે અને ત્યાં ‘જૂઈ’ (હૂત)માં રાજ્ય જીતી લીધું એમ કવિએ વર્ણવ્યું છે. અહીં ‘જૂઈ’ને બદલે ‘ઝૂઈ’ અથવા ‘ઝૂઝી’ શબ્દ મૂકવાથી ‘નળ સેના સાથે આવ્યો અને યુદ્ધમાં એણે રાજ્ય જીતી લીધું’ એવો અર્થ થાય. તો પછી ‘જૂઈ’ ને બદલે ‘ઝૂઝિ’ સમજવાને લીધે તો મેધરાજે યુદ્ધનું વર્ણન નહિ કર્યું હોય, એવો તર્ક કરવાનું મન થાય છે. અલબત્ત, આ તો માત્ર એક તર્ક જ છે અને તેમ કરવાનું કારણ મેધરાજે પોતાના રાજ્યના કથાવસ્તુ માટે ઋષિવર્ધનના રાસ પર સંપૂર્ણ આધાર રાખ્યો છે અને આ પ્રસંગના આલેખનમાં ઋષિવર્ધનને, બીજા કવિઓની જેમ હૂતનું વિગતે વર્ણન ન કરતાં, તેનો માત્ર થોડા શબ્દમાં નિર્દેશ કર્યો છે એ છે. વળી, આગળની પંક્તિમાં એમણે ‘સેના’નો ઉલ્લેખ કર્યો છે. એટલે આવી રૂપ ‘જૂઈ’ શબ્દના અર્થમાં સમજાઈ શકતાં આખો પ્રસંગ બદલાઈ જાય છે. આવી સમજાઈ શકે તે કદાચ થઈ હોય તો તેમ થવામાં કોઈ હસ્તપ્રતે પણ ભાગ ભજવ્યો હોય એમ પણ બની શકે. અલબત્ત, આ તો માત્ર એક તર્ક જ છે. સંભવ છે કે મેધરાજે આવી કોઈ સમજાઈ શકે નહિ પણ પોતાની કલ્પનાથી આ પ્રસંગનું આલેખન કર્યું હોય.

ઋષિવર્ધનના રાસ પર કથાવસ્તુ માટે આધાર રાખ્યો હોવા છતાં સ્થળે સ્થળે મેધરાજે વિચાર, વર્ણન, અલંકાર, બોધ, ઇત્યાદિમાં પોતાની કલ્પના સારી રીતે ચલાવી છે અને એમાં આપણને સ્થળે સ્થળે કવિની મૌલિક સર્જનશક્તિનું દર્શન થાય છે. એટલે ઋષિવર્ધનને અનુસરવાને લીધે કવિ મેધરાજનાં સર્જનશક્તિ કે કલ્પનાશક્તિ જ નથી એમ નહિ કહી શકાય. આ રાસમાં વર્ણનનું વર્ણન, દર્શનનું સ્વરૂપવર્ણન. વનમાં દર્શનને માથે પડેલા દુઃખનું વર્ણન, બીમરાજના દૂત કુશલાએ ભજવેલા નાટકનું વર્ણન, ફૂળર અને નળના યુદ્ધનું વર્ણન ઇત્યાદિ વર્ણનોમાં કવિની મૌલિક નિરૂપણશક્તિનો આપણને સારો પરિચય મળી રહે છે.

આ રાસમાં રહેલી કવિની એવી જ બીજી એક મૌલિક શક્તિ તે વિચારદર્શનની છે. જૈન રાસાઓ સામાન્ય રીતે દૂહા, ચોપાઈ અને જુદી જુદી દેશીઓની દાહોમાં લખાયા છે. આ રાસ પણ એ રીતે જ લખાયો છે. એમાં આ રાસની એક નોંધપાત્ર વિશિષ્ટતા એ છે કે ઘણાખરા રાસ કવિઓ જ્યારે દુદાની પંક્તિઓમાં માત્ર કથાપ્રસંગ વર્ણવે છે ત્યારે મેધરાજ ઘણુંખરું એમાં સદૃશાન્ત સુભાષિત કે યુક્તક જેવી રચનાઓ આપે છે. આ દૂહાઓ કથામાં બરાબર બંધબેસતા યુક્તક છે, પરંતુ તે જુદા તારવીને સ્વતંત્ર રીતે વાંચી શકાય એવા પણ છે. અને આવા કેટલાક બોધદાયક દૂહાઓ સુભાષિત તરીકે પણ ઉપયોગમાં લઈ શકાય એવા છે. કવિની ભાષા સરળ છે અને વ્યવહારુ જ્ઞાન અને ઉપદેશ આપવાની એમાં રહેલી કવિની વૃત્તિ જોઈ શકાય એમ છે. એકંદરે દરેક ખંડમાં છૂટાછવાયા લખાયેલા આવા સુભાષિતાત્મક દૂહાઓ તથા ચોપાઈ અને દાહોમાં લખાયેલી એવી ઉપદેશાત્મક પંક્તિઓ ખૂબ રોચક અને રાસ માટે ઉપકારક બન્યાં છે. કેટલાક દૂહાઓમાં, અલબત્ત, કથાપ્રસંગો પણ વર્ણવાયા છે. પરંતુ આ રાસ વાંચતાં એકંદરે એવી જાણ પડે છે કે આવી ઉપદેશાત્મક પંક્તિઓ દ્વારા પોતાના વિચારો દર્શાવવાની કવિએ એક પણ તક જતી કરી નથી. જોકે એમ કરવામાં કેટલીકવાર પ્રમાણભૂત બરાબર જળવાયું નથી. કોઈક



સ્થળે પ્રસંગ માત્ર એ જ પંક્તિમાં વર્ણવાયો હોય છે અને એને અનુલક્ષીને લખાયેલી આવી ઉપદેશાત્મક કડીઓ આઠદસ કરતાંયે વધારે હોય છે. આથી જ લગભગ સાડા છસો કડીના આ રાસમાં આવી કડીઓની સંખ્યા સવાબસો કરતાંયે વધારે છે. આવી કડીઓમાં કવિની શૈલી અને દષ્ટિ કેવી છે તે ઉદાહરણ તરીકે નીચેની થોડીક કડીઓ નોવાથી જણાશે :

નિષધરાજ નળને સારી રીતે ઉછેરી કલાવિદ્યામાં નિપુણ કરે છે એ પ્રસંગે કવિ બાળકને ઉછેરવા વિશે લખે છે :

બાળપણથી લાલિયો, શીખવિયો નહુ જાત;  
રાગી તે મત જાણુજો, ધૈરી મણુજો તાત.  
હસમાંહિ જિમ બાપડું, બગ પામે અપમાન.  
તિમ પંડિત માંહિ મિત્રાં, મૂરખ ન લહે માન.  
સે દેશે બહુ માનિયે, પરદેશે પૂજાય.  
પંડિત જિહાં જિહાં સંચરે, તિહાં રાને વેલાઉલ થાય.  
લાલે પાંચ વરસ લગે, તાડે જાં દશ માંન,  
સોળ વર્ષનો સુત થયો, તવ તે મિત્ર સમાન.  
બાળપણે ન કળા લાણી, ન કર્યો ધન ઉપાય;  
પાછે ચારે કેરડાં, કેઈ પેરે ધોવે પાય.

કવિ મેઘરાજની આ પંક્તિઓ કવિ મહીરાજની આવી પંક્તિઓની આપણને યાદ અપાવે છે : \*

પાંચ વરસ લગઈ લાલીઈ, બાણીવીઈ પછઈ તેહ;  
દસ વરસ લગઈ આદર કરુ, નીપજઈ સુત બહુ તેહ  
સોળ વરસ હઉઆ પછી, મિત્ર તણી પરિ જાણિ;  
રીસ ન કરવી તેહનઈ, એહવી છઈ શાસ્ત્રવાણિ.  
પંડિતનઈ સહ કો માનઈ, પામઈ અતિહિ મહત્ત્વ;  
હામિ હામિ શોભા હુઈ, મોટઉ જ્ઞાન તત્ત્વ.  
જ્ઞાનવંતની સભામાંહિ, મૂરખ આવી બધસેઈ;  
રાજહંસમાં બગ જિમ, સહ કો તેહનઈ હસેઈ.

દવંદંતીના સ્વયંવરનું નિરૂપણ કરતાં, દીકરીને કેવો વર પરણવાવો જોઈએ અને એ માટે મોટાંઓની કેવી સલાહ લેવી જોઈએ તે વિશે સમજાવતાં કવિ મેઘરાજ કહે છે :

જો પુણ્ય મનમાં ઊપજે, ભલિ ભલેરી શુદ્ધિ;  
તો પણ્ય ઝાઢા પૂછિયે, જિમ હોય કારજ સિદ્ધિ.  
લહુ વડાં પૂછે નહિ, ન ગણે સમથ સનેહ;  
આપણુ છંદે ચાલતાં, ખરો વિગૂયે તેહ.  
મૂરખ, નિરધન, વેગળો, શરો અતિહિ સરોસ,  
કન્યા વરસ ત્રિશુણ્ય હોયે, તે વર ગણે સદોષ.

ધણી અનુકૂળ શીલરમું, વિદ્યા વય ધન દેહ,  
ગુણ સાતે જોઈ કરી, વર લીજે નિસદેહ.  
એવો વર જોઈ કરી, માત પિતા દિયે પૂય,  
પાછે ધોરણ કર્મનું, ધર્મ જન્મે જગ સદુય.  
જો સુખણી ધર્મ બેઠડી, તો કહે કર્મ પ્રમાણ,  
જાણી તો માવિત્રને, માળ દિયે નિર્વાણ.

સ્વયંવરમાં આવેલા રાજા કૃષ્ણરાજનું અભિમાન નળ ઉતારે છે એ પ્રસંગે કવિ લખે છે :

પર સંપત્તિ જિજ્ઞાસે, પરગુણ બોલે મીઠું,  
વિષ્ણુ સ્વારથે ઉપગારીઆ, તે મં વિરલા દીઠું.  
થોડે પણ નિજ મહાજને, મનમાં વહે ગુમાન,  
દીટોડીના પાઉ જિમ, ફોકટિયું અભિમાન.  
બળ અવિચારી આપણું, મોડે અધિક પરાણું,  
મોટા સાથે માંડતા, નિશ્ચે મૂકે પ્રાણું.  
રાજા દુર્જન દરસણી, ધારાણું મર્મે જાણું,  
વૈષ્ણ, ધની, અહિં યાચકો, મત કોપવરયો જાણું.  
નિખળ થિકું મડે જિજ્ઞાસે, અતિ મોટાશું આળ,  
કર્મલ સિંહ સિયાળ જિમ, પામે મરણ અકાળ.

નિપથ રાજા પોતાની ગાદી નળને સોંપી સંયમ લેવાની ઇચ્છા કરે તે પ્રસંગે તેઓ જે વિચારે છે તે વિશે કવિ લખે છે :

છતે સંયોગે ધર્મને, આજસ કરે ગમાર,  
કાણી કોડી કારણે, હારે સહસ દિનાર.  
વ્યાધિ ન પીડે જ્યાં લગે, જરા ન આવે અંગ,  
ઈન્દ્રીયાક્રિત કુરંતડાં, કરવો ધર્મ સુયંગ.  
લાલચી લોભ ને લીલચી, લાલ વિશેષે થાય,  
ગરદપણે આવેપડે, લક્ષણ દૂર પલાય.  
વચન ન માને છોકરાં નારી ન ધરે પ્રેમ,  
ખૂણે નાખી મેહલિયે, જો નહિ ગાંઠ હેમ.  
તપ, સંયમ, દાને કરી, વિદ્યા વિનય વિચાર,  
પ્રગટો ન થયો જોઈ તે, શું આવ્યો સંસ્કાર ?

કર્મ રાજા નળની આજ્ઞા માનતો નથી તે પ્રસંગે કવિ લખે છે :

તેજ હોય તો સહુ નમે, એહવો જ્યત સુભાવ,  
પાવક ઉપર કર ધરે, ભક્ષમી ઉપર પાય.  
તેજે કરી સહુએ બિહે, નામે ન બિહે કોય,  
સિંહ સર્પ ભીતે લખ્યા, હાથ વાહીને જોય.

નળનો ભાઈ કૂખર નળને છૂતમાં હરાવે છે અને દવંતીને પચ્છ છૂતી લે છે એ વખતે જ્યારે તે દવંતીને પોતાના અંતઃપુરમાં રહેવા કહે છે ત્યારે મંત્રીઓ એને સમજાવે છે :

છાંડે પોતાની પ્રિયા, નીચ રસે પરદાર,  
સરોવર ઝૂકી સિર થકો, ખોટે કાગ મગાર.  
નિરવાહક છે આપણો, પર નહીં આવે કાળ,  
કાળજી ભઠ્ઠી જન્યસ્થે, લોચન રહેશે ઠામ.  
રાન, સરોવર, રાજધર, પરદારાનો સંગ,  
વસિભ વેગે પરિહરે, રહી ન કાળે રંગ.

છૂત રમતાં રાજ્ય ધર્માં પછી નળ-દવંતી વનમાં ગયાં છે. એ વખતે દવંતી પોતાના પિતા બીમ રાજાને ત્યાં જઈને રહેવા માટે નળને કહે છે. પરંતુ નળનું મન માનતું નથી. દવંતી સતી છે તે વખતે નળ વિચાર કરે છે :

જેહ જમાઈ સાસરે, માડે ચિર વિશ્રામ,  
નામ મમાડે બાપનું, તિમ પોતાની મામ.  
જે થોડો તિહાં વાહલો, પ્રાહુણ્યો રંગરેલ,  
ધણું રહેતાં પ્રીસિયે, લીને કામે તેલ,  
નિજ થાનક નર પૂજ્યે, પરધર નહુ પોસાય.  
સરજને ધર આવીઓ, શસિહર જાંખો થાય.

વનમાં અગ્નિમાંથી બચાવેલો સાપ કરડવાથી નળનો દેહ કદરૂપો બની જાય છે. એ વખતે નળ એ સાપને દુર્જન ધારીને બોલે છે :

વેશ, કુનારી, ચોરટો, રાજા નીર અધાલ,  
જોગી પાવક પાળીઓ, દુર્જન છેહ દે દાહ.  
દુર્જનનો વિશ્વાસડો, કરતાં હોયે હાણ,  
વાયસ જો ધર રાખિયો ધુઅડ બલ્યા નિરવાણ.  
દુર્જન જનને પાળિયો, એ તું મ કરે ધાંખ,  
હંસે રાખ્યો ધૂડતાં ઉંદરે કરડી પાંખ.  
મિત્ર અને કુમિત્રનો રખે કરે વિશ્વાસ,  
બાળે બેહુ કોપ્યા થકી, જિમ દવ બાળે ધાસ.  
દુર્જન તે દુર્જન સહી, સીંચી જે અભિયેણ,  
અંખ ન હોયે લિંબડો, જાતિ તણે શુણેણ.

નળ કૂખડો બની દષિપર્ણ રાજાને ત્યાં આવે છે એ વખતે તે પોતાનો પરિચય નળના સેવક તરીકે આપે છે. એ પ્રસંગે કવિ લખે છે :

સેવક કામે જાણવો, બંધવ કબે જાણ,  
ભાર્યાં પણ નિરધનપણે, પરખીજે નિર્ધાણ.  
સાહેલામાં સહુયે મળે, દોહિલે ન મળે કોય,  
જુક્ષ કૃષ્ણા દેખી કરી, પંખ આભ્યાં જોય.

x

x

x

કુમાર વાસ, કુભારજી, સાથે નહિ સુવિવેક,  
પરવશ રોગે પીડિયો, મરણ્યુધકી અતિરેક.  
ઘેરીને માને પ્રભુ, જે જાણે ગુણવંત,  
પોતાનું પણ પરિહરે, નિરગુણ જાણી સંત.  
ભૂંડો પણ પ્રભુ સેવિયે, ભલી સભા જે કોય,  
ભલો પણ ભૂડી સભા, તો જાડે નર જોય.

કુંડિક કદરૂપો છે જતાં તેનામાં જે ગુણ રહ્યા છે તે જોઈ દષિપર્ણ રાજ વિચારે છે :

૩૫, કુરૂપ કથું કરે, માનીને ગુણ જોય,  
આહિંસા કેરાં કૂલાં, શિરે ન ચાહે કોય.  
આડંબરે નહું પૂજિયે, ગુણે કરી પૂજાય,  
દૂધે વિના અલંકરી, નવિ વેચાય ગાય.  
કસ્તૂરી કાળી હોયે, શિરે વહે નરરાય,  
૩૫ કુરૂપ શું હુએ, ગુણ સમજે પૂજાય.

બાર વર્ષના વિયોગ પછી ભીમ રાજાને ત્યાં દવદંતી અને નળ પાછાં મળે છે એ પ્રસંગે કવિ લખે છે :

ઉત્તમ સાથે પ્રીતડી, પહેલી થોડી જોય,  
નહી તણે પટંતરે, છેહડે વધતી હોય.  
નીચ સરીસી પ્રીતડી, પહેલી અધિકી થાય,  
રાસભના ભુંઝર જિમ, છેહડે તૂટી જાય.

કવિ મેઘરાજને આવી બોધક કડીઓમાં પ્રસંગોચિત પ્રાચીન કથાપાત્રો કે ધટનાઓનાં દષ્ટાન્ત આપવાનો—અર્થાન્તરન્યાસ અલંકાર પ્રયોજવાનો પણ શોખ જણાય છે. જુઓ :

જુઆરી ચોરી કરેજી, કોઈ ન ગણે લાજ,  
પરધરણી ધન હારવેજી, પાંડવ ગમીઉ રાજ.

x x x

માંસ જીવનો પિંડ છેજી, નરમ તણો ઉપાય,  
ખગ રાક્ષસ નરગે મથોજી, માંસ તણે સુપસાય.

x x x

પરશ્વરા કુખદાયનીજી, અપજ્ઞસનો ભંડાર,  
જાત ગમાડે દ્રવ્યનુંજી, રાવણ ચરિત સંભાર.

x x x

ચોરી કુખનું મૂળ છેજી, નરગતણી એ દૂતી,  
વધ બંધાઈ બહુ પડેજી, મરણ્યુ હાથે શિવશ્રુતિ.  
ઘેવર કષક તપસ્વી થયો, ક્રોધ પ્રભાવે નરકે મથો,  
ચારિત્ર્ય પાળ્યાનો એ સાર, ઉપશમ કાળે સુખદાતાર.

x x x

પવનંજય નૃપગેહિની, હનુમેતની ને માય,  
સતી શિરોમણી અંજના, દુખણી વનમાં થાય.

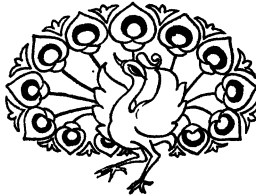
x x x

જીવતાં પામે જમ્, સુખ સગળાં સંસ્કાર,  
થયા ભાનુ મંત્રસિદે, પામી સરસતી નાર.

આમ, આ રાસમાં કવિએ સ્થળે સ્થળે સરગ ભાષામાં, સદૃશાન્ત, સાલંકાર આવા દૃહાઓ મૂક્યા છે. એમ કરવાથી અલબત્ત, રાસ વધુ રસિક બન્યો છે અને રાસના સ્વરૂપની એક વિશિષ્ટ છાપ આપણા મન ઉપર પડે છે. તેમ છતાં, અગાઉ બતાવ્યું તેમ, કેટલીક વાર આવા દૃહાઓમાં પ્રમાણભાન જળવાયું નથી કેટલીક વાર એક વિચારમાંથી બીજા વિચારમાં વિષયાંતર પણ થતું મળ્યું છે. અને વિયોગ પછી નળ-દર્શનીના મિલનપ્રસંગે સ્ત્રી વિશે કવિએ નીચેની ને પાંક્તઓ લખી છે તેમાં ઓચિસંભંગ પણ થતો હોય એમ જણાય છે :

નારી વયજે કોણ ન ચૂકે, સુભટ શિરોમણી ધીરજ મૂકે,  
ત્રી ફરસે વિહસે તરૂં ધાત, તો માણસની કેણી વાત.  
શસ્ત્ર શાસ્ત્ર પૂરા ગ્રંથે, કેહજો ન નામે શીથ,  
તે પણ નારી બોલડે, ચૂકે વિસ્તવાનીસ.  
માતપિતાને વંચિયે, સગાં સજેજી ભાય,  
નારી નેહે વચ કયાં, માહા તે ગહેલા થાય.  
તાં લગે મતિ છુપિ સાંભરે, જાં લગે શાસ્ત્ર વિચાર.  
નારી સાથે ગોંડી, જા નહુ કરે અપાર.

આમ, વસ્તુ, પાત્રાવેખન, પ્રકૃતિવર્ણન ઇત્યાદિની દૃષ્ટિએ એકંદરે જોતાં નયસુંદર, સમયસુંદર કે મહીરાજના નહ-દર્શની વિશેના રાસની કક્ષા સુધી આ રાસ પહોંચી શકે એવો નથી, અને અપિવર્ધનના રાસ પ્રત્યેનું એનું ઋણ ધણું મોટું છે. તેમ છતાં કવિએ બતાવેલી પોતાની મૌલિક શક્તિની દૃષ્ટિએ જોતાં આપણા મધ્યકાલીન રાસસાહિત્યમાં આ રાસ નોંધપાત્ર સ્થાન ધરાવે છે એમ અવશ્ય કહી શકાશે.



## અશક્યને શક્ય કરી બતાવવાનો પડકાર જીલતી પત્ની : એક મધ્યકાલીન કથા૩૬

જનક દવે

**સ્ત્રી**નું માની લીધેલું, કે વાસ્તવિક અભિમાન તોડવા માટે પતિ તરફથી સ્ત્રીને, પોતાનું સામર્થ્ય પુરવાર કરી આપવાનો પડકાર ફોંકાય છે; અને એ પડકાર જીલીને સ્ત્રી, માગણી પ્રમાણે, અસાધારણ વસ્તુને પોતાની ચતુરાઈ ને દક્ષતાથી સિદ્ધ કરી આપે છે, એવી કથા૩૬ લોકવર્તાઓમાં ફીકફીક પ્રયોગપર્ષ છે.

આવી કથા૩૬ પ્રથમ આપણને બારમી શતાબ્દીની એક જૈન પ્રાકૃતરચનામાં મળે છે. ઈ. સ. ૧૧૪૩(વિ. સં. ૧૧૯૯)માં લક્ષ્મણગણિએ રચેલી 'સુપાસનાહચરિત્ર'માં 'પરદારાગમનવિરમણ્ણત વિષયે અનકુક્ષીઝ-અતિચારે ધનકથા'ની વાર્તામાં એ કથા૩૬ પ્રયોગપર્ષ છે. એની વાર્તા નીચે પ્રમાણે છે :

વિક્રમપુર નગરમાં વિક્રમ નામે રાજા રાજ કરતો હતો. તે નગરમાં સિદ્ધિતલક શેઠ પોતાની પત્ની લક્ષ્મી સાથે રહેતા હતા. શેઠને બે દીકરા હતા. એકનું નામ ધન અને બીજાનું નામ ધનદેવ. ધન રવભાવે કામી હતો. ધનદેવ ધાર્મિક વૃત્તિનો હતો. એક પર્વને પ્રસંગે એ બન્નેને કોઈ ખેડૂત નગરની પાસેના ગામના ખેતરમાં લઈ ગયો. ત્યાં આંખાના વનમાં એક યુનિ હતા. ખેડૂતના કહેવા પ્રમાણે તે એક માસથી આધાપીધા વિના કે નિદ્રા વિના ધ્યાનસ્થ બેઠા હતા. પેલા બન્ને ભાર્ષત્યોએ યુનિને યુવાવસ્થામાં સંન્યસ્ત લેવાનું કારણ પૂછતાં તેમણે કહ્યું કે ખાસ કારણ તો તેમની સ્ત્રી હતી. પેલા બન્નેના આગ્રહથી તેમણે પોતાની વાત કહેવા માંડી :

શુભાવાસ નગરમાં રિપુમર્દન રાજા રાજ કરતો હતો. વિશાળશુદ્ધિ તેનો મંત્રી હતો. મંત્રીની પત્નીનું નામ હતું રતિસુંદરી. તે નગરના પૂર્વ ભાગમાં એક ઉદ્યાન હતું. ઉદ્યાનના દ્વાર પર એક આગ્રહ હતું. તે જૂથ પર પારસિક દેશના પોપટની જોડી હતી. તે જોડું સુખથી રહેતું હતું. તેમને એક પુત્ર થયો. પોપટીને એકવાર અચર પડી કે પોપટ પરકિયાસકત છે. તેણે પોપટને પોતાની સંજ કરવા દેવાની ના પાડી, અને પેલી પોપટીના મળામાં જવાનું કહ્યું. પોપટે પોતાનો યુનો કબૂલ કર્યો અને ક્ષમા પણ

માઝી, પરંતુ પોપટી હવે તે પોપટનું મોઢું પથ્ય ભેવા માગતી ન હતી. પોપટે જતાં જતાં પોતાના પુત્રની માગણી કરી. પોપટી પુત્ર આપવા તૈયાર ન હતી. બન્ને રાજા પાસે ન્યાય કરાવવા ગયાં અને બન્નેએ પોતપોતાનું વૃત્તાંત કહ્યું. રાજાએ શાન્તવાક્ય કહ્યું કે પુત્ર પિતાનો અને પુત્રી માતાની; અથવા તો પુત્રી પથ્ય પિતાની. વાવનારનું જ બીજ હોય. ખેડત ખેતરમાં વાવે તેનું જ સર્વ ઉત્પાદન હોય છે. પોપટીએ ન્યાય સ્વીકાર્યો, પથ્ય રાજાની વહીમાં એ નિયમ લખાવ્યો. પોપટીએ પોપટને પુત્ર સોંપી દીધો. વૃક્ષ નીચે એક ઝુનિ હતો. પોપટીએ તેને પોતાનું આયુષ્ય પૂછ્યું. ઝુનિએ કહ્યું કે ત્રીજે દિવસે તું મૃત્યુ પામીશ, અને પ્રધાનને ઘેર પુત્રી તરીકે જન્મીશ, કારણકે તે મનુષ્યદેહ માટે કર્મો બાંધ્યાં છે. આ વાત સાંભળી પોપટી જિનમંદિરમાં ગઈ અને જિનને નગરકાર કરીને કોઈની પાસે મંદિરના ઉપરના ભાગમાં પૂર્વોક્ત અક્ષરો (ઝુનિના શબ્દો) લખાવ્યા—એવા વિચારથી કે કદાચ આવતા ભવમાં ફરતાં ફરતાં અહીં આપું અને આ અક્ષરો મારી દહિએ પડે તો મને મારા પૂર્વજન્મનું સ્મરણ થાય. પછી તેણે વિશાળભુદ્ધની ભરી રતિસુંદરીને પોટે બહુ સુંદર કન્યા તરીકે જન્મ લીધો. જીવનાનન્દા નામ ધારણ કર્યું. થોડા સમયમાં ભણીગણી હોશિયાર થઈ. એક દિવસ ઉદ્યાનના જિનમંદિરે આવી ત્યાં પેલા અક્ષરો ભેદને તેને પૂર્વજ્વાંત યાદ આવ્યો, અને જિનભક્તિને પ્રભાવે પોતાને મનુષ્યદેહ મળ્યો તેથી જિન પ્રત્યે વિશેષ ભક્તિશાળી થઈ.

પ્રધાન પાસે એક ઉત્તમ ધોડો હતો. રાજાની ધોડીને તેનાથી ધણી વછેરા થયા. રાજાએ તે પોતાને ત્યાં મગાવ્યા. જીવનાનન્દાએ તે આપવા ન દીધા. તેણે કહ્યું : “મારા પિતાના ધોડા દ્વારા એ ઉત્પન્ન થયા છે માટે તેની માલિકી મારા પિતાની ગણાય. રાજાની નહિ. પોપટ-પોપટીના વિવાદ વખતે આપેલો ન્યાય રાજાએ લખ્યો છે.” વહી વામી રાજા વિરમ્ય પામ્યો. રાજાને થયું : આ કોઈ બાલપંડિતા છે. રાજાએ પ્રધાન પાસે તેનું માથું કપું અને પોતે લગ્ન કર્યાં. લગ્ન પછી રાજાએ કહ્યું : “હે બાલા, તું તો મોટી પંડિતા છે, તો બધા સુધી સર્વોત્તમ ગુણવાળો પુત્ર તું ઉત્પન્ન નહિ કરે ત્યાં સુધી તારે મારા ધરમાં પગ મૂકવાનો નથી.” જીવનાનન્દાએ જવાબ આપ્યો : “ત્રિયતમ, જરૂર એવો પુત્ર જન્મ્યા પછી જ હું તારે ત્યાં આવીશ. ને તું મારી પ્રતિજ્ઞા પથ્ય સાંભળી લે. હું ખરેખરી પંડિતા હોઈ તો તારે હાથે મારા પગ ધોવરાવીશ અને તારી પાસે મારી મોજડી ઊઘડાવીશ.” આમ બન્ને વચ્ચે એકાંતમાં વાતચીત થઈ. જીવનાનન્દા પિયર પાછી આવી. પિતાને એકાંતમાં બધો વૃત્તાંત કહ્યો. પ્રધાને કહ્યું : “દીકરી, આ તો બહુ દુર્લભ છે.” દીકરીએ જવાબ આપ્યો : “ભુદ્ધિ માટે કરું દુર્લભ નથી. રાજાના મહેલના પાછળના ભાગમાં ઋષભદેવનું એક મંદિર કરાવે. ત્યાં ત્રણે સમય હમેશાં નૃત્યનો ઉત્સવ થતો રહે તેવી વ્યવસ્થા કરો અને ત્યાં નર્તકીઓના આવાસ વચ્ચે માટું પથ્ય એક ધર બંધાવો.” એ રીતે મંદિર વગેરેનું નિર્માણ થયું અને ત્યાં કેટલીક સુંદર, સંગીતકુશળ, નૃત્યકુશળ, વાદનકુશળ ગણિકાઓ રાખવામાં આવી. એક પથ્ય પુરુષ ત્યાં ગહોતો રાખ્યો. જીવનાનન્દા પોતે પથ્ય નૃત્યમાં ભાગ લેતી. એક વાર રાત્રી પૂરી થવા આવી હતી ત્યારે રાજાએ ગીત સાંભળ્યું. પાછલે બારણેથી તે નીકળ્યો અને જિનમંદિરમાં ગયો. તેણે લાંબા અપ્સરાઓનું રૂદ્ર નૃત્ય કરતું હોય તેવું દશ્ય જોયું. જીવનાનન્દા પથ્ય ત્યાં નૃત્ય કરતી હતી. રાજા એના પ્રત્યે આકર્ષામાં. રાજા ઘસનો વેષ લઈને લાંબો ગયો. નૃત્ય પૂરું થતાં જીવનાનન્દા પાલખીમાં બેસી પોતાને આધારે ગઈ. રાજા પથ્ય તેને લાંબો ગયો. બન્નેએ સાથે રાત ગાળી. આમ દરરોજ રાજા નૃત્ય ભેતો અને જીવનાનન્દાને લાંબો રાત્રી ગાળતો. રાજા જીવનાનન્દાને આ દરમિયાન જે જે કંઈ કહેતો તે જીવનાનન્દા પોતાના પિતાને જણાવતી અને પ્રધાન પથ્ય તે બધું એક વહીમાં લખી લેતો. એક દિવસે જીવનાનન્દા ભણી ભેદને પોતાની મોજડી ભૂલી જઈને પાલખીમાં બેસી ગઈ. રાજાને કહ્યું : “મારી મોજડીઓ રહી અર્ધ છે, તો તમે લાવજો.” પેલો રાજા મોજડીઓ માથે ચઢાવીને લાવ્યો. તે રાત્રે પથ્ય રાજા ત્યાં

જ સ્ત્રી. અર્ધી રાત્રે જુવનાનન્દા તેને કહે, “આજ મારા પગ બહુ બળે છે, તો જરા દાસીને જમાડો કે મારા પગ તળાંસે.” પશુ દાસીને બોલાવવાને બદલે રાજા પોતે જ પગ તળાંસવા માંડ્યો. જુવનાનન્દાએ તેને ખૂબ વાંચો તો પશુ તે તળાંસવા માંડ્યો. પછી તે નિરતિ સ્મર્ય ગઈ. સ્વપ્નામાં તેણે પૂછ્યું ચન્દ્રને પોતાના મુખમાં પ્રવેશતો જોયો. તે જાગી ગઈ. પગ તળાંસતા રાજાને તેણે કામ છોડાવી સ્વપ્નનની વાત કહી. “સુન્દરી, તને ઉત્તમ પુત્ર થશે.” રાજાએ કહ્યું. સવાર સંસવતો શંખ વાગતાં રાજા પોતાને મહેલે ગયો. જુવનાનન્દા પોતાને પિયર ગઈ. પિતાને બધી વાત કહી અને ગર્ભનું રક્ષણ કરતી સુખે રહેવા લાગી. બીજે દિવસે રાજા ગણિકાવાસમાં ગયો. ત્યાં જુવનાનન્દાને ન જોતાં તેની પડોશણને પૂછ્યું : “પેલી લીલાવતી ક્યાં ગઈ?” પડોશણે અચાન બતાવ્યું. રાજા દુઃખી થઈ થેર ગયો. વળતે દિવસે તેણે પ્રધાનને પૂછ્યું : “તારા મંદિરની મુખ્ય ગણિકા લીલાવતી ક્યાં ગઈ?” પ્રધાન કહે : “મહારાજ, મેં જ એને કાલ પરાણે કાઢી મૂકી. એ કોઈ દાકોરના પુત્રને હળી ગઈ હતી. નિયમિત મંદિરમાં આવતી ન હતી, સરખું કામ કરતી ન હતી અને શિખામણુ આપતાં રડવા બેસતી અને તકરાર કરતી, એટલે મેં કાઢી મૂકી અને એને સ્થાને બીજાને નિયુક્ત કરી.” રાજા મૂંઝો થઈ ગયો. જુવનાનન્દાને યોગ્ય સમયે ઉત્તમ લક્ષણવાળો પુત્ર થયો. સમય જતાં તે પશુ વિદ્યાકળામાં પારંગત થયો. એક દિવસે મંત્રી જુવનાનન્દાને તેના પુત્ર સહિત રાજા પાસે લઈ ગયો. રાજાએ પૂછ્યું : “આ મહિલા કોણ છે?” મંત્રીએ કહ્યું : “મહારાજ, તમારી પત્ની અને મારી પુત્રી છે, આ તમારો પુત્ર અને મારો દાદિત્ર છે.” રાજા કંઈ એ વિષયમાં બોલે એ પહેલાં પ્રધાને તેના હાથમાં વહી સોંપી દીધી. એ વહીમાં રાજાએ જે કંઈ કહ્યું હતુ તે બધું વિવરણ સાથે લખી લીધું હતું. રાજાએ હર્ષ-વિષાદ સાથે કુમારને ભેટીને પોતાના ખોળામાં લીધો અને જુવનાનન્દાને કહ્યું : “તે મને જીવ્યો છે, અને હું તારાથી પ્રસન્ન છું—તારી પ્રતિજ્ઞા પૂરી કરી તેથી અને પુત્રપ્રાપ્તિથી પ્રસન્ન છું. આજથી આ રાજ્ય તારું અને તારો પુત્ર રાજા. હુ હવે માતું છાંદ કર્તવ્ય કરીશ. આ બધા બોચને પિઠ્ઠાર છે. પુરુષધન એવા મને પિઠ્ઠાર છે. રાજ્યને પશુ પિઠ્ઠાર છે.” મંત્રીના વારવા છતાં રાજાએ કુમારનો અભિષેક કર્યો, અને પોતે દાક્ષા લીધી. મુનિ કહે છે કે આ માતું વ્રતાંત છે.

અર્ધતઃ આ વાર્તામાં જુવનાનન્દા પતિની ઉપેક્ષા પામે છે. રાજા—કે જે તેનો પતિ છે—તેને ‘મોટી પંડિતા’ કહી પોતાની શક્તિ પુરવાર કરી આપવાનો પડકાર ફેંકે છે. જુવનાનન્દા આખરે એ જ રાજાની પાસે પોતાના પગ ધોવડાવે છે, મોજડી ભચ્ચાવે છે અને તેના દ્વારા જ પુત્ર પ્રાપ્ત કરે છે. જુવનાનન્દા પોતાનું જીવિત્યાતુર્ય પુરવાર કરી આપે છે. પતિ તરફથી ફેંકાયેલા પડકારનો હિંમતથી સામનો કરે છે.

આ કૃતિ ૧૧૯૯માં રચાઈ છે, પશુ તે કર્તાની પોતાની જ કૃતિ લાગતી નથી. કોઈ પ્રચલિત લોકકથાનો ઉપયોગ કર્તાએ કર્યો લાગે છે. આરંભ અને અંતમાં જનતત્ત્વ ગોઠવી દીધું લાગે છે.

ઈ. સં. ૧૪૪૩ (વિ. સં. ૧૪૯૯)માં રચાયેલ પંડિત શ્રી શુભશીલગણિકૃત ‘વિક્રમચરિત્ર’માં સૌભાગ્યસુંદરીની વાર્તા આવે છે. આ વાર્તામાં જે પોતે બગાશ હાંકે છે અને પછી એ બગાશ પુરવાર કરી આવવાનું પોતાને માથે આવે છે ત્યારે પતિનો પડકાર ઝીલી લઈ બગાશ પ્રમાણે વર્તન કરી બતાવે છે.

વાર્તા આ પ્રમાણે છે :

એકવાર વિક્રમ નગરવર્ધા જ્ઞેવા નીકળ્યો હતો. તેણે એ બાળાઓને વાન કરતી સાંભળી. એકે કહ્યું : “હું પરણીને સાસુ-સસરાની સેવા કરીશ અને પતિની ભક્તિ કરીશ.” બીજાએ કહ્યું : “હું તો પરણીને પતિની સાથે સાસરે જઈ પતિને છેતરીશ, અને પરપુરુષ સાથે મગ્ન કરીશ.” રાજાએ આ બીજા બાલા સૌભાગ્યસુંદરી સાથે લગ્ન કર્યું. રાજાએ તેને એકદંડિયા મહેલમાં કેદી જેવી સ્થિતિમાં રાખી. રાજાએ તેને તેની બહેનપણી સાથે હાંકેલી બગાશ પ્રમાણે કરી બતાવવા કહ્યું. થોડા સમય પછી એકવાર અવતારીમાં મગનધૂલિ નામે વેપારી વેપાર કરવા આવ્યો. તે એકદંડિયા મહેલ પાસેથી પસાર થતો હતો. સૌભાગ્ય—



સુંદરી તેને જોઈ વ્યાકુળ થઈ ગઈ. તેણે કાગળની કટકી પર અક્ષર પાડી, પાનના બીડામાં મૂકી, તે બીડું વેપારી પર નાખ્યું. ઉપરથી કંઈ પડેલું જોઈ વેપારીએ ઉપર જોયું. અસરા જેવી એ તેણે જોઈ. બીડું ખોલ્યું. અંદરની ચિઠ્ઠી વાંચી. એ આવવાનું નિમંત્રણ આપતી હતી અને ન આવે તો ફેલ પાડવાનું કહેતી હતી. બીજે દિવસે મધ્યરાત્રીએ કામદેવનું પૂજન કરી, પછી પાટલાધોની મદદથી તે સૌભાગ્યસુંદરી પાસે પહોંચ્યો. ખાનપાન તથા ભોગ ભોગવી ગયનધૂલિ ચોથા પહોરે આલ્સો ગયો, વગેરે...વગેરે.

અહીં જોઈ શકાય છે કે ગમે તેવી વિકટ પરિસ્થિતિમાં મૂકેલી એ પણ હિંમત અને ધીરજ રાખી આખરે ફેકાયેલા પડકાર પ્રમાણે કરી બતાવે છે.

આ જ કથારૂઢિમાં મધ્યકાલીન વાર્તાકાર શામળની ‘ઋત્યરિત્રની વાર્તા’ નામની વાર્તા, જે ‘સિંહાસન-બત્રીશી’માંની રહતી વાર્તા છે, તેને મુકી શકાય. આ વાર્તામાં એક વણિકકન્યા રાજા વિક્રમને એવો પડકાર ફેકે છે કે વિક્રમચરિત્ર કાંઈ દુનિયામાં સોથી શ્રેષ્ઠ નથી; સોથી શ્રેષ્ઠ તો છે ઋત્યરિત્ર. રાજા આ કન્યાને પાઠ શીખવવા ઇચ્છે છે. એની સાથે પોતાના પુત્ર વિક્રમચરિત્રને પરણાવે છે. વરવહુને મળવા દેતા નથી. વહુને એકાંતવાસમાં ગોંધી રાખે છે. વણિકકન્યા દાસી મારફત પોતાના પિતાને વીડી મોકલે છે. વીડીના હોરાની નીચેની ચિઠ્ઠી વાંચી પિતા, પુત્રી રહે છે ત્યાં સુધી ભોંયરું ખોદાવે છે ને એ વાટે પુત્રી બહાર આવે છે. એક વાર સાળાચિયણ બની વિક્રમચરિત્રને મોહાંધ કરે છે અને એનો સંગ કરી પુત્ર મેળવે છે. આબૂપણવત્તો પણ મેળવે છે. વળી પાછી જોગણી બની સંજવન-વિદ્યાના લોભી વિક્રમચરિત્રને છેતરે છે. પાછો તેનો સંગ કરી તેની ધનદોલત પગલી લે છે અને પુત્ર પણ મેળવે છે. પછી જાણે કર્યું જ જાણતી નથી એવો દેખાવ કરી એકાંતવાસમાં રહે છે. પુત્રોને પારણે ઝુલાવતી હાલરમાં ગાય છે. રાજાને અને રાણીને કૌતુક થાય છે. પુત્ર વિક્રમચરિત્રને તે પુત્રવધૂ પાસે ગયો હતો કે નહિ તે પૂછી જુએ છે. પુત્રે સ્પષ્ટ ના પાડતાં વણિકકન્યાની વલે કરવા તૈયાર થાય છે. કન્યાનાં મા-બાપને બોલાવી તેનાં ચરિત્ર દેખાડવા ગર્વ કરે છે. કન્યા જે બન્યું હતું તે બધું વર્ણવે છે. કુંવરનાં વસ્ત્ર, આભૂષણ, રત્નો, હથિયાર બધું હાજર કરે છે. પુત્ર શરમિદો બની, બની ગયેલા પ્રસંગોનો સ્વીકાર કરે છે. રાજા વિક્રમ, સોથી વડું ઋત્યરિત્ર એમ સ્વીકારી પુત્રવધૂનો આદર કરે છે. અહીં સસરાએ ફેકેલી પડકાર પુત્રવધૂએ ઝીલી લીધો છે.

આ જ કથારૂઢિને મળતી એક વાર્તા સિંધની પ્રાચીન કથાઓમાં જોવા મળે છે. ‘ગિરસિંગ અને સુંદરબાઈ’ની વાર્તામાં સુંદરબાઈ કેવી રીતે પતિનો પડકાર ઝીલી લે છે અને પોતાની બાડશના શબ્દોને કેવી રીતે ખરા પાડે છે તે નીચેની વાર્તા વાંચતાં જણાય છે :

સાંખલાના રાજા કેસરીસિંગને સુંદરબાઈ નામની અતિ સ્વરૂપવાન કન્યા છે. તે એક વાર પોતાની સખીઓ સાથે ઉદ્યાનમાં રમતી હતી. નૃત્ય અને ગીત પૂરાં થતાં સાહેલીઓ માંહોમાંહે વાતો કરવા માંડી. સુંદરબાઈ કહે : “ હું વલભીના રાજકુમાર ગિરસિંગને પરણીશ, અને એને પ્રેમથી એવો છતી લઈશ, કે એ બીજા કોઈને જુએ જ નહિ. અને જો એ મને હું કહું તેમ રાખશે નહિ તો હું તેને મારી શકિન અને હિંમતથી બતાવી આપીશ, કે જોઓ પણ સર્વે રીતે પુરુષસમોવદી હોય છે. પછી એ પોતાનાથી જ શરમાઈને મને આહરી અને માન આપશે, ને હું કહું તે પ્રમાણે કરશે.” ગિરસિંગ આ વખતે એ જ ઉદ્યાનમાં હતો. તે મગ્યા કરવા નીકળ્યા હતો. સાથીઓથી વિખૂટો પડી ગયો હતો. તેણે સુંદરબાઈની બાડશના આ શબ્દો સાંભળ્યા. તેનું રૂપ જોઈ ને તો એ આકર્ષાયો જ હતો. પિતા પાસે સુંદરબાઈ માટે માથું કરાવી તેને એકાંતવાસ આપ્યો. બેસતા વર્ષને દિવસે મન્દિરમાં છુપાઈ રહ્યો. સુંદરબાઈ પાર્વતી પાસે આશીર્વાદ માગતી હતી ત્યારે પ્રગટ થઈ, પેલા ઉદ્યાનમાં ઉત્તરારેશા શબ્દો પ્રમાણે કરી બતાવવા

કહ્યું. સુન્દરબાઈ લાચાર હતી. એક વાર તેણે દાસી મારફત પોતાના પિતાને વીંટી સમરાવવા મોકલી આપી. પિતાએ વીંટીના હીરા નીચેની ચિઠ્ઠી વાંચી. પુત્રીના કુખે કુખી થયા. પુત્રીને સહાયરૂપ થવા પુરુષનો પોશાક, ધોડો અને બખતર મોકલી આપ્યાં. પછી પુત્રીના મહેલ સુધી ભોળાં પોતાવ્યું. પુત્રી એ ભોળાંસના માથે એકાંતવાસમાંથી બહાર આવી. સુન્દરબાઈ પુરુષનો વેષ ધારણ કરી, રતનસિંહ નામ રાખી, બિરસિંગના પિતા પાસે દરબારમાં નોકરી મેળવવા આવી. તેને નોકરી મળી. સુન્દરબાઈ એ થોડા દહાડામાં મુકિત કરી પ્રજાને રંજાડતા સિંહને માથો. રાજાએ તેને એ બદલ માન અને ઇનામ આપ્યાં. એકાદ વરસ બાદ તે રાજા સાથે શિકારે ગઈ. રાજાની ગેરહાજરીનો લાભ લઈ પગેથી રાજાએ વલભીપુર પર આક્રમણ કર્યું અને જીત્યું. બિરસિંગ પણ પકડાઈ ગયો. સુન્દરબાઈએ પોતાના પિતા પાસેથી સહાય લઈ ભોળાં મારફત વલભીપુરમાં પ્રવેશ કરીને તે પાછું મેળવ્યું અને બિરસિંગને પણ છોડાવ્યો. એકવાર રતનસિંહ રૂપે સુન્દરબાઈ પોતાના મહેલ તરફ ગઈ. બિરસિંગ પોતાના મિત્ર રતનસિંહને મળવા ઇચ્છતો હતો. લોકો પાસેથી જાણ્યું કે તે સુન્દરબાઈના આવાસ તરફ ગયો છે એટલે એ વહેંચાયો. સુન્દરબાઈએ તેનો સત્કાર કર્યો, પણ ક્રોધિત બિરસિંગે તેને રતનસિંહના સમાચાર પૂછ્યા. સુન્દરબાઈએ પોતાના તરફ વધારે ખ્યાનથી જવાનું બિરસિંગને કહ્યું; અને એક કળાઈ ગયો. રતનસિંહ બીજા કોઈ નહિ, પણ પુરુષના વેષમાં સુન્દરબાઈ જ હતી. સુન્દરબાઈએ પોતાની બાકાત પુરવાર કરી આપી. પતિએ પત્નીનો સત્કાર કર્યો.

આ વાર્તામાં જીની બાકાત, લગ્ન પછી સળના રૂપમાં મળેલો એકાંતવાસ, જી તરફથી પિતાને વીંટી દ્વારા ચિઠ્ઠી મોકલવી, ભોળાંસની રચના અને એ દ્વારા બહાર આવી પોતાની શક્તિઓ બતાવવી, ખોટા બહાનુઆરના આગમાંથી મુક્ત થવું, વગેરે અંશો શામળની 'જીવિચરિત્ર'ની વાર્તાને મળતા આવે છે.

અને આ જ કથાશ્રી પૂર્વમાંથી પશ્ચિમમાં જતાં ત્યાંના લોકસાહિત્યમાં કેટલું સ્થાન પામે છે તે નીચે દર્શાવેલી બોક્સિઓના 'કેકામેરોની'ની ત્રીજા દિવસની નવમી વાર્તા જોતાં સમજશે.

ફ્રાન્સનો કાઉન્ટ બોર્કે રોઝીઝીઓન નામે સદગૃહસ્થનો પુત્ર બર્ટ્રાન્ડ પોતાના પિતાના વૈષ્ણવી દાકરી ગીલેટા જોડે ઉછર્યો હતો. પિતાના મૃત્યુ બાદ બર્ટ્રાન્ડ પેરિસ ગયો. ગીલેટા પણ પિતાના મૃત્યુ બાદ પેરિસ જવા ઇચ્છતી હતી અને બર્ટ્રાન્ડને મળવા ઇચ્છતી હતી. પણ સર્ગાસંબંધીઓ તેને તેમ કરવા દેતાં ન હતાં. એકવાર ગીલેટાએ સાંભળ્યું કે ફ્રાન્સના રાજાને છાતી પર ગૂંમડું થયું છે અને કોઈ વૈદ્ય મટાડી શકતો નથી. તેણે પિતા પાસેથી સાંભળેલી વસ્તુઓમાંથી દવા તૈયાર કરી અને એ બહાને પેરિસ ગઈ. રાજાને આઠ દિવસમાં સાજા કરવાનું બીડું ઝડપું અને તેના બદલામાં પોતે પસંદ કરે તે યુવાન પરણાવવાનું રાજા પાસેથી વચન લીધું. તેનો ઉપચાર સફળ થયો. રાજાએ તેને પસંદ હોય તે યુવાન સાથે પરણાવવાનું વચન પાળ્યું. ગીલેટાએ બર્ટ્રાન્ડને પસંદ કર્યો હતો. બર્ટ્રાન્ડ આ લગ્નથી રાજી ન હતો, પણ રાજાની આજ્ઞા અવગણી શકે તેમ ન હતું. લગ્ન બાદ ગીલેટા અને બર્ટ્રાન્ડ પોતાને વતન જતાં હતાં, પણ બર્ટ્રાન્ડ વતન જઈ ગીલેટા સાથે રહેવા તૈયાર ન હતો. એ તો ફ્લોરેન્સના લોકરમાં જોડાયો. ગીલેટા એકલી વતન ગઈ. તેણે પતિને સંદેશો કહેવરાવ્યો કે જો તું મારા ખાતર જ વતન ન જતો હો તો હું મને ત્યાં આવી જઈશ. તેનો જવાબ બર્ટ્રાન્ડે એ આપ્યો કે તને સહે તે કરી શકે છે. પણ હું તો તારો ત્યારે જ સ્વીકાર કરું કે જ્યારે તારી આંગળી પર મારી વીંટી હોય અને ખોળામાં મારો પુત્ર હોય.

પછી ગીલેટા દાસી સાથે જગ્યાએ નીકળી અને ફ્લોરેન્સ આવી. ત્યાં એક વિષવાના ઘરમાં સુકામ કર્યો. ત્યાં તેણે પોતાના પતિને જોયો. તે બાજુમાં રહેતી ગરીબ જી, જે ગરીબાઈને કારણે પોતાની

પુત્રીનાં લગ્ન કરી શકતી ન હતી, તે પુત્રીના પ્રેમમાં હતો ગીલેટાએ તે સ્ત્રીને પોતાની પુત્રીના લગ્ન ક્યાંક બીજે કરવા પુષ્કળ ધન આપ્યું અને પોતાને તેની દીકરી તરીકે અપાવી દેવા વિનવત કરી. પહેલાં તો બટ્ટાન્ડની વીંટી મેળવી પછી તેનો સમાગમ કર્યો. તેને એ પુત્ર જન્મ્યા ત્યાં સુધી 'તે ફ્લોરેન્સમાં જ રહી. બટ્ટાન્ડ પોતાની પ્રજાની ધ્રુવજને માન આપી વતન ગયો. ત્યાં તેણે 'માર્ટી' મોકલી હતી. બધાં આમંત્રિતો ટેબલ પર મોકલવાતાં હતાં ત્યાં જ ગીલેટા પોતાના એ પુત્રો સાથે આવી પહોંચી. બટ્ટાન્ડને પોતાના વચનની યાદ આપી વીંટી અને પુત્રો બતાવ્યા. બટ્ટાન્ડ ગીલેટાની ચતુરાઈની વાત સાંભળી ખુશ થયો અને પત્ની તરીકે તેનો સ્વીકાર કર્યો.

શામળની "સીચરિટ્રની વાર્તા"માં પણ વણિકકન્યા પોતાના જ પતિ સાથે પરકિયાનો સંબંધ બાંધી પુત્રો મેળવે છે. પુત્રો અને રાજકુમારે આપેલી ભેટસોગાદો હાજર કરી પોતાની ચતુરાઈથી સ્ત્રીને મુગ્ધ કરે છે અને માનભર્યું સ્થાન પ્રાપ્ત કરે છે. આ રીતે બોકશિયોની વાર્તાના કેટલાક અંશો સાથે 'સીચરિટ્ર'ની વાર્તાના કેટલાક અંશોનું સામ્ય છે.

આ જ કથારૂઢિ અર્વાચીન વાર્તાકારોને પણ આકર્ષે છે. 'સીચરિટ્રની નવીન વાર્તાઓ' ૧માં 'નનુભટ તથા તેની સ્ત્રી ગુણસુંદરી'ની વાર્તા છે. અહીં પણ ગુણસુંદરી પતિએ ફેંકેલા પડકારને ઝીલી લે છે અને પતિ સમક્ષ પોતાનું ચારિત્ર્ય પુરવાર કરી આપે છે.

કંતલપુર નગરમાં પ્રેમભટ નામે બ્રાહ્મણ હતો. તેની સ્ત્રીનું નામ કેસર હતું. તેનો પુત્ર નનુભટ હતો. નનુભટ બાર વર્ષનો થતાં તેના પિતા મૃત્યુ પામ્યા. નનુ કંઈ ભણ્યો ન હતો. સૌના કહેવાથી ગિમયાપુરમાં પંડિત સોમેશ્વરને ત્યાં ભણવા ગયો. પંડિત નામદામ પૂજારી વિદ્યાર્થી તેનો જમાઈ નીકળ્યો. પણ તેણે તે વાત પ્રગટ કરી નહિ અને જમાઈને નામદામ બદલીને રહે તો ભણાવવાનું કબૂલ કર્યું. ગરજ નનુએ પંડિતની વાત સ્વીકારી. વખત જતાં નનુ મોટો પંડિત થયો. એક વાર ગુરુને બહારગામ જવાનું થયું, પણ પોતાની ગેરહાજરીમાં રાજાને ત્યાં કથા કોણ વાંચે તે પ્રશ્ન થયો. પછી તેણે નનુને કથા વાંચવા મોકલવાનું નક્કી કર્યું. ગુરુ બહારગામ જતાં નનુ રાજાને ત્યાં કથા વાંચવા ગયો. નનુની વાણી સાંભળી સોમેશ્વરની પુત્રી ગુણસુંદરી મોહી પડી. રાજા ગુણસુંદરીના હાવભાવ નિહાળવા લાગ્યો. યુવાન અને સુંદર ગુણસુંદરી પર રાજા મોહી પડ્યો. રાજાએ દાસી મારફત તેને બોલાવવાની તજવીજ કરી. રાજાનું તેડું સાંભળી ગુણસુંદરી ગૂંચવાઈ ગઈ. તેણે તેની બેનપણી ચચળમતિની સલાહ લીધી. ચચળમતિએ તેને એક પ્રકારની દવા આપી. પછી ગુણસુંદરી રાજા પાસે જવા તૈયાર થઈ. એના પંડિત પિતા બહારગામથી આવી ગયા હતા. તેણે તેને કહ્યું : "પિતાજી, મારે મહાલક્ષ્મીની પૂજા કરવા જવું છે તો સાથે કોઈ વિદ્યાર્થીને મોકલો." પંડિતજી સમજી હતા. દીકરી જુવાન છે માટે બીજા કોઈ વિદ્યાર્થી કરતાં નનુભટને સાથે મોકલવો સારો કે જેથી કંઈ બને તો વાંધો નહિ. આમ માની પંડિતે નનુને ગુણસુંદરી સાથે મોકલ્યો. ગુણસુંદરી તો મંદિરે જવાને બદલે ગિંધી જ દિશામાં ચાલી. નનુભટ વિચાર કરતો સાથે ચાલ્યો. ગુણસુંદરી તો રાજાના મહેલમાં ગઈ. નનુભટને દાદર પર બેસી જે બને તે બેસવા કહ્યું. રાહ ભેટા કામાતુર રાજાને તેણે દવાવાળું બીડું આપ્યું. રાજા તેના તરફ ધસી આવ્યો. ગુણસુંદરીએ બહાનાં કાઢ્યાં. થોડી વારમાં રાજાને નસો ચડ્યો અને ગપડી પડ્યો. પંડિતની પુત્રી નીચે આવી. ગિંધિયા નનુને ડેલાઓ અને ઘેર ચાલી. નનુએ માન્યું કે છોકરીએ કાળું કામ કર્યું છે. પણ પોતે કશું જ બોલ્યો નહિ. પછી પંડિતે તેનો અભ્યાસ-કાળ પૂરો થયો ગણી ઘેર જવા આજ્ઞા આપી. નનુ ઘેર ગયો. તેની પંડિતાઈથી સૌ ખુશ થયાં. પછી સૌના કહેવાથી તે પોતાની બાળપણમાં પરણેલી સ્ત્રીને તેડવા ગયો. પણ આશ્ચર્ય ! જે ગામમાં તે ભણવા

અથો હતો ત્યાં જ તે ગયો. અને વધારે આશ્ચર્ય તો એ થયું કે એના ગુરુ જ એના સસરા નીકળ્યા. તેને ગુણસુંદરીનો રાજ સ્થાને વ્યવહાર યાદ આવ્યો અને દુઃખી થયો. ગુરુના મોહની શરમે પત્નીને સાથે તેડી ગયો. પત્ની તેની સેવાપૂર્ણ કરતી, પરંતુ તેને તો ચીડ જ ચડતી. તેણે પત્નીનું નામ ગુણસુંદરીને બદલે શુદ્ધસુંદરી રાખ્યું અને એ નામે જ બોલાવતો. ગુણસુંદરી પતિના આચરણનો બેદ પામી ગઈ. તેને હાથેયું કે હું મારી પરિત્રાતા માટે સમળવવાનો પ્રયત્ન કરીશ તો પણ પતિ માનશે નહિ, માટે કોઈ બીજી યુક્તિથી કામ સાધવું પડશે.

પછી એક વાર તેણે પતિને કહ્યું : “પિયરથી પત્ર આવ્યો છે અને મને તેડાવે છે, રજા આપો તો બહુ.” પતિને તો તેનું મોહ્ય ગમતું ન હતું એટલે તેણે તુરત રજા આપી. સ્ત્રી થોડાં લગ્નમાં લઈ આવી નીકળી અને ગામને બીજે દરવાજેથી શહેરમાં પાછી આવી. વાણિયાને ત્યાં ધરેણું મૂકી રૂપિયા પચાસ ઉપાડ્યા. એક ઘર ભાડે રાખ્યું. બે દાસીઓ રાખી. બ્રાહ્મણને ત્યાંથી શ્રીમદ્ ભાગવતનું પુસ્તક લીધું. ભરમ લગાવી. રૂઢાક્ષીની માળા પહેરી, સફેદ વસ્ત્ર ધારણ કરીને જોગણી બની કથા વાંચવા લાગી. ધામે ધામે કરતાં દબ્બરો માણસો તેની કથા સાંભળવા આવવા લાગ્યાં. તેનો પતિ પણ એક વાર કથા સાંભળવા ગયો. જોગણીના પ્રભાવથી પ્રભાવિત થયો અને એક વાર તેને મળ્યો પણ ખરો. મળીને કહ્યું : “હું બ્રાહ્મણ છું. વિદ્વાન છું. આપ બે વિવાદ કરવા એકાંતમાં બોલાવશો તો ઉપકાર થશે.” જોગણીએ કહ્યું : “હું કોઈ પરપુરુષને એકાંતમાં મળતી નથી.” નનુભટે બહુ વિનંતિ કરી ત્યારે બીજે દિવસે આવવા કહ્યું. બીજે દિવસે નનુભટ જોગણીને ત્યાં ગયો ત્યારે દાસીએ તેને અંદર આવવા દીધો. ગુણસુંદરીએ કહ્યું : “મારે નિત્ય એક બ્રાહ્મણ જમાડવાનો નિયમ છે, તો આજ આપ પ્રસાદ લેશો ?” બ્રાહ્મણે તુરત જ હા કહી, એટલે તેને ચોખ્ખા આપ્યા અને છોડી વારમાં જ દૂધ અને સાકર પણ આપ્યા. રસોઈ તૈયાર થઈ એટલે જોગણીએ કહ્યું : “મહારાજ, પ્રથમ મારા હાથના બે દોળિયા જાઓ.” બ્રાહ્મણ ચમક્યો. તેણે કહ્યું : “બ્રાહ્મણ જોગણીના હાથનું કેમ જામે ?” જોગણીએ ઉત્તર આપ્યો : “તમે વિદ્વાન જ નથી. વેદમાં સર્વ જગત સરખું ગણ્યું છે, તે તમે જાણતા નથી ?” બ્રાહ્મણ તેના હાવભાવથી મોહી પડ્યો. તે જોગણીના હાથનું જામ્યો. કામની લાલચે બળ થયો. જોગણીએ દાસીને કહી રાખ્યું કે બ્રાહ્મણ જામી રહે એટલે એને દક્ષિણ આપી કાઢી મૂકજે. બ્રાહ્મણ જામીને વસ્ત્રો પહેરી બેસવા જતો હતો ત્યાં દાસીએ એક રૂપિયો તથા પાનસો પારી આપ્યાં અને જવાનું કહ્યું. મહારાજની એકદમ જવાની ઇચ્છા ન હતી, પણ દાસીએ જોગણીનો સૂલાનો સમય થયો છે માટે જાવ, કહી ધક્કો મારી બહાર કાઢ્યા. વટલાયા પણ કામ થયું નહિ, તેથી બ્રાહ્મણ પરતાવા લાગ્યો.

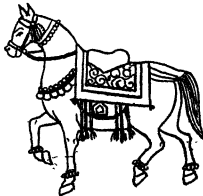
બે દિવસ પછી જોગણે જોગ છોડી દીધો અને પોતાનાં મૂળ વસ્ત્ર પહેરી ગામને બીજે દરવાજેથી પોતાને ઘેર ગઈ. બ્રાહ્મણ તેને આવતી જોઈ ચીડાયો અને કટાક્ષમાં કહ્યું : “આવો શુદ્ધસુંદરી.” આઈ તો કાંઈ બોલી જ નહિ. બીજે દિવસે પાણી ભરી આવી અને ઉંખરા પર બેઠું પછાડી પતિ સાથે લગ્નમાં લઈ ગઈ. કહેવા માંડી : “મારા ગયા પછી તમે આચારવિચાર છોડી કેવું વર્તન કર્યું તેની ગામમાં હોહા થાય છે અને હવે તમને કોઈ બ્રાહ્મણ માટે ધરમાં પગ મૂકવા દેવાનું નથી.” અને વધુમાં કહેવા લાગી : “તમે કોણ જાણે કેવી જાતની જોગણીના હાથનું ખાધું તેની આખા ગામને જાણ છે અને નાતપટેલ તો તમને નાત-બહાર મૂકવાની વાત કરે છે.” ગભરાઈને નનુભટે તેને વિશ્વાસમાં લેવા પ્રયત્ન કર્યો. તેને પચાસ રૂપિયા આપી નાતપટેલને સમજાવી આવવા મોકલી. ગુણસુંદરી રૂપિયા લઈ પોતાનાં કડલાં (ધરેણું) લઈ આવી અને પતિને કહેવા માંડી : “બધું સમું કરી આવી છું. નાતપટેલ પચાસ રૂપિયામાં નહોતા માનતા પણ મારા પિયરના નીકળ્યા તે માનવી લીધા છે હવે આપણું નામ નહિ દે.” થોડા દિવસ તો ગુણસુંદરીએ પોતાનાં રસોઈપાણી જુદાં રાખ્યાં. પછી બ્રાહ્મણ આગળ પડ્યો બોલ્યો. પોતે જ જોગણી હતી તે કહ્યું,

અને સમજાવું કે આમ જ રાજ કીર્તિસિંહને પોતે છેતર્યો હતો અને પવિત્રતા ગળવી હતી. જો પોતાને બચાવું હોત તો દાદર પર બેસી બધું જોવાનું શા માટે કહેત ? અહીં આ વહેમી પતિએ ફૂંકેલો જીવનનો પાકાર ઝીલી લે છે અને પોતાની બુદ્ધિચાતુરી વાપરી પોતાની પવિત્રતા પુરવાર કરી આપે છે.

કોઈ પણ દેશનું પરંપરાગત વાર્તાસાહિત્ય ઐતિહાસિક અને તુલનાત્મક દૃષ્ટિએ જોઈએ તો તેમાં ઠીક ઠીક સમાન અને વારંવાર આવર્તન પામતા રહેતા હોય તેવા અંશો આપણને માલુમ પડે. તે જ પ્રમાણે કોઈ એક પ્રજાનાં આવાં પરંપરાગત વાર્તાસાહિત્યની બીજી પ્રજાઓનાં તેવાં જ વાર્તાસાહિત્ય સાથે તુલના કરતાં વારંવાર કંઈક વિગતભેદ કે કંઈક રૂપાંતર સાથે અનેક રચણે મળતા હોય તેવા ધણા અંશો દેખાશે.

અહીં આપણે જોયેલી લક્ષ્મણગણિની બારમી શતાબ્દીની જૈન પ્રાકૃતરચના અને ભારબાદ પંદરમી શતાબ્દીની શુભશીલની રચના અને તે પછીની શામળની અદારમી શતાબ્દીની રચનામાં એક જ કથારૂઢિ કેટલાંક આવર્તનો સાથે જળવાય રહેલી જોવા મળે છે. વળી આ જ કથારૂઢિ સિંધ દેશની લોક-વાર્તામાં નજર ચડે છે. પશ્ચિમની ચૌદમી સદીની ‘ડેકામેરોન’ની વાર્તામાં પણ આ જ કથારૂઢિ પ્રયોજાયેલી આપણે જોઈ શકીએ છીએ.

સંભવ છે કે જેમ જેમ આ પ્રકારનું કથારૂઢિના તુલનાત્મક અભ્યાસનું ક્ષેત્ર વિસ્તરતું જાય તેમ તેમ આપણને સંસ્કૃત, પ્રાકૃત, જૂની ગુજરાતી તથા લોકવાર્તામાંથી તેમ જ અન્ય ભાષાઓનાં તેવા જ સાહિત્યમાંથી અનેક વાર્તાઓ મળતી જાય. અહીં દર્શાવાયેલો અભ્યાસ માત્ર આ દિશામાં પ્રારંભ પૂરતો છે.



## મધ્યકાલીન ગુજરાતના મુખ્ય જૈન સાહિત્યકારો

વિજયરાય કલ્યાણુરાય વૈદ્ય

**ભારતીય** સંસ્કૃતિના સર્વ અભ્યાસીઓ જાણે છે તેમ, ભારતવર્ષના આર્યોના આર્યત્વના અમૃતરસે જેનાં મૂળ સિંચન પામ્યાં છે, હજી પામ્યે જાય છે, તે ધર્મવૃક્ષની વૈદિક, જૈન તથા બૌદ્ધ એ ત્રણ બહુવિધ ફળફૂલ-પર્ણે લયેલી સુન્દર શાખાઓ છે. એ પ્રત્યેકના પ્રવર્તકોની—ભૂગુપ્તાગિરાઅત્રિ આદિ ઋષિમુનિઓની, મહાવીરસ્વામીની તથા ભગવાન તથાગત શુદ્ધની ગણના જગતની વિરલ વિશ્વતિઓમાં થાય છે. આજથી શતકોના શતકો પર એ અધ્યાત્મદર્શી અધ્યાત્મપ્રભાવી મહાત્માઓએ આ દેશની પ્રજામાં અધ્યાત્મલક્ષી બલકે અધ્યાત્મનિષ્ઠ વેદધર્મ, જૈનધર્મ તથા બૌદ્ધધર્મને જુદા જુદા સમયે પ્રવર્તિત કર્યાં. એ પ્રત્યેકની આર્યવાણીથી પ્રભાવિત થઈને, કહો કે એ વચનામૃતને આત્મસાત્ કરીને આપણા દેશનાં પ્રજાજનોએ એના લાક્ષણિક જિજ્ઞાસુ પ્રદેશોમાં યુગે યુગે સ્વે સ્વે કર્મણ્યમિતઃ સંતિદ્ધિ લમતે નરઃ । એ પ્રાચીન તો યે નિલનવીન ભગવદ્વચન અનુસાર ધર્મપાલન દ્વારા જીવનસિદ્ધિ પૂર્વસંસ્કારબળે કરી છે અને સંસ્કૃત, અર્ધભાગધી તથા પાલીથી માંડીને અન્યાન્ય દેશભાષાઓ દ્વારા વિવિધ સાહિત્યસિદ્ધિ પણ તે તો ધર્મસંસ્કૃતિના ઉપાસક અસંખ્ય સારસ્વતીએ કરી છે. એ ઘણા કવિઓ અને યોગ્ય ગદ્યસ્વામીઓમાંના જે જે આ ગુર્જર-ભૂમિમાં આપણા સાહિત્યના આદિકાળથી (૬૦૦ મુનશીના ‘ગુજૉ એન્ડ ઇટ્સ હિટ્’માં ઉલ્લેખિત તરંગાવતીના કવિ પાદલિપ્તાચાર્ય (ઈ.સ. ૫૦૦ પહેલાં) તથા હરિભદ્ર (૭૫૦) ધર્મકથાઓના રચયિતા : આ બંનેનો ઉલ્લેખ અહીં વચ્ચે કરી લેવો ધટે)—આદિકાળથી ઇસવી અઢારમી સદી સુધીમાં થઈ ગયા તેમાંના મુખ્યની સાહિત્યસેવાનો ઇષ્ટપરિચય સંક્ષેપમાં કરાવવાનો આ ઉપક્રમ છે. એ નિવેદને પાર પડે એ માટે, જૈનધર્મી તો પણ સર્વધર્મ-સમભાવી શ્રીમદ્ હેમચંદ્રાચાર્યે સોમનાથ ભગવાનની (જે તત્ત્વે એક, પણ સ્વરૂપાન્તરે તો અમારા હજીદેવ છે તે હાટકેશની) સ્તુતિ જે અમર શ્લોકથી કરી છે, તેનાથી આરંભ કરવો ઉચિત લાગે છે :

યજ્ઞ તજ્ઞ સમયે યથા તથા યોડસિ સોડસ્યમિવથા યથા તથા  
વીતદોષકલ્પઃ સન્નેદ્ મવાન્ એક એવ મમાન્ નમોસ્તુતે ।

મયવીહાકુરાજના રાગાયાઃ ક્ષયસુપાગતા વલ્ય

ત્રણા વા વિષ્ણુર્વા મહેશ્વરો વા નમસ્તસ્મૈ ॥

[મમે તે સ્થળે, મમે તેવા સમયે, તમે મમે તે હો અને મમે તે નામથી ઓળખાતા હો, પણ મે મહાદેવના રહિત હો તા તે એક એવા આપ ભગવાનને નમસ્કાર હો.]

ભવના બીજ-અંકુરના કારણથી એવા, રામ આદિ નેના ક્ષય પામી અથા છે એવા તે વિષ્ણુ હો, ત્રણા હો કે મહેશ્વર-શંકર હો, તેને નમસ્કાર હો.]

અથવા એટલું જ શા માટે ? એ મહાન ભારતીય સારસ્વતે એથી ય એક ડગલું આગળ વધીને જેમાંથી બ્રહ્માંડની ઉત્પત્તિ થઈ તે પરમાત્મતરની ગહન અનુભૂતિપૂર્વક સ્તુતિ જે એક બીજા પ્રસિદ્ધતર શ્લોકમાં નિમિત્તભેદે પણ આવિર્ભાવ તો તે જ પરમાત્માના, એને સંસ્મરિને કરી છે, તેનો શબ્દાર્થ જ અહીં આપવો બસ થશે :

“ જે વેદ જગતને બાણ છે, જેણે ઉત્પત્તિરૂપી સમુદ્રની ભંગિઓની પાર જોયું છે, જેનું વચન પૂર્વાપર અવિરુદ્ધ અનુપમ અને નિષ્કલંક છે, જે સાધુપુરુષોને વંદ છે, સકલ ગુણોના ભંડાર છે, દોષરૂપી શત્રુને જેણે નષ્ટ કર્યા છે એવા તે શુદ્ધ હો, વર્ધમાન હો, શતદલીનિલય નામ નિવાસમાં રહેતા કેશવ હો કે શિવ, તેને હું વન્દન કરું છું.” (ભાષાન્તર, ૨૫૦ મોહનલાલ દંડ દેશાર્ધનું.)

૨

એવા એ આચાર્ય હેમચન્દ્રને માટે હિંદી ભાષાના વિદ્વાન પં. શિવદત્તજીએ કહ્યું છે કે સંસ્કૃત સાહિત્ય અને વિક્રમાદિત્યના ઇતિહાસમાં જે સ્થાન કાલિદાસનું છે, અને શ્રીહર્ષના દરબારમાં બાણભટ્ટનું, તે જ ઇસવી પ્યારમા શતકમાં ચૌલુક્યવંશોદ્ભવ સુપ્રસિદ્ધ ગુર્જર નરેન્દ્રશિરોમણિ સિદ્ધરાજ જયસિંહના ઇતિહાસમાં હેમચન્દ્રનું છે.

‘કલિકાલસર્વસ’ એવું મોંઘું બિરુદ્દ જે પાખ્યા તે પંડિતપ્રવર જગતભરની જીવંત જ્ઞાનકોષ સદૃશ નિજનિજ યુગે મહાન વાક્યમયવિભૂતિઓ અરિસ્ટોટલ ને લીઓનાર્ડો ડા વિન્ચી સાથે, બેકન અને ગ્યુઈયો સાથે, અમુક અંશે પેટ્રિક ગેરીસ અને એ. એન. બ્રાઉન્ટોન સાથે, (જેમ, અંશતઃ, મરમી ઇતિહાસપંડિત ટોલેન્થી સાથે) પોતાની મહોજગલ્ય પ્રતિભાપ્રજ્ઞાના નિરવલ્લભ અપલખ્યતા તેજે સુધાય છે અને સદૈવ મુકાશ એ જાણીને કયો ગુજરાતી સારિત્વક અર્થ નહિ અનુભવે, સગૌરવ ઉન્નતશિર નહિ બને !

આચાર્ય હેમચન્દ્ર જગતસાહિત્યને કરેલા બહુવિધ પ્રદાનની પિંજાન આ શ્લોકમાંથી યથાર્થતયા મળી રહે છે :

કુલ્લં વ્યાકરણં નવં વિરચિતં છન્દો નવં દ્વાયાશ્ચ

ડલ્લંકારૌ પ્રથિતૌ નવૌ પ્રકટિતૌ શ્રીયોગશાસ્ત્રં નવમ્ ।

તર્કઃ સંજનિતો નવો જિનવરાટીનાં ચરિત્રં નવમ્

વદ્ધં ચેન ન કે [ન કેન] વિષિના મોહઃ કૃતૌ દુરતઃ ॥

[જેણે નવું વ્યાકરણ, નવું છન્દઃશાસ્ત્ર, નવું દ્વાયાશ્ચ રચ્યું, નવાં શાસ્ત્રો અલંકાર, યોગ તથા તર્કનાં રચ્યાં, જેણે જિનવરાટીનાં નવાં ચરિત્રો પણ રચ્યાં છે, તેણે એ ગ્રન્થસમૃદ્ધિમાંના જ્ઞાને કરીને કઈ કઈ રીતે આપણો મોહ દૂર કર્યો નથી ?]

આ શબ્દોમાં કવિ સોમપ્રભસરિએ આચાર્યશ્રીના જે ગ્રન્થરાશિની સર્વથા યોગ્ય પ્રશંસા કરી છે, તે વિપુલ વાક્યમય આમ અજીવિષ છે :

૧. વ્યાકરણ્યુઃ સવા લાખ શ્લોકનું સિદ્ધહોમ.

આમાં પ્રાકૃત તથા અપભ્રંશનાં ઉદાહરણ પણ છે.

## ૨૦૧ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ અન્થ

૨. કોષ : (૧) અમરકોષ પર આધારિત અભિધાનાચિન્તામણિ (૨) અનેકાર્થસંગ્રહ : વનરપતિવિષયક નિષ્કંડ શિક્ષા (૩) દેશીનામમાલા : પ્રાકૃત, સભાષ્ય.
૩. ધિંગણ : સંસ્કૃત, પ્રાકૃત તથા અપભ્રંશના છન્દો વિષેનું સદીક છન્દોડનુશાસન.
૪. કાવ્યશાસ્ત્ર : “અલકારચુક્રમણિ” અને “વિવેક” નામની ટીકાઓ સહિતનું, મમ્મટશાસ્ત્રીદિ આલંકારિકોના ગ્રન્થોના આધાર પર રચાયેલું કાવ્યાનુશાસન.
૫. તર્કશાસ્ત્રનો ગ્રન્થ નામે પ્રખ્યાતીર્થાસા.
૬. મહાકાવ્ય : દ્વાપર્ય અને કુમારપાલચરિત. આ અનુક્રમે ૨૦ તથા ૮ સર્ગનાં બે સંસ્કૃત-પ્રાકૃત ઇતિહાસકાવ્યો છે. બંનેમાં વ્યાકરણના નિયમો પણ સમાવ્યા છે.
૭. ચરિત્રગ્રન્થ : (૧) ત્રિપટીશત્રકાપુરુષચરિત. એના ૩૨,૦૦૦ શ્લોકોમાં ૬૩ જૈન નરોત્તમોની ચરિત્રગાથા છે. (૨) પરિશિષ્ટપર્વમા સામાન્ય હળર શ્લોકોનું આ છે. (૩) મહાવીરચરિત.
૮. પ્રકીર્ણ : યોગશાસ્ત્ર તથા સ્તોત્રો.

### ૩

હેમચન્દ્રાચાર્યનો સમય યોગ્ય રીતે જ હેમયુગ કહેવાયો છે. જેને દેવચન્દ્ર સરખા કવિપંડિતે “વિદ્યારૂપી સમુદ્રના મન્થનાર્થે પ્રયોગવાના મન્દરગિરિ” કહ્યા છે તેની પ્રલંબપરોક્ષ પ્રેરણાથી ગુજરાતમાં સને ૧૧૦૬થી ૧૧૭૩ના આશરે સાત દશકા દરમ્યાન વિવિધ પ્રકારનાં કવિરત્નો નીપજ્યાં અને ઝળક્યાં, તેમના નામથી યુગ ઓળખાય એનાથી વધુ સ્વાભાવિક બીજું શું હોય આ વિષયમાં? એ સમય ગાળા દરમ્યાન ૧૧૩૦માં સિદ્ધરાજે માળવા છત્રું હતું. એ યાદગાર વિજયના અવસર સુધીમા તો પાટણ મહાન વિદ્યાધામ બની ચૂક્યું હતું. એ આખો સોલંકીયુગ જ એવો યશોભવલ હતો કે ત્યારે “ગુજરાતના સર્વોચ્ચ પરાક્રમમાં તેમ એના વિદ્યાકીય પુરુષાર્થમાં મોટી ભરતી આવી હતી”. (ડૉ. ભો. જે. સાંડેસરા)

એ હેમયુગમાં આચાર્યશ્રીના જે શાસ્ત્રોપાસક શિષ્યો થયા તેમાં રામચન્દ્રસરિ એમના પૃથ્વર છે. આ કવિ જયસિંહ સિદ્ધરાજ સરખા વિદ્યાપ્રેમી રાજવીના તરફથી ‘કવિ-કટારમલ્લ’નું બિરુદ પામ્યા હતા. તેમણે પોતાને (જે સોએ સો હવે તો મળતા નથી તેના) “પ્રબન્ધ શતકર્તા” તથા શબ્દ, ન્યાય ને કાવ્યના “વિદ્યવેદી” કહ્યા છે. એ ખાત્ર સાદીસીધી હકીકતનું કથન છે. આ સરિછએ બીજા હેમ-શિષ્ય ગુણુચન્દ્રમણિની સાથે મળીને, દ્વિતીય-પ્રકારી રૂપકોનું આકલન જેમાં કરાવ્યું છે તે નાટ્યદર્પણ અને એમ જ કવિદ્વયે રચેલ છવાડિદ્રવ્યો વિષેનું દ્રવ્યાલંકાર એ તેમની મુખ્ય કૃતિઓ છે. તેમની આગવી રચનાઓમા અપ્રત્યક્ષ આ બે છે : કૌમુદીમિત્રાણુંદ તથા નલવિલાસ. આમાંનું પહેલું નાટક દશાંક છે, બીજું સપ્તાંક. પહેલામાં નામ-સૂચિત બંને પાત્રોની દોતુકરાગી કથા છે અને બીજામાં નગરાભનું ચરિત્ર કથાનક તરીકે સ્વીકારાયું છે.

અન્ય શિષ્યોમાં સૌથી અધિક ગણનાપાત્ર આ ત્રણ છે : ‘અનેકાર્થ કેરવાકર-કૌમુદી’કાર મહેન્દ્રસરિ; ‘કુમારવિહાર’ એ પ્રજ્ઞસ્તિકાવ્યનો રચનાર વર્ધમાનગણિ અને ‘ચન્દ્રલેખાવિજય’ નામે પ્રકરણ-રચનાનો કર્તા દેવચન્દ્ર.

લેખના આ ખંડના અન્તે જૈન સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ તથા બીજા મૂલ્યવાન આકરગ્રન્થોના આરંભ સંશોધક સ્વ. મોહનલાલ દં. દેસાઈનાં હેમયુગ વિષેના સારગર્ભ વાક્યો ઉતારીશું :

દંકાં એ જૈન શાસન માટે, વાક્યમય માટે, અતિ વેલવ પ્રતાપ અને વિજયથી કેદીચમન હતો. તેની અસર સમગ્ર ગુજરાતના પર અનેક રીતે સ્પષ્ટમાં સહે તેવી થઈ છે. હેમચન્દ્રના નામ પ્રખ્યાતે તેનો યુગ પણ હેમચય—સુવર્ણમય હતો અને બિરકાલ સુધી તેનો પ્રભાવ રહેશે. (પૃ. ૩૨૬)



૪

આ લેખમાં હવે જે સાહિત્યકારો તથા એમની કૃતિઓનો પરિચય અપાશે તે ઇસવી દસમી તેમ જ પછીના સૈકાઓના લેખકો, બહુધા પછના તો કોઈક ગણના, છે. તેમણે અપરંપરમાં ઝીમતી (“જૂની”) ગુજરાતીમાં અને ત્યાર પછીના કેટલાક સૈકાથી અર્વાચીન ગુજરાતીમાં સાહિત્યસર્જન કે શાસ્ત્રરચના કરી છે. સાહિત્યના પ્રકારો તેમણે ખેંચા એ કયા હતા? આનો જવાબ આમ કહીને અપાય કે ધર્મકથા ને કાથું, રાસા ને પ્રમ-ધ, કેટલાક મુકાબલે ગૌણ પદ્યપ્રકારો; એવી સેવા તેમની મૂલ્યવાન સાહિત્યના રૂપે છે.

અપરંપરમાં ગણનાપાત્ર કૃતિઓ મુખ્યત્વે આટલી છે : સ્વયંમુદેવકૃત હરિવંશ તથા પદ્મિન્યરિય (પદ્મચરિત્ર, રામકથા જૈન દષ્ટિએ), જેનું પ્રમ-ધપૂર ૧૩,૦૦૦ શ્લોક છે તે મહાપુરાણ, પુણ્યદ-તકૃત; અવિસ્સત-કહા, ધનપાલકૃત; અને યોગીન્દ્રદેવની આ ખે : ૧૦૫ દોહાનો યોગસાર તથા પરમાત્મપ્રકાશ.

૫

આર્ય સંસ્કૃતિની જૈન શાખાએ ગુજરાતી ભાષાને કરેલા પ્રદાનના કવિઓમાં શાલિભદ્ર તથા સોમ-સુન્દરથી, અને લાવણ્યસમય આદિથી માંડી સંખ્યાબંધ સમર્થ સાહિત્યસાધકો છે. એમાંના મુખ્યતમની લંબાણુભયે ઓછી-અધૂરી પણ નિરુપયોગી નહિ એવી પિછાન હવે કરાવીશું.

કવિ શાલિભદ્રસરિ વસ્તુપાલ-તેજપાલના સમયમાં થયા. તેમનું ૨૦૩ કડીનું કાવ્ય ‘ભરતેશ્વર-બાહુબલિરાસ’ નામનું છે. વીરરસપ્રધાન ઓગ્રસ્વન્ત એ કાવ્યમાં ઋષભદેવજીના પુત્રો ભરત અને બાહુબલિ વચ્ચે પિતાના રાજ્ય માટે થયેલા વિગ્રહનું વર્ણન કરાયું છે. એ કાવ્ય ઇસવી ૧૧૮૫માં રચાયું હતું. એ સૈકો બારમો. તેરમા તથા ચૌદમા ઇસવીસન દરમ્યાન રચાયેલી નીચે લખી સાત પદ્ય કે ગદ્યની કૃતિઓ નોંધપાત્ર છે.

૧. મહેન્દ્રસરિનું નાયકના ગુણસંકીર્તનાત્મક જંણુસામિ-ચરિત્ર (૧૨૧૦).
૨. વસ્તુપાલના ધર્માચાર્ય વિજયસેનસરિકૃત સુવર્ણન-મય મધુર કાવ્ય રેવન્તગિરિરાસો (આશરે ૧૨૩૧).
૩. વિનયસુન્દરની સુન્દર કેમકે અલંકારાત્મક, (આશરે) ૧૨૬૯ના વર્ષની રચના નામે નેમિનાથ-ચતુષ્પદિકા. આ ગુજરાતીમાં લગભગ પહેલું જ બારમાસી કાવ્ય છે.
૪. અંબદેવસરિનો સમરારસો (૧૩૧૫). આમાં એ સમયના મહાન સંધપતિ સમરસિંહનું ચરિત્રનિરૂપણ રૂઢી રીતે કર્યું છે.
૫. તદુણુપ્રભસરિ (૧૩૫૫) સર્વપ્રથમ ગૂર્જર ગદ્યકાર છે. તેમના પ્રતિક્રમણુબાલાવબોધમાંની કથાઓનું ગદ્ય લાલિત્યમય છે, ઓગ્રસ્વી છે અને એ ઉભય ગુણે કરીને મનોગમ છે.
૬. ગૌતમસ્વામીરાસ (૧૩૫૬) ખંભાતમાં કવિ વિનયપ્રભનો રચેલો છે. એમાં આપણે એ કાવ્યના નાયક જે ગણુધર ગૌતમ, તેમના અનેક સદ્ગુણોના વર્ણન નિમિત્તે કવિએ કરેલાં પ્રકૃતિનાં રમ્ય વર્ણનો, ગુજરાતીમાં પહેલાં જ, વાંચીએ છીએ.
૭. કુલમંગલ (૧૩૬૪) પણ ગદ્યકાર હતા. તેમનો વ્યાકરણુગ્રન્થ મુગ્ધાવબોધઓક્રિતક વિખ્યાત છે. એ બાળકોને ભાષા શીખવવાના પુસ્તકમાં સમગ્રતી આપતો ભાગ છે. એ ત્યારના સાદા ગુજરાતીમાં લખાયો છે.

૬

સોમસુન્દર (૧૩૭૪-૧૪૪૬), જ્યોત્ષ્ણ (વિદ્યમાન આશરે ૧૪૦૬માં) અને માણિક્યસુન્દર (૧૪૨૨). આ દરેકે પછ વા ગણનું વાહન વાપરીને રસભર સાહિત્યે ઊગતી ગુજરાતીના ઉદયમાં રમરણીય ભાગ ભર્યો છે. એ પ્રમાણમાંના પહેલાના રચેલા નેમિનાથનવરસ-કાગમાંનું વસન્તવર્ણન મનોહર છે. એ રસિક પંડિતનો આ કાગ ત્રણ ખંડમાં ભાવિકજનોના મનરંજનાર્થ થયેલી ચિરંજીવ રચના છે.

જ્યોત્ષ્ણની સંસ્કૃત પદ્યકૃતિ જે પ્રબોધચિન્તામણિ, તેને જાણે નવસર્જન સમી રસ-રંજવતી પોતે એ જ નામે ગુજરાતી શ્રોતાઓને સુગમ કરી છે એનું અપર નામ છે ત્રિભુવનદીપકપ્રબન્ધ.

ધનકનકમુદ, પૃથ્વીપીઠપ્રસિદ્ધ, અત્યન્ત રમણીય, સકલલોકરૂપકણ્ણિય : ભક્તીલીલાનિવાસ, સરસ્વતીતણ્ણિ આવાસ જનિતકુર્બંજીસ, સમજનોત્પાદિતશીલ...

આ ગદ્યનમૂના માણિક્યસુન્દરના પંચઉલ્લાસી પૃથ્વીચન્દ્રચરિત્રમાંથી છે. એ પહેલી સચિત્તર ગદ્યાત્મક ધર્મકથા છે. કતાંએ પોતે જ એને આપેલું ળીશુ નામ વાગિવલાસ છે. એ નામ, સહેજે સમજશે કે, એમાંના લોલવિલોલ અન્તર્ધમકવાળા લયે કરીને સાર્થ બને છે.

૭

અતુકાઓના જૈન કવિઓની કૃતિઓ યાદ કરીને જ સંતોષ માનવો પડશે. આશરે ૧૨૬૯માં વિદ્યમાન વિનયચન્દ્રની રસદ્ર રચના નેમિનાથચતુષ્પદિકાની ખરી ખૂબી એ વાંચે જ સમજાયે તેવી છે. એવી જ રસીલી રચના નામે સિરિચૂલિભદ્રકાવ્ય છે. જિનપદ્યસરિની (૧૩૧૬-૪૪) એ રચના ધર્મલક્ષી તો પણ સસારચિત્ર તરીકે સુચામ્ય છે. વિદ્યમાન આશરે ૧૩૩૭-૪૯ માં, એ રાજશેખરના કાવ્ય નેમિનાથ કાવ્યમાં વસન્તખેલનનું સચન છે. એનાં વર્ણનો ત્યારે પ્રચલિત રૂઠ સૈલીનાં તો પણ ખરા કવિત્વની ચમકવાળાં છે.

૮

શતકો ૧૫મા-૧૭માના આપણા વિષયના સૌથી અગ્રિમ કવિઓ હતા સુપ્રસિદ્ધ વિમલ-પ્રબન્ધકાર લાવણ્યસમય (જન્મ ૧૪૬૫માં), ‘માધવકામકુંડલારાસ’ એ ૧૫૬૦ના અરસામાં થયા તે કુશલલાભનું કૌતુકરાગી શૈલીનું કાવ્યરત્ન છે. ૧૫૬૦થી ૧૬૨૦ દરમ્યાન વિદ્યમાન હોવા સમ્ભવ છે તે નયસુંદરે સુકુમાર ભાવો ને શબ્દલાલિત્યવાળા આ બે (છમાંની મુખ્ય) રચનાઓ વડે સાહિત્યસમૃદ્ધિમાં વૃદ્ધિ કરી છે : રૂપચંદકુંવરરાસ તથા નલદમયન્તીરાસ. એવી જ વૃદ્ધિ આપણા સાહિત્યમાં અદ્વૈતરસિક ને બહુભાષી કહેવાય તેવો પ્રખ્યાત શીલવતીરાસ (૧૬૯૪) રચીને સુકવિ નેમિવિજયે કરી છે.

આ લેખ ધાર્યા કરનાં હાંઓ થયો, તેથી અતિવિસ્તારભયે, ધસિવી સત્તરમા શતકની આખરના ઉપર્યુક કવિ નેમિવિજયથી જ વિરમનું પડે છે. આ ઊણપ માટે આશા છે કે વાચકો લેખકને ક્ષમાપનાનો અધિકારી ગણશે.

સંદર્ભ-સૂચિ : જૈન સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ (મો. ૬૦ દેશાઈ); ગુજરાત એન્ડ ઇટ્સ લિટરેચર (કે. માં. મુનશી); સોહંકીયુગની શ્રી અને સંસ્કૃતિ (કો. જે. સાંડેસરા); ગુજરાતી સાહિત્યની રૂપરેખા (વિ. કે. વૈદ્ય)

## ‘ પારસીક પ્રકાશ ’ નામના ફારસી ભાષાના શબ્દકોશનો અને તે જ નામના ફારસી ભાષાના વ્યાકરણનો પરિચય

બેચરદાસ જીવરાજ દોશી

**આ** નાના નિબંધમાં ‘ પારસીક પ્રકાશ ’ નામના ફારસી-પારસીક-ભાષાના એક શબ્દકોશનો તથા તે જ નામના ફારસી ભાષાના વ્યાકરણનો પરિચય કરાવવાનો છે.

કોશકૃતિનો પ્રેરક અકબર આદશાદ છે અને કોશનાં કર્તા વિદ્યારી કૃષ્ણદાસ મિશ્ર નામે કોઈ બ્રાહ્મણ પંડિત છે.

કોશના પ્રારંભમાં કે અંતમાં કોશકારે પોતાના નામોદ્બંધ સિવાય કોઈ વિશેષ પરિચય આપેલ નથી.

અંથકાર શરૂઆતમાં જ જેની ઉપાસના અકબર કરતાં ઘનો તે સૂર્યની સ્તુતિ કરે છે અને અકબર આદશાદની સભાના પ્રાગ પંડિતોને પ્રબોધ આપનારો એવો આ કોશ બનાવે છે એમ જણાવે છે.

શ્રીસૂર્યાય નમો વિધાય વિધિવત્ સુધૌ(ધ્યા)ય ચિત્તં રવૌ,

દિવ્યાનામિવ પારસીકવચસાં કુર્વે પ્રકાશ નવમ્ ।

સમ્રાટ્ શાહ જલ્લાલીન્દ્રસદસિ પ્રાક્ષમ્મોદપ્રદમ્,

વાલ્ક્યધ્વાન્તમિવાપદ્મન્તુ પલિતા (પૈઠતાં) પૂષાઽઽતરસ્થં (વાઽઽન્તરસ્થં) તમઃ ॥ ૧ ॥

અકબરનું નામ જલ્લાલીદીન છે. તેનું સંસ્કૃત દોળવાળું નામ ‘ જલ્લાલીન્દ્ર ’ એમ કોશકારે કહ્યેલ છે.

૧ ‘ સુધાય ’ પદને લીધે ખટોલંગ એકું લાગે છે. સુધાય એટલે સમ્યક્ પૂજ્યા—સારી રીતે ધરીને—રવિમાં ચિત્તને વિશર કરીને—શ્વિનું સારી રીતે ધ્યાન કરીને.

૨ ( ) આવા નિશાનમાં ઝુકેલો પાઠ લેખકે કહ્યેલ છે.

ખીન અને ત્રીન પદ્ધતિમાં ગ્રંથકાર અકબરશાહને ‘બહલ’ સાથે સરખાવે છે. તથા ગોપાલસુત શ્રીકૃષ્ણ વિષ્ણુ સાથે પણ સરખાવતાં અકબરશાહને ગોબ્રાહ્મણપ્રતિપાલકરૂપે વર્ણવે છે અને કહે છે કે જે યવન વંશ, ગાય અને વિપ્રોનો સહા અભિભવ જ કરતો આવેલ છે તે જ વંશમાં આ અકબરશાહ ગોબ્રાહ્મણના પ્રતિપાલક રૂપે જન્મેલ છે, એ વિશેષ આશ્ચર્યકારી ઘટના છે.

પાંચમા શ્લોકમાં “વિષીયતે સ્વભોષાર્થમ્” એમ કહીને પ્રસ્તુત કોશ તેમજ પોતાના બોધ માટે નિર્મોલ છે એમ સૂચવે છે. અને સાથે જણાવે છે કે સંસ્કૃતના શબ્દો આપીને તેના સમાનાર્થક કેટલાક પારસીક—ફારસી—શબ્દોનો આ સંગ્રહ છે.

જે લોકો ફારસી ભાષાના સમુદ્ધમાં અવગાહન કરવા હચ્છતા હોય તેવા લોકોને ખ્યાનમાં રાખીને કૃષ્ણદાસ આ કોશરૂપ નાની હોડીને રચે છે એમ છઠ્ઠા શ્લોકમાં કહે છે અને સાતમા શ્લોકમાં એમ જણાવે છે કે—

“પોતે ફારસી શાસ્ત્રોને ભણેલ નથી, માત્ર સાંભળી સાંભળીને જ આ કોશ રચેલ છે તેથી આ રચનામાં જે કાંઈ ન્યૂનતા વા વધારે પડતું આવી ગયું હોય તેને ફારસી વિદ્વાનો દરરૂજર કરશે એવી નમ્ર વિનંતિ છે.”

સંસ્કૃત ભાષાના અતિપ્રાચીન અને પ્રસિદ્ધ અમરકોશમાં શબ્દોને બતાવવા પ્રથમ કાંડમાં જેમ સ્વર્ગવર્ગ, વ્યોમવર્ગ, દિગ્વર્ગ, કાલવર્ગ, નાટ્યવર્ગ, પાતાલભોગિવર્ગ, નરકવર્ગ, વારિવર્ગ આમ વર્ગોને યોજેલા છે તથા ખીન કાંડમાં મનુષ્યવર્ગ, બ્રહ્મવર્ગ, ક્ષત્રિયવર્ગ, વૈશ્યવર્ગ, શૂદ્રવર્ગ વગેરે અનેક વર્ગોને પાડેલા છે અને છેડે ત્રીજા કાંડમાં પ્રથમ વિશેષમનિદ્રવર્ગ પછી નાનાર્થવર્ગ યોજેલ છે તેમ બરાબર ક્રમને અનુસરીને ગ્રંથકાર કૃષ્ણદાસે આ ફારસી કોશમાં પ્રથમ સ્વર્ગવર્ગ, વ્યોમવર્ગ, દિગ્વર્ગ, કાલવર્ગ, નાટ્યવર્ગ, પાતાલવર્ગ, વારિવર્ગ, મનુષ્યવર્ગ, ક્ષત્રિયવર્ગ, વૈશ્યવર્ગ, શૂદ્રવર્ગ (શબ્દવર્ગ) વિશેષમનિદ્રવર્ગ નથા નાનાર્થવર્ગ વર્ગો યોજેલા છે. આ કોશમાં કાંઈનો વિભાગ નથી, માત્ર વર્ગોનો વિભાગ છે.

સ્વર્ગવર્ગની પ્રારંભ ‘સૂર્ય’ શબ્દથી કરેલ છે. “શ્રીસૂર્ય ઉક્ત આસાવઃ” (શ્લોક ૮) સૂર્ય માટે ‘ઔસાવ’ શબ્દ પારસીક—ફારસી—ભાષામાં છે. યાહુ ફારસી ભાષામાં ‘આફતાવ’ શબ્દ પ્રચલિત છે.

આ પછી “અપ્સરઃસુ પરી જ્ઞયા” (શ્લોક ૧૧) એટલે અપ્સરા માટે પરી. “આતદાસ્તુ મંવેદ્ વહી” એટલે અગ્નિ માટે આતદા—આતિદા—સંસ્કૃત દુતાદા. “પોદાયઃ (હોદાયઃ) સ્યાન્ પરમેશ્વરઃ” (શ્લોક ૯) પરમેશ્વર માટે હોદાય—હુદા—આવા શબ્દો સ્વર્ગવર્ગમાં ૧૯ શ્લોક સુધી આવેલ છે. છેડાના ઓગણીસમા શ્લોકમાં “જ્ઞાતે સરમા મંવેત્ ગરમા નૂપ્મમાત્રે પ્રકીર્તિતઃ”—અર્થાત્ શીત એટલે સરમા—ગરમા અને ઉષ્ણ એટલે ગરમા—ગરમા.

વ્યોમવર્ગનો આરંભ “આસ્માન્ વ્યોમણિ પ્રોક્તમ્” (શ્લોક ૨૦)થી થાય છે. આસ્માન્ એટલે જ્યોમ આકાશ.

કાલવર્ગના પ્રારંભમાં “સંવત્સરેષુ સાઢઃ સ્યાત્ પ્રલયે સ્યાત્ ક્યામતિઃ” । સાલ એટલે વરસ અને પ્રલયકાળ એટલે ક્યામતિ—ક્ષિપામત.

૩ કોશની પોથીમાં જેવા ફારસી શબ્દો આપેલા છે તેવા જ અહીં નોંધેલા છે.

પ્રથમ કોશનો શબ્દ, પછી ફારસીનો શુદ્ધ શબ્દ બતાવેલ છે. આ બન્ને શબ્દો નાગરી અક્ષરમાં મુદ્રેલા છે.

ગુજરાત યુનિવર્સિટીના ફારસીના પ્રધાન અધ્યાપક શ્રી હોઝુમાઈ નાઝકે ફારસીના શુદ્ધ શબ્દો બતાવેલા છે તે માટે લેખક તેમનો આભારી છે.

નાઅવર્ગમાં “નગરહ પઢે, મેર્યાં નફીરઃ પરિકાર્તિતઃ” (શ્લોક ૪૪) “ઢોલ અર્થમાં નગરહ-નકારહ-નમારું અને બૂંગળ-બેરી અર્થમાં નફીર.”

આ ઉપરાંત—

“ફક્કાસલ મવેત્ સ્નેહે” (શ્લોક ૫૦) રેનેહ-ફક્કાસ-પ્રલલસ. “આરયૂ સ્યાત્ મનોરથે” (શ્લોક ૫૦)-મનોરથ-આરયૂ. “બારીકસલ મવેત્ સુસ્મે” (શ્લોક ૪૯) સુક્ષ્મ-બારીક. “વેરે સ્યાત્ દુષ્મનીતિ ચ” (શ્લોક ૪૮) વૈર-દુષ્મની. “મેહર સ્યાત્ કરુણાયામ્” (શ્લોક ૪૫) ક્રુણ્ણા-મેહર-મેહુર વગેરે અનેક શબ્દો નાઅવર્ગમાં આપેલા છે.

આ પછી પાતાલ વર્ગમાં—

“અસ્ફલઃ સ્યાચ્ પાતાલે” (શ્લોક ૫૪) પાતાળ-અસ્ફલ.

“નરકે દોજકં મવેત્” (શ્લોક ૫૬) નરક-દોજક-દોજલ.

“નારકેયુ ચ દોજકી” (શ્લોક ૫૬) નારકી-દોજલ્લી.

“અલ્મસલ મવેત્ દુઃસ્થે” (શ્લોક ૫૭) દુઃખ-અલમ.

“રાહતઃ સુલ્લ ડચ્યત” (શ્લોક ૫૭) સુખ-રાહત.

કોશકારે નરકવર્ગને પાતાલવર્ગમાં ભેળવી દીધેલ છે; ત્યારે અમરકોશમાં એ બન્ને વર્ગો જુદા જુદા છે.

આ પછી વારિવર્ગ—

“દરિયા સ્યાત્ સમુદ્રેયુ” (શ્લોક ૫૭) સમુદ્ર-દરિયા-દરિયો.

“મૌજસલ તરજે” (શ્લોક ૫૮) તરંગ-મૌજ-સમુદ્રનાં મોળં.

“કૂલે કિનારઃ” (શ્લોક ૫૮) ફૂલ-કાંદો-કિનારો-કિનારહ.

“આવ સ્યાત્ અવ્મુ” (શ્લોક ૫૮) આવ-પાણી-(સંસ્કૃત) અપ.

“હૌદસ્તુ પુષ્કરિણ્યામ્” (શ્લોક ૬૩) પુષ્કરિણી-હૌદ-હૌઝ.

વારિવર્ગ પછી મનુષ્યવર્ગ—

“જમીન્ ભૂમૌ” (શ્લોક ૬૫) ભૂમિ-જમીન.

“નગરે શહરઃ” (શ્લોક ૭૫) નગર-શહર-શહુર.

“પત્તન ગંજ” (શ્લોક ૭૫) પત્તન-પાટણ-ગંજ-અજમગંજ વગેરે.

“દેસે વિલાયતઃ” (શ્લોક ૭૮) દેશ-વિલાયત.

“હરમઃ માગિનીઝીયુ, ધર્મપત્ન્યાં તુ ઔરતિ” (શ્લોક ૮૩) બાગીદાર-સહચારી સ્ત્રી-હરમ, ધર્મપત્ની-ઔરતિ-ઔરત.

“ફાહિશઃ વેષ્યાયામ્” (શ્લોક ૮૪) વેશ્યા-ફાહિશ-ફાહિશ.

“કુદિન્યાં દલાલ્પહ” (શ્લોક ૮૪) દલાલ્પહ-દલાલહ-કુદરુની સ્ત્રી-દલાલ સ્ત્રી.

“દુદ્દે મવેત્ પીરઃ” (શ્લોક ૯૪) દુદ્દ-પીર.

“બેહુલો મૂઝિતે” (શ્લોક ૧૦૦) મૂઝિત-બેહુલ-બેહોશ.

“દુકહ સ્યાત્ સમ્પુટે” (શ્લોક ૧૧૬) સંપુટ-દુકહ-હૂક-ખટન.

“આયનહ દર્પને તુ” (શ્લોક ૧૧૬) દર્પણ-આયનહ-આયિનહ-આયના. એમ અનેકાનેક શબ્દો આપેલા છે.

## ૨૧૨ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ અન્ધ

કોશકારે અક્ષરવર્ગ અને ક્ષત્રિયવર્ગ એમ બે જુદા વર્ગ કર્યા જણાતા નથી પણ ક્ષત્રિયવર્ગમાં અને સમાવેલા હોય છે; અથવા પોથી લખનાર મથાળું લખવું ચૂકી ગયો હોય.

“દાનિસ્મંદસ્તુ પળિદ્ધતે” (શ્લોક ૧૧૭) પંડિત-દાનિસ્મંદ-દાનિશ્મંદ.

“મ્મુલ્લન આચાર્યઃ” (શ્લોક ૧૧૭) આચાર્ય-મ્મુલ્લન-મુલ્લન.

“આષોદ ઉપાધ્યાયે” (શ્લોક ૧૧૭) ઉપાધ્યાય-આષોદ-આલોદ-આલ્લુદ.

“શાગિર્દઃ શિષ્યસંજે” (શ્લોક ૧૧૮) શિષ્ય-શાગિર્દ.

“સમાયા મળિસઃ” (શ્લોક ૧૧૯) સભા-મળિસ-મજલિસ.

“મન્નપાઠે ફાતેહહ” (શ્લોક ૧૨૦) મંત્રપાઠ-ફાતેહહ-ફાતિહહ.

“કલિમા મૂલમન્ત્રે” (શ્લોક ૧૧૯) મૂલમંત્ર-કલિમા-કલિમહ-કલ્મો.

“અમ્યુત્યાને ચ તાઝીમઃ” (શ્લોક ૧૨૧) આદર માટે બિલા થવું-તાઝીમ-તાઝીમી.

“લામોષી મૌન ડચ્ચતે” (શ્લોક ૧૨૨) મૌન-લામોષી.

“અતિક્રમે જિઆદતી સ્યાત્” (શ્લોક ૧૨૩) અતિક્રમ-અળાત્કાર-જિઆદતી-જિયાદતી.

“મોહિદઃ સ્યાત્ તુ પાલખે” (શ્લોક ૧૨૬) પાખંડ-મત-મોહિદ-મુહિદ.

“યતૌ તુ દરવેશઃ સ્યાત્” (શ્લોક ૧૨૬) યતિ-દરવેશ.

“ન્યાઝબંદી અમિવાદને” (શ્લોક ૧૨૪) અમિવાદન-ન્યાઝબંદી.

“દણાન્તે તુ દલેલી સ્યાત્” (શ્લોક ૧૨૪) દણાંત-દલેલી-દલીલ.

“આમિઃ તાપસે ભવેત્” (શ્લોક ૧૨૫) તાપસ-આમિલ-આલેમ. (અહીં આલિમઃ પાઠ હોવો જોઈએ.)

આ વર્ગમાં શબ્દોના વિભાગ અંગે વિચારતાં જણાય છે કે ૧૨૮ શ્લોક સુધી અક્ષરવર્ગ ચાલે છે અને પછી ‘પાતશાદ’ શબ્દની શરૂઆત થતાં ૧૨૯મા શ્લોકથી ક્ષત્રિયવર્ગનો પ્રારંભ થાય છે. અક્ષરવર્ગના છેલ્લા શ્લોકમાં ‘ગુરુ’ અર્થનો ‘વોસ્ત’ શબ્દ જણાવેલ છે.

ક્ષત્રિયવર્ગનો પ્રારંભ—

“પાતશાદસ્તુ રૂપે પ્રોક્તઃ સુલ્તાનસ્તુ તતોડધિકે ।

ચાહાન્દાહી તુપાઘીસે વજીરો મન્નિજિ સ્મૃતઃ ॥” (શ્લોક ૧૨૯)

૧ અરબી તથા ફારસી શબ્દોને સંસ્કૃત તથા પ્રાકૃતનો રોળ ચકાવવાની રીત થણા બૂના વખતથી પ્રચલિત છે. પાણિનીય વ્યાકરણમાં તથા મહાભારતમાં અને અન્યકોશ વગેરે કોશોમાં પણ એવા રોળ ચકાવેલા શબ્દો ઘણાં જ છે.

સંસ્કૃત તથા પ્રાકૃત રોળ

અરબી કે ફારસી શબ્દ

૧ તુરુખ

દુર્લ

વનાયુજ-વનાયુજે જાતાઃ વનાયુજા

(અહીં ‘વનાયુજ’ શબ્દ કોઈ ફારસી શબ્દનું

સંસ્કૃત રૂપાંતર છે.)

૨ પારતીક

(અહીં પારતીક શબ્દ કોઈ-કદાચ ‘ફારસી’—

ફારસી શબ્દનું સંસ્કૃત રૂપાંતર છે.)

૩ સાલિ

ચાહ

૪ સાહાનુસાલિ

ચાહન્દાહી

૫ સાહાનુસાલિ (પ્રાકૃત)

”

‘પારસ્કીક પ્રકાશ’ નામના ફારસી ભાષાના શબ્દકોશનો અને આકરજીનો પરિચય : ૨૧૩

૪૫-૨૧મ-પાતચાહ-પાદચાહ-વાદચાહ. તેથી મોટો સુલ્તાન. શાહાન્શાહી-રાજાઓનો રાજા-શહેનશાહ. મંત્રી-ચઝીર. આ પછી ક્ષત્રિય વર્ગમાં જ આવે છે—

“દોસ્ત મિત્રે” (શ્લોક ૧૩૫) મિત્ર-દોસ્ત.

“બહૂનાં યવનાના યઃ પ્રમુઃ ષાળઃ સ કમ્પ્યતે ।

નવાવસ્તુ સ ઇવોક્તો મીમા સ્યાત્ યવનોત્તમે ॥” (શ્લોક ૧૩૨)

ધણી યવનોનો જે પ્રભુ-સ્વામી-તેને ષાળ-જ્ઞાન-કહેવાય અને નવા-નૌવાવ પશુ તેને જ ગણાય તથા જે યવન ઉત્તમ હોય તેને મીમા-કહેવાય-વર્તમાનમાં જેને મિયાં કહે છે.

તથા—

“યઃ સર્વગુણસમ્પન્નઃ સર્વશાસ્ત્રાર્થકોવિદઃ ।

જ્ઞાનોપદેશ સર્વેષા સ નાહ હજૂતઃ સ્મૃતઃ ॥” (શ્લોક ૧૩૩)

જે સર્વગુણસમ્પન્ન છે, સર્વશાસ્ત્રોના અર્થમાં કુશળ છે, અને સર્વને જ્ઞાનનો ઉપદેશક છે તેને ‘હજૂત’ કહેવાય. અહીં મૂળ શ્લોકમાં ‘સ નાહ હજૂત’ શબ્દ બતાવેલો છે ને ઉપરથી સ્પષ્ટ અર્થ સમજાતો નથી. કાંઈ અશુદ્ધ હોય એમ જણાય છે. અહીં આ વર્ગમાં આવા અનેકાનેક શબ્દો બતાવેલા છે.

હવે પછી વૈશ્યવર્ગ—

વાર્યુ નાના ભવેયુસ્તે યે વ્યાપારકરા નરાઃ ।

સૌદા તત્કર્મણિ પ્રોક્તા ચક્રાલઃ સ્યાન્ વણિજને ॥ (શ્લોક ૧૬૦)

અનેક જનના વ્યવહાર કરનારા લોકોને ખાટે વાર્યુ.

વ્યાપાર-વ્યવહાર-સૌદા.

વાણિયા-ચક્રાલ-ચક્રાલ.

આજીવિકા-વર્તન-રોજગાર.

ખેતી-મિરાયત (શ્લોક ૧૬૧)

કુશીદક-આજ-કર્મ (શ્લોક ૧૬૨)

ધર્મ-ગૃહ-ગંદમ-(શ્લોક ૧૬૪)

અથા-નપુદ-નપુદ

તલ-કુબિદ-કુબિદ-(શ્લોક ૧૬૫)

શેર્શ-બંસુ-બુશ-પૂસ્ત

સુદ-રસોયો-બાવચી-બાવચી-(શ્લોક ૧૬૬) ભાષામાં ‘બાવચી’ શબ્દ જાણીતો છે એટલે

‘બાવચી’ પાડેને બદલે બાવચી પાડ સંભવી શકે.

ચુલો-દેગદાન-(શ્લોક ૧૬૭) દેગ એટલે દેગડો, જેના ઉપર દેગડો ચડાવાય તે દેગદાન.

“યે સ્યુસ્તત્ર ચ સામન્તાસ્તે સાઘય ઇતિ સ્મૃતાઃ ।

તેર્ષાં તુ નૃપતિઃ સાઘાનુસાધિરિતિ ચ શ્રુતઃ” ॥ (ચિનહેવકૃત કાલક કથા)

જેમકે; “વર્ણી શુક્” ૪૧૧/૧૦૩૧ ઇસ્લામી સૂત્રો.

પાણિનીય આકરજીમાં વર્ણ્યું (હાલ બન્નો) વગેરે કેટલાક શબ્દો નહી, પરંતુ, મામ વા નગર વગેરેનાં વાચક તરીકે જાણીતો નિર્દેશ છે તે બધા લોકિક શબ્દોને પાણિનીએ સંસ્કૃતનો રોજ ચકાવેલ છે.

૨૧૪ : કિંદિ અહાલીર જૈન વિચારણ્ય સુવર્ણમહોત્સવ અ-થ

ધાળી-દેગ

કુંભ-ધો-કુજહ-કજો-(શ્લોક ૧૬૮)

મંદ-જંજવીલ-(શ્લોક ૧૭૦)-જંજર યાત્રુ શબ્દ છે.

લવણ-નમક-(શ્લોક ૧૭૧)

સાકર-શકર

મંડ-રસ-સોધે-(શ્લોક ૧૭૪)-સેરવો યાત્રુ શબ્દ છે.

માખણ-મશકલ-મસ્કહ.

તૃપ્તિ-સેરો-(શ્લોક ૧૭૬)

તનુ-શરીર-બદન-(શ્લોક ૧૮૦)

શ્લોક ૨૦૦થી ૫છીના શ્લોકોમાં ૮વે સુદ-૨૬-વર્ણનો આરંભ—

માલાકાર-માળી-માગવાન

વણનારો-વાપદહ-વાપંદહ

સ્થપતિ-મેયમાર

તુણનારો-દર્શી

રંગાટવ-રંગારો-રંગરેજ.

ચમાર-કપંદોજ-કફૂડોજ.

છત્તાર-આહંગર.

સોની-જર્ગર-જરગર

તાંબાનું કામ કરનાર-મિસગર.

નાપિત-હજામ.

બદલ-સુનાર-કુરોદ્ધર-કુરોદ્ધગર.

રજક-ધોળી-ગજાર-ગાજુર.

શૌક-લખમાર.

બનદુગર-વાજીગર.

ગાયન કરનાર-ગોયંદહ.

વાગું વચાનાર-સાજદહ.

આમ ૨૧૧ શ્લોક સુધીમાં શબ્દવર્ગ પૂરો થાય છે. આ પછી ૨૪૮ શ્લોક સુધીમાં પરચુરણ શબ્દ આવેલા છે. અમરકોશમાં આ માટે ‘સંકીર્ણવર્ગ’ નામ છે.

મહાશય-ભુજુક-ભુજર્ગ (શ્લોક ૨૧૨)

સેહદધ-વિલાવર.

નિપુણ-દાના.

મહાઉઘાંગ કરનાર-સરદુદ્ધ.

આયુષ્માન-અમરદક્ષ-અમરદરાજ.

કુર્મનસ્-વિલગીર.

ખ્યાન-અસિદ્ધ-મશાહર.

મશુ-સાહિવ.



‘પારસીક પ્રકાશ’ નામના ફારસી ભાષાના શબ્દકોશનો અને વ્યાકરણનો પરિચય : ૨૧૫

સમૃદ્ધ-આવાદાન્.  
 વ્યસનમ-આશિક-આશક-આસકત.  
 વ્યાકુલ-પરેશાન.  
 દળદ્રી-મોપિલ્લ-મુફલિશ.  
 સુંદર-મહૂબ-મહૂબ.  
 અધમ-બદ.  
 મોઘ-નકામુ-બેફાયદહ.  
 મુખ્ય-સ્મૃતિકાર-ઇમામ-ઇમામ.  
 અથવા નિમાળના કાર્થમાં અગ્રેસર-ઇમામ-ઇમામ.

૨૪૮ના શ્લોક પછીના નવ શ્લોકોમાં કેટલાક વિશેષનિમ્ન શબ્દો તથા અનેકાર્થી શબ્દો જણાવેલા છે.

નાનાર્થ શબ્દો—

“શાન્તસ્તુ વૃણશાન્તાયામ્ પશોઃ શૃક્ષે પ્રકીર્તિતઃ” (શ્લોક ૨૫૧)

૧ શાન્ત એટલે શૃક્ષની શાખા

૨ પશુનું શિગડું

“ફેરંગઃ કમ્યતે તઙ્ગૈઃ કુદ્-દેશવિશેષયોઃ” (શ્લોક ૨૫૧)

૧ ફેરંગ-કુદ

૨ ફેરંગ-એક દેશ-ફિરંગીનો મુલક.

“કમર કટૌ ચ ચન્દ્રે ચ” (શ્લોક ૨૫૬)

૧ કમર-કટિ-કેડ.

૨ કમર-ચંદ્ર

આ રીતે આ આખો કોશ ૨૫૭ શ્લોકોમાં પૂરો થાય છે. આરંભથી તે અંત સુધીના આ તેના શ્લોક નંબરો સળંગ છે. વચ્ચે નંબરો લખવામાં પોથીલેખકની જૂલ લાગે છે. એટલે શ્લોકો કુલ ૨૫૭ નહિ પણ ૨૫૫ છે. કોશ પૂરો થતાં પુષ્પિકામાં લખેલું છે કે—

“હતિ શ્રીમહીમદેન્દ્રશ્રીમદ્અકબરશાહકારિતે વિહારીકૃષ્ણદાસમિશ્રકૃતે પારસીપ્રકાશે શબ્દાર્થ-કોશપ્રકરણમ્.”

આ પછી આ ગ્રંથકારે જ પારસીપ્રકાશ નામથી<sup>૧</sup> પારસી-ફારસી-ભાષાનું વ્યાકરણ રચેલ છે.

૧ પ્રસ્તુત કોશ જેવો જ કોઈ બીજો પારસીક કોશ હોવો જોઈએ, એનું પ્રમાણ મળી આવેલ છે.

બીજા સ્થાનમાં શ્રીનિખલસુરિ નામે એક નૈનાચાર્ય થયેલ છે. દિલ્હીના બાદશાહ અલાઉદ્દીનની ગાદીએ આવેલા મહમૂદશાહ બાદશાહની સાથે તેમને વિશેષ પરિચય હતો. તેઓ ધર્મરત્નદંડી વૃદ્ધિ ખાટો એ પાદશાહના કરબારમાં જતા આવતા. તેમણે ફારસી ભાષામાં જ શ્રીનિખલસુરિ ભગવાનનું એક સ્તવન બનાવેલ છે. તેની પહેલી કડી આ છે

“અજ્ઞાણાદિ સુરા રૂ કૌન્વર સહિવાનું તું મરા સ્થાનં.”

દુન્યાવક સમવાનર સુરમાર રૂપ કિરા ન મ્હં ॥”

આ સ્તવનની આખ્યામાં પારસીકોશના અવતરણ આવેલ છે, તે આ પ્રમાણે છે :

“જાળોવો મસુબારદુ ક્ષતમયુર્ગતિઃ સુરાદગાયનં  
 નૃત્યં સ્વાત્ રસકુન્નયશ્ચ હયમુ રુદિત્તવા કાશ્ચ” ઇત્યાદિ.

## ૨૧૬ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુચર્ચુમહોત્સવ અન્ધ

તેમાં સંસ્કૃતની પેઠે નામવિભક્તિઓ, ધાતુવિભક્તિઓ તથા ધાતુ વગેરે કદીની તેમની સાધના માટે સૂત્રો અને વૃત્તિ તથા ઉદાહરણો વગેરે સચિત્તર સમગ્રવેલ છે.

સૂત્રોની નમૂનો—

પારસીકાન્ સેર્કુ ॥ ૧ ॥

एकस्य यक् ॥ २ ॥

द्वेः कूः ॥ ૩ ॥

त्रेः से ॥ ૪ ॥

चतुरशब्दस्य चहार चार ॥ ૫ ॥

છત્યાદિ અનેક સૂત્રો રચેલાં છે.

વ્યાકરણના આ પ્રથમ પ્રકરણનું નામ સંખ્યાશબ્દનિર્ણય છે.

બીજા પ્રકરણનું નામ શબ્દપ્રકરણ છે. તેમાં નામનાં રૂપો સંસ્કૃતની ઢબે સાધી બતાવેલાં છે.

સૂત્રો—

ઉદાહરણ—

સેર્કુ ॥ ૧ ॥

મર્દ

જયો હા ॥ ૨ ॥

મર્દદા

દ્વિતીયાયાઃ ષષ્ટયાશ્ચ રા ॥ ૩ ॥

મર્દરા

તૃતીયાયા વા ॥ ૪ ॥

વામર્દ

આમ અનેક સૂત્રો રચીને કારસી ભાષાનાં નામનાં રૂપોને ઉદાહરણો સાથે સાધી બતાવેલ છે, આ પછી આ પ્રકરણમાં છેલ્લી દ્વિતીકત સર્વાદિ નામોને લગતી આપેલ છે. આ પછી અવ્યયોનું પ્રકરણ બતાવેલ છે.

અવ્યયોનાં મૂત્રો—

हमरा सहायें ।

सही सत्यायें ।

हमी हमीन् एवार्यें ।

चि किमयें ।

बाद बादज पश्चादयें ।

निमान नित्यकर्मणि ।

गनीमत धर्मपूर्वकवस्तुल्लખे ।

આ રીતે ગ્રંથકારે કેટલાક અધિક અવ્યયોનો સંગ્રહ કરેલ છે. આ પ્રકરણ પૂરું થયા પછી કારક પ્રકરણ, સમાસ પ્રકરણ, તદ્ધિત પ્રકરણ અને છેલ્લું આખ્યાત પ્રકરણ આપેલ છે. વ્યાકરણના આ આખ્યાય ગ્રંથમાં ગ્રંથકાર ઉદાહરણોમાં બીજાં બીજાં ઉદાહરણો સાથે વારંવાર અકબર આદેશાસનો ઉલ્લેખ કરતો રહે છે.

આ ઉપરથી બાણી સકાય એમ છે કે બીજા પલ્લ કોઈ પારસીક કોશ જરૂર હોયો જોઈએ. તે આખ્યાયામાં બીજું પલ્લ અવતરણ છે (જુઓ જૈન સાહિત્ય સંશોધક ખડકે અક ૧ પૃષ્ઠ ૨૧ થી.)

આ સ્તવનની પાંચમી કદીની આખ્યાયામાં અરબી રહમાન શબ્દને રહમાણુ રૂપે લખેલ છે અને સંસ્કૃતમાં 'રહ' ઉપરથી તેની ન્યુત્પત્તિ બતાવવામાં આવેલ છે રહતિ-ત્યજતિ-રાગદેષી મતિ રહ + અ + માણ + સ્ = રહમાણઃ આ રીતે અરબી શબ્દને સંસ્કૃતનો કોઈ અકાવચમાં આવેલ છે

તદ્વિત પ્રકરણમાં—

૧ શાહસ્ય અપત્યં શાહયાદહ્ ।

અહીં અપત્ય અર્થ માટે ‘યાદહ્’ પ્રત્યય છે.

લાનસ્ય અપત્યં લાનયાદહ્ ।

અશીલસ્ય અપત્યં અશીલયાદહ્ ।

અશીલ-અસીલ એટલે કુલીન, ‘અસલ’ કે ‘અસીલ’ શબ્દો ભાષામાં પ્રચલિત છે. આ પ્રકરણમાં અપત્ય અર્થનો પ્રત્યય પહેલાં બતાવેલ છે. પછી જાત અર્થવાળો પ્રત્યય—

૨ કાબુલે જાતઃ કાબુલી ।

આરબે જાતઃ આરબી ।

ચીને જાતઃ ચીની ।

પ્રયુક્ત અર્થ સૂચક પ્રત્યય—

૩ મહમ્મદેન પ્રયુક્તે મહમ્મદા ।

બાવપણું બોધક પ્રત્યય—

મુસુલમાનસ્ય માવઃ મુસુલમાની

કાફિરી ।

અરિન અર્થદ્વારક ‘સ્તાન્’ પ્રત્યય—

૪ ગુલ્લં વિચયે અસ્ય ગુલ્લિસ્તાન્ ।

હિન્દુસ્તાન ।

વાગિસ્તાન । કચિદ્ દ્વાકારાગમઃ ।

દ્વદમર્થ સૂચક ‘અણ્’ પ્રત્યય—

૫ અકબરસ્ય અયમ્ અકબરી ।

‘તન્ કરોતિ’ અર્થનો અણ્ પ્રત્યય—

અણિ પૂર્વસ્વરસ્ય આકારઃ મધ્યમસ્વરસ્ય દ્વાકારો વક્તવ્યઃ—‘અણુ’ લાગતાં પૂર્વેના સ્વરનો આકાર થાય છે અને મધ્યમ સ્વરને ઇકાર થાય છે.

અદલં કરોતિ इति आदिलः ।

જુલ્મં કરોતિ જાલિમઃ ।

દુકમં કરોતિ દુકિમઃ । ઇત્યાદિ.

આદિલ વગેરે પ્રયોગોમાં તન્ કરોતિ અર્થનો અણ્ પ્રત્યય છે.

આ રીતે તદ્વિત પ્રકરણમાં અનેક પ્રત્યયોનું વિધાન કરેલ છે આ પ્રકરણમાં અંતે ગુનાહં કૃતવાન્ ગુનાહગાર-ગાર પ્રયય । ‘સમૂહ’ અર્થનો ટાત પ્રત્યય-ચમાદાત્ વગેરે. તન્ સાષયતિ અર્થનો ‘ગ્’ પ્રત્યય-ચર્ગર્, સિતમગર વગેરે

તન્ વિક્રીણાતિ અર્થનો ‘કરોશ’ પ્રત્યય—

સબુજી વિક્રીણાતિ इति सबुजीफरोश वगेरे.

તન્ ધારયતિ અર્થનો ‘દાન્’ પ્રત્યય—

નિમકં ધારયતિ નિમકદાન્, અયનકદાન્ વગેરે.

તરાય્ પ્રત્યય-સંગતરાય્, બુતતરાય્ વગેરે.

અદપ્ અર્થનો ચહ્ પ્રત્યય-સિંદૂક + ચહ્ = સિંદૂકચહ્, દેગચહ્ વગેરે.

નિંદા અર્થનો 'ક' પ્રત્યય- ચનક્, રિંદક.

પ્રકર્ષ અર્થનો 'તર' પ્રત્યય—

અતિશયેન વેદ્ વેરતર્ લ્લતર્, અદતર્ વગેરે.

આ પંક્તિ આખ્યાત પ્રકરણમાં ક્રિયાપદોનાં રૂપો સંસ્કૃતની વિભક્તિ દ્વારા આદેશો કરી કરીને સાધી બતાવેલ છે અને સાથે સંસ્કૃત ધાતુઓના આદેશો પણ બતાવેલા છે.

જેમકે કેટલાક આદેશો—

મૂ 'ધાતુનો શબ્દ' આદેશ.

તિ પ્રત્યયનો 'મે' આદેશ. મેશબ્દ-અવતિ હવ્યર્થ. આમ દરેક કાળનાં રૂપો સાધી બતાવેલાં છે.

અસ્ ધાતુનો હસ્ત-હસ્તી-અસ્તિ હત્યર્થ.

અસ્ ધાતુનો બ્રૂતકાળમાં બ્રૂદ-બ્રૂદ-આસીત્ હત્યર્થ.

૧ પ્ઞ ધાતુનો પેજદ્-પુજદ્.

૨ હ્ઞ ધાતુનો વીનદ્-વીનદ્.

૩ ક્ષ્ ધાતુનો ક્ષાદ્.

૪ ક્ષ્ ધાતુનો જોશદ્.

૫ ઘ્ઞ ધાતુનો સાજદ્.

૬ ઘ્ઞ ધાતુનો વિહદ્.

૭ ક્ઞ ધાતુનો કુનદ્.

આ રીતે સંસ્કૃતના દશે જણના અનેક ધાતુઓના જુદા જુદા આદેશો બતાવેલા છે અને આમ કરીને આ કારસી ભાષા સંસ્કૃત ભાષા દ્વારા જન્મી હોય એવો આભાસ કરાવવાના હેતુથી ગ્રંથકાર આ વ્યાકરણ બનાવવા પ્રેરાયા જણાય છે. જે કે કારસી ભાષા સંસ્કૃત પ્રાકૃત ભાષાઓ સાથે સંબંધ જરૂર રાખે છે. પણ તે એમાંથી જન્મી હોય તે બનવા બેગ નથી. આ રીતે આ લેખમાં કારસી ભાષાના કોશનો અને વ્યાકરણનો દૂકો પરિચય આપેલ છે. કોશ કરતાં વ્યાકરણનો પરિચય વધારે વીગતથી આપવો જોઈએ એમ લાગે છે. પણ એમ કરવા જતાં લખ્યું છે તે કરતાં બમણું ચઢી ગયું લખ્યું જોઈએ અને એવું લંબાણ અરુચિકર થવા સંભવ છે; માટે તેમ ક્યું નથી. વળી, કોઈ બીજે પ્રસંગે એ વિશે વીગતથી લખી શકવાનો અવકાશ છે જ.

હાથપ્રતનો પરિચય—

હાથપ્રતનાં કુલ પાનાં ૨૮ છે. વ્યાકરણ ભાગના છેલ્લા પાનામાં સમાપ્તિસૂચક કોઈ ઉલ્લેખ કે પુષ્ટિપાક નથી એથી એમ જણાય છે કે પ્રત અધૂરી છે.

પાનાં ચાલુ પાનાં કરતાં વધારે પદોળાં છે, એક એક પાનામાં ૧૪-૧૪ લીટીઓ છે. હાથપ્રત સુવાચ્ય છે પણ અશુદ્ધ છે. અને વચ્ચે વચ્ચે કોરી જગ્યા પણ છે એટલે એમ જણાય છે કે વચ્ચે વચ્ચે કોઈ છૂટી ગયું હોય. અક્ષરો થોડા મોટા છે. ગ્રંથકારના સમય વિશે ખાસ લખવાની જરૂર નથી. પોતે અકબર બાદશાહની પ્રેરણાથી આ પ્રત્તિ કરેલ છે એમ સ્પષ્ટ જણાવે છે એટલે ગ્રંથકાર અકબરની સલામો પંડિત હોય એ બનવા બેગ છે. કટ્ટર હિંદુઓનો એવો આગ્રહ હતો કે ન પડેતું ચાલવી માણાં પ્રાણેઃ કળ્પમાતૈરપિ. અર્થાત્ “જીવ જીવ તો લાલે જીવ પણ ચાલવી ભાસાને ભણવી જ નહિ” એ આગ્રહને નેવે તો મુશ્કો પણ આઠાણ પંડિતોએ અહોપણિપદ નેવા ઉપનિષદો પણ રચેલ છે તથા પ્રસ્તુત કારસી ભાષાનું વ્યાકરણ લખવા પણ પ્રયાસ કરેલ છે, અને શ્રીવિષ્ણુની સાથે સરખામણી બતાવીને અકબરની ખૂબ સ્તુતિ અને પ્રશંસા સુઠાં કરેલ છે તેનું કારણ ગોતવા જવું પડે તેમ નથી. હાથપ્રતને ઉપયોગમાં લેવા દેવા માટે લા. ૦. ૬૦ ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિરના નિયામકનો આભારી છું.

## નાસિક્ય પછી વ્યંજનાગમ અને સારૂપ્ય

હરિવલ્લભ ચૂનીલાલ ભાયાણી

૧

**ભારતીય**—આર્યની પ્રાચીન જૂમિકાના મ + ર અને મ + ક્ એ વ્યંજનસંયોગો જે પરિવર્તન પામીને મધ્યમ જૂમિકામાં આવ્યા છે તેની વિશિષ્ટતા એ છે કે તેમાં વચ્ચે જૂનો આગમ થયો છે.

સં. આઝ : પ્રા. અંઝ : ગુ. અંઝો  
આઝાતક : અંઝાડઅ : અંઝાડો  
તાઝ : તંઝ : તાંઝું  
અઝલ : અંઝ : અંઝલું, અંમાલું  
\*આઝામાઝલ : આઅંઝિલ : આંઝિલ  
આઝિકા : અંઝિલિઆ : આંઝલી

૨

નાસિક્ય વ્યંજન (ન, મ, અનુસ્વાર) અને હકારના સંયોગના પરિવર્તનમાં એક વલણ આપું જ છે. તે અનુસાર ન પછી ફ નો, મ પછી જૂ નો અને અનુસ્વાર પછી ગૂ નો આગમ થાય છે. પરવર્તી હકારની સાથે ભળી જતાં તે અનુક્રમે ધૂ, જૂ, અને જૂ રૂપે નિષ્પન્ન થયા છે.

આમાં જૂ મૂળનો હોય અથવા તો માધ્યમિક પરિવર્તનપ્રક્રિયા અનુસાર નિષ્પન્ન થયેલો હોય—એટલે કે મૂળના પૂર્વવર્તી જૂ કે મૂ માંથી નીપજેલો અને વ્યત્પન્ન પરિણામે પરવર્તી બનેલો હોય. ઉદાહરણો :

સં. ચિહ્ન : પ્રા. ચિંધ : ગુ. ચીંધું  
સંસ્મરતિ : સંસ્મરઠ : સાંભરે

૨૨૦ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રન્થ

સિંહુ : સિંહ : સિંગ, સંગ (માનસિંગ, અભેસંગ)  
કુંભાજડ : કુંભંડ : કૌભાંડ

૩

આ વલણ નાસિક્ય વ્યંજન અને રૂ કે લૂ સંયુક્ત નહીં પણ નિકટનિકટ હોય ત્યારે પણ ક્વચિત્ પ્રવર્ત્યું છે. પ્રાચીન ભૂમિકામાં પણ આનું ઉદાહરણ છે :

વૈદિક સૂતર ' પ્રસજ ' : સં. સુન્દર.

ઉપરાંત

સં. શાદમલિ, પ્રાં. સિંધલિ, ગુ. શીમળો. સં. બ્રહ્મન્નલ : અપં. વિહંદલ : ગુજ. વ્યંડળ.

કેટલાંક ગુજરાતી ઉદાહરણો આ વલણ અસુક અંશે પ્રખ્યાત હોવાના છોતક છે. (આમાં પરવર્તી ધ્વનિ રૂ કે લૂ સિવાય ક્વચિત્ રૂ છે) :

સં. ચૂર્ણુ : પ્રાં. ચૂજ : ગુજ. ચૂંદડી (દિલી ચુનરી)

વાનર : અપં. વન્નર : ગુજ. વાંદર, વાંદરો

પંચદશ : પજરહુ : પંદર

પણું : પજ : પાંદું

રેના : રજ + લ : રાનલ, રાંદલ

ગુજ. મીની, મીનરી, મીંદરી

ઉપરાંત આમડું, ગામડું, આમળુંના વિરોધ આંખડું, ગાંખડું, આંખળું, (આમલક) એવાં ઉચ્ચારણો પણ અહીં નિર્દેશ કરી શકાય. ✓

૪

નિકટવર્તી અક્ષરોના નાસિક્ય વ્યંજન અને હકાર વચ્ચે વ્યંજનાગમ થયાનાં પણ એક ઉદાહરણ મળે છે :

અભિજ્ઞાન : અહિન્નાણુ : અપહિંદાણુ : એંધાણુ

મદનકેલ : મયણુલ : મીંકણુ, મીંકોળ

એંધાણુમાં પરવર્તી ધ્વનિ છૂ છે.

સરતી ઉચ્ચારણ બંધિ (<બન્હે = બંને), બંધેવી (<બન્હેવી = બનેવી), ભંદરડી (<ભનરડી, વિભલપ્રગથમાં ભંદરણી), નાંધણું, નાંધડિયું, (નાન્હુ, લન્હુ, રલરહુ) ઉપરની પ્રક્રિયા બતાવે છે.

આમાં દીર્ઘ નાસિક્ય વ્યંજનનું પ્રખ્યાત ઉચ્ચારણ પરિવર્તન માટેની આવશ્યક શરત જણાય છે. નાસિક્યના ઉચ્ચારણ વેળા બધી હવા માત્ર નાસિકા વાટે નીકળવાને બદલે ઉત્તરાંશમાં તે મુખ વાટે નીકળતાં નાસિક્ય પછી ૨૫૨ થી વર્ણ નીપજેલો છે. મૂળનો એક વ્યંજન એમાં વિભક્ત થાય છે એ રીતે જોતાં આ પરિવર્તન દ્વિભાજન (split)ના પ્રકારનું જણાય.

૫

અવર્તિત ગુજરાતી ઉચ્ચારણમાં ઉપરના વલ્લભ્યથી સ્થળ દષ્ટિએ વિપરીત કહી શકાય તેવું વલ્લભ્ય પ્રવર્તે છે. સાનુનાસિક સ્વર પછીનો મધ્યવર્તી અલ્પપ્રાણ ધોષ સ્પર્શ (ધણ્ણખડું તો બ્) અનુનાસિકની અસર નીચે સાદૃશ્ય પામીને પોતાના વર્ગનો નાસિક્ય સ્પર્શ બને છે. ઉદાહરણો :

અમરાઈ (પ્રાં અંબરાઈ, સં અમરાઈ), શીમળો (પ્રાં સિંબલિ, સં શાદમલિ), કામડી-કામડી (પ્રાં કંબા), ચીમડો (મળમાં જિંબ્-?)

ઉપરાંત આંબળું-આમળું, આંબડી-આમડી, ઉંબરો-ઊંમરો, કાંબળો-કામળો, તાંબડી-તામડી, તૂંબડી-તૂમડી, પૂંબડું-પૂમડું, લાંબડો-લીમડો એવી માન્ય નોંધણીઓ; તથા જાંબળી-જામળી, સાંબેલું-સામેલું, લાંબડો-લામડો, આનકી (ચાંદ, ચંદ), બીનકી (બિન્દુ)

૬

સાનુનાસિક સ્વર પછીનો શબ્દાંત અલ્પપ્રાણ ધોષ સ્પર્શ (ખાસ કરીને બ્-બ્, તેથી ઓછે અંશે જ્, ડ્) નાસિક્ય સ્પર્શ ( મ્, ન્, જ્) બનવાનું વલ્લભ્ય વિશેષ ધરાવે છે. ઉદાહરણો :

કરમો-કરમલો (કરંબ)

ચૂમતું-ચૂમી (ચુંબ-ચુંબ)

જૂમણું, જૂમણું, જૂમર (પ્રાં જુંબ-જુંબજીગ), જૂમજીક

બૂમ (પ્રા. બુંબા)

લૂમ (લુંબ, લુંબી)

સામ (સાંબેલું, સંબ, શમ્બ)

અડીખમ, મલખમ (ખંબ, ખંબ)

ડામણું (ડાંબણું, પ્રાં ડંબણ)

વામ (વાંબ)

૭

આ ઉપરાંત રોજની લોકવ્યવહારની ભાષામાં પ્રાદેશિક પ્રયોગો લેખે ખાણ (ખાંડ), ગાણ (ગાંડ), માણ (માંડ), રાણનો (રાંડનો), કનમૂળ (કંડમૂળ), બનબારણે (બંધ બારણે), ચનરા (ચંદ્રા), વાનરો, પાનડી, પંનર, ચૂનડી, વનરાવન, અનરાધાર, શિનરી (શીંદરી), ગન (કે ઘન, ગંધ), ગોવનજી (ગોવિંદ) જેવાં ઉચ્ચારણ પ્રચલિત છે. તે પણ આ વલ્લભ્ય અંગે દિશામુચક છે.<sup>૧</sup>

નાસિક્ય ધ્વનિના પ્રભાવ નીચે ડ્ > જ્, બ્ > જ્, વ્ > મ્ (કણબી, વાણુંદ, બમણું, ગભરામણ વગેરે) એ પરિવર્તનવલ્લભ્યો ઉપર વર્ણવેલા વલ્લભ્ય સાથે સંવાદી છે.

ટિપ્પણ

૧ અર્થેલા પરિવર્તનોનો પૂર્વનિર્દેશ, વિચારણા વગેરે માટે ગુજ્ઞો હેમચંદ્ર, સિદ્ધહેમ, ૮, ૨/૫૬, ૧/૨૬૪, ૨/૫૦ ૨/૭૪, ૪/૪૧૨; વિશલ, સાપ્તાહિક, ૬૬ ૨૬૫, ૨૧૦; દર્બર, ગુજરાતી શોનોલોગિ, ૬૭૮, ૮૪; નરસિંહરાવ,

## ૨૨૨ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય મુવલ્કામહોત્સવ અન્થ

ગુજરાતી, લેંગ્વેજ એન્ડ લિટરેચર, ૧, ૩૨૮-૩૩૩, ૪૭૧, ૪૭૨ (બી); ભાષાશાસ્ત્રી, વાન્માપાર, ૫૦ ૩૧૦, ૩૨૫. સરખાનો ડોક (ભાષાવર, પરાંબ), અરાહી ભાષેષા વિકાસ, ડુ ૧૨૩

અન્થનાગમવાણા શબ્દોનો વિચાર કરતાં નરસિંહરાવે પ્રકૃત ભૂમિકાનાં ઉદાહરણો નોંધ્યાં છે, પણ તેમનો જ વારસો ગુજરાતી વગેરેને મળ્યાનું તેમની સમજમાં નથી આવ્યું. આ પરિવર્તનને સમજાવતાં તેમાં તેમણે સ્વરભારની અસરથી અથવા પાછળના દ્, મ્ને કારણે મૂળના નાસિક્ય અન્થનનો નાસિક્ય દ્, જુ વગેરે થયાનું આનું છે, પણ એમનું પૃથક્કરણ ભૂલ ભરેલું છે. તેમણે ૫૦ ૪૭૨ (બી) ઉપર દર્શિલો મત જ સાચો યુલાસો રજૂ કરે છે. દુનિત પૃથક્કરણને કારણે તેમણે આ વચણનાં ઉદાહરણો સાથે મ્ > જુ એ બિજા વચણનાં-ઉદાહરણો ભેળવી દીધાં છે અને એક વેશખનું ઉદાહરણ પણ (અદવાલ્કો : અણુવાલ્કુ) એ સાથે મૂક્યું છે.

૨ ટર્નર, ઇન્ડો-આર્યન લેંગ્વેજિઝ્ # આચાર્યાચાર, આરણા, કુપમાદુર, \* ડિયુ એ રીપર્કોની નીચે જુઓ.

૩ અન્થ પ્રકૃત-અપર્ણા ઉદાહરણો : બંભ (અંબ), બંભલ (અંબલ), બિંભ (અંબિ), મેંભ (અંબે), કંભાર (કંઠાર = કરમીર), સંધાર (સંઘાર), સંધ (સંસ), આસંધ (આસંસ) વગેરે.

એ ધ્યાનમાં રાખવાનું છે કે વધુ આપક વચણ તો કરીયા આગમ વિના નાસિક્ય અને હકારના સંયોગને બીજા સંયોગોની જેમો મણવાનું અને પછીથી હકારનો ધબ્બાનુ લોપ કરવાનું છે. ઉદાહરણો : કીનું (કેન્ઠ, ઉપ્પ), કાનો (કન્ઠ, કુપ્પ), પાનો (પન્ઠવ, પ્રન્ઠવ), પાની (પન્ઠિઆ, પાન્ઠિ), નાનું (જન્ઠ, રજન્ઠ), અમે (અન્ઠ, અન્ઠમ-), તમે (તુન્ઠ, જતુન્ઠ), મસાલ (મસાલ, મસાલન), બીમ (બિન્ઠ, અંબિ), વીસરે (વિસ્સરઘ, વિસ્મરતિ), નરસી (નરસીહ, નરસિંહ) વગેરે

૪ હિંદી તાંબા, બંદર, પંદ્રહ વગેરે, બનભરી (કે લંબાડી) હુંદાળેમાં (= ઉનાળામાં), અરાહી તાંબે, આંબા, વાંદર, પંધરા, જાંગલે વગેરે.

અમેલ (કેટલાક મૂળ તો કેટલાક મેંઅભાથી) fumble, grumble, humble, nimble, gander, gender, thunder વગેરે તથા મ્રીક andros વગેરે આવા જ અન્થનાગમનાં ઉદાહરણો છે

૫ હિંદી અમરાઈ, આમ, ચૂમના, ઝૂમના, રોમ, લૂમના, આમ, મલખમ, વગેરેમાં આ જ પરિવર્તન-આપાર છે. સરખાનો રોઆની (રોડમ). અમેલ રોઆન-ત — મ્બનો મ્ (bomb, comb, dumb, thumb, womb, jamb, lamb, limb, વગેરેમાં) તથા -ing ના ક (sing, ring, coming વગેરેમાં) આવી જ પ્રક્રિયા રજૂ કરે છે





## ગુજરાતનું લોકજીવન

મંચુલાલ ૨૦ મજમુદાર

### ગુજરાતનો મિશ્રસમાજ

**મધ્યકાલીન** ગુજરાતી સમાજ અનેકાનેક જાતિ, વર્ણ અને સંસ્કારોના સંમિશ્રણમાંથી અસ્તિત્વમાં આવ્યો છે, એ હકીકત છે. ગુજરાતની જૂમિ ઉપર અનેક પ્રજાસમૂહોનાં સંમિશ્રણ થયાં છે; પરિણામે, એ સૌનાં સ્વભાવલક્ષણો ગુજરાતી સમાજમાં વરતાવા લાગ્યાં છે. પ્રજાનાં પરિભ્રમણોએ ગુજરાતી સમાજને અને તેના સ્વભાવને ઘડ્યો છે. તેથી જ ગુજરાતી પ્રજાજનને, અનુભવથી ધ્યાનને નમ્ર અને વ્યવહારકુશલ થતાં આવડ્યું છે; તેમ જ આ કારણથી જ ગુજરાતીમાં સ્વપ્રાંતાભિમાન, બીજાને મુકાબલે, બહુ મોંઝું રહેવા પામ્યું છે.

### દ્રવ્યલક્ષી પ્રજા

‘ગુજરાતીઓ મોટે ભાગે દ્રવ્યલક્ષી પ્રજા છે’—એવું આલેખાત્મક કથન ચાલ્યું આવે છે; તેની સાથે એ પણ યાદ કરવા જેવું છે કે ગુજરાતનાં બંદરો ઉપર ધણીવાર પરદેશી હકૂમત રહેલી છે, અને તેને લીધે, ગુજરાતનો આંતરપ્રદેશ જુલમી અધિકારથી બચી પણ ગયો છે.

### સુદ્રાવ્યાપારમાં અગ્રેસર

ગુજરાતના દ્રવ્યલક્ષીત્વની સારી છાપ રાષ્ટ્રતંત્ર અને તેના કારભાર ઉપર પણ પડ્યા વગર રહી નથી. જેમ આજના જમાનામાં મોટાં રાષ્ટ્રોનો વ્યવહાર શરાફી પેઢીઓ, બેન્કો અને કરોડાધિપતિઓ ઉપર નભે છે તેમ, ગુજરાતનાં રાજ્યોનો વ્યવહાર તેના મોટા મોટા વેપારીઓ ઉપર નભતો હતો. મધ્યકાલીન ગુજરાતમાં વસ્તુપાલ-તેજપાલ, શાંતિદાસ ઝવેરી, તથા પેશ્વાઈના વખતમાં પૂનામાં પહેલી ટંકશાળા ચલાવનાર ગુજરાતી દુલ્લભ શેઠ, અને કંપની સરકારના વખતમાં સુરતથી મુંબઈમાં આવીને રહેલા આત્મારામ જૂખણ ત્રવાડી વગેરે શરાફોની પેઢીઓએ નોંધપાત્ર સેવા બજાવી છે.

## લોકવાર્તા-વ્યાપારી રાજાઓ

ગુજરાતી લોકવાર્તાના સાહિત્યમાં, વેપારીઓને 'રાજાઓ' તરીકે ઓળખાવેલા છે. તેમના કુમારો, વ્યાપારમાં કમાયેલી લઘુમીથી ભરપૂર વહાણો લઈને પરદેશથી આવતા સારે, રાજા પણ તેમનું સન્માન કરતા. ધણીવાર રાજાની કુંવરીને, વૈશ્ય પ્રધાનના વ્યાપારી પુત્રને પરણાવવામાં નાનમ ગણાતી નહિ.

## પરદેશી વ્યાપારીઓ પ્રત્યેનો વર્તાવ

ગુજરાત-સૌરાષ્ટ્રનાં બંદરો સાથે વેપાર કરવા આવનાર પરદેશીઓ અને પરધર્મીઓ કોઈપણ જાતની હરકત વગર પોતપોતાનો ધર્મ તથા આચાર પાળી શકે તે માટે, ઉત્તરભાવે જોગવાઈઓ કરી આપવામાં આવતી હતી. મંડિરોળ તથા ખંભાતનાં બંદરો ઉપર મુસલમાનો માટે મસ્જિદો પણ બાંધી આપવામાં આવી હતી, એવી લેખી નોંધ મળી આવી છે.

## ધર્મમત-સહિષ્ણુતા

ગુજરાતમાં ધર્મમત સહિષ્ણુતા સોલંકી સમયમાં પ્રવર્તતી હોવાના નિર્ણાયક દાખલા ઇતિહાસમાંથી મળે છે. અગિઆરમા અને બારમા સૈકામાં દક્ષિણમાં, શૈવરાજાઓ દ્વારા વૈષ્ણવોની ભારે કનાડગત ઘર્ષ હોવાના દાખલા મળે છે, પણ ગુજરાતમાં એવા દાખલા નથી. શૈવધર્મી રા' મંડલિકે વૈષ્ણવ સંતકવિ નરસિંહ મહેતાને પળવ્યાનો દાખલો અપવાદ ગણવો જોઈએ. અલગત, શ્વેતાશ્વર અને દિગંધાર જૈનો વચ્ચે તથા બ્રાહ્મણ અને જૈનો વચ્ચે વાઝુદો તથા પરસ્પરની નિંદા થયેલી છે ખરી, પણ એથી આગળ કંઈ થયું નથી. રાજાઓએ તથા મંત્રીઓએ તો સર્વધર્મ પ્રત્યે સમભાવ રાખેલો છે.

## પારસીઓને આવકાર

એટલું જ નહિ, પણ ૯૦ સં ૯૩૬માં મુસ્લિમ કનાડગતને લીધે મરાનથી દક્ષિણ ગુજરાતમાં ભાગી આવેલા અમિરપૂજક પારસીઓને, ગુજરાતના પારસી એવા કોકળના શિલાહાર રાજાએ આશ્રય આપ્યો હતો, અને એ દક્ષિણ કાંઠે પર આવીને વમેલા પારસીઓ ગુજરાતીઓ તરીકે જ અગિયારસો વર્ષથી માનભેર જીવી રહ્યા છે. સિદ્ધરાજના સમયમાં ખંભાતની મસ્જિદને આ સૂર્યપૂજકોએ કાંકિરો દ્વારા બાળી મુકાવી હતી. એ દંભામાં ચેંસી મુસ્લિમો માર્યા ગયેલા. આની કડિયાદ સિદ્ધરાજ પાસે પહોંચતાં, તે રાજાએ જનને તપાસ કરી, વાત સાંભળી હતી, બ્રાહ્મણોનો તથા અમિરપૂજકોના મુખ્ય નેતાઓનો યોગ્ય દંડ કર્યો અને પ્રજાપાલનની સમભાવભરી વ્યવસ્થા અમલમાં મૂકી.

## ધાર્મિક સમભાવ : મંદિરો, મસ્જિદો

વાઘેલા રાજ્યકાળમાં મંત્રીશ્વર વસ્તુપાલ-તેજપાલે જૈન અને બ્રાહ્મણધર્મનાં પૂજારથાનો ઉભાં કર્યાં હતાં. તે સાથે મસ્જિદો પણ બંધાવી હતી એમ તેમના અસ્તિત્વેષ્ઠકો જણાવે છે. કચ્છ-ભરૂચના જમ્બુશાહે પણ મસ્જિદો બંધાવી હતી. પરંતુ ધાર્મિક સમભાવનો સૌથી સરસ દાખલો તો વેરાવળના સં ૧૩૨૦ના લેખમાં છે.—અર્જુનદેવ વાઘેલાના મદામત્ય રાણકે શ્રી માલદેવ હતા સારે, સોમનાથના પાશુપતાચાર્ય ગંધશ્રી પરવીર અને ત્યાંના આગેવાન મહાજનો પાસેથી હરમુઝ(ધરાનનું હોરમઝ)ના કાંઠાના અમીર કેકટુલીના રાજ્યના નામુદા પીરોજે, સોમનાથદેવના નગરની બહારના ભાગમાં એક મસ્જિદ બાંધવા માટે જમીનનો એક ટુકડો, બધા હક્કો સાથે, ખરીદી લીધો હતો.

જમીનના આ દુકાડ ઉપર પીરોએ મરિજદ બાંધી અને એનાં ધૂપ, દીપ, તેલ, કુરાનપાઠ વગેરે માટે, તથા ચાલુ દુરસ્તી ખર્ચ માટે ધઉલેશ્વરદેવીની માલિકાની, બે મળના ધરવાળી એક મોટી વાડી, બે દાટ તથા એક ખાણી ખરીદી લઈ, તેની ઉપજ મરિજદ માટે વાપરવા આપી દીધી. તે ઉપરાંત શિયાપંથી વહાણવટીઓના ઉત્સવ માટે અમુક રકમ દરાવી આપી, જેનો વહીવટ પ્રભાસપાટણના મુરિલખો કરે, અને કાંઈ રકમ વધે તો મક્કા અને મદીના મોકલે. મુસલમાન વહાણવટીઓની સાથેનો હિન્દુ ધર્માચાર્યોનો મીઠો સંબંધ અહીં રપજ જણાય છે.

### ગુજરાતના અવશેષ : મહાજનનું બળ

ગુજરાતમાં એક બીજી વિશિષ્ટતા ધ્યાન ખેંચે તેવી છે. કૌટિલ્યના અર્થશાસ્ત્રમાં નોંધ્યા પ્રમાણે, ‘સૌરાષ્ટ્રી પ્રજા વ્યાપાર તથા શસ્ત્રો ઉપર જીવનારી હતી.’ યાહવોનાં શુષ્ક અને અન્ધક કુલોના સમયથી ‘ગુજરાત’નું અસ્તિત્વ પશ્ચિમ હિંદમાં હતું. ધીમે ધીમે સામ્રાજ્યવાદનું આક્રમણ થવા લાગ્યું; અને મૌર્યો, ક્ષત્રપો, ગુપ્તો વગેરેના સમયમાં ગુજરાતનો રાજ્યત્વ ગયું; છતાં એક સંગઠિત ‘ગણ’ તરીકે વર્તવાની સમૃદ્ધશક્તિ, તેમનામાંથી હુપ્ત થઈ શકી નહિ. તેથી જ વર્ણુવાર, જાતિવાર, પ્રદેશવાર, ધર્મવાર અને વ્યવસાયપરત્વે ‘મહાજનો’નું આંતરિક રાજ્ય, પરસ્પર માટે એક અને અબેલ રીતે ચાલ્યા જ કયું. આજે પણ ‘મહાજન’ કે ‘પંચ’નું બળ, રાજકીય સત્તાની સરખામણીમાં, હજી અબાધિત રહ્યું છે. સાંપ્રતકાળનું ‘પચાયતી રાજ્ય’ તેની જ આજો પડ્યો છે.

### જમીનદાર અને ગરીબનો વર્ગ

આ દષ્ટિએ, મધ્યકાલીન ગુજરાતમાં બે સમાજનો કોઈ પણ ભાગ વધારે પ્રભાવશાળી અને કાર્ષકામ તથા સંગઠિત શક્તિવાળો હોય તો તે આવાં મધ્યમવર્ગનાં જુદાં જુદાં ‘મહાજનો’ છે. હિંદના બીજા પ્રાંતોમાં મુખ્યત્વે કરીને આખો સમાજ બે મોટા વિભાગોમાં વહેંચાયેલો નજરે પડે છે : એક મોટો જમીનદાર, સરદાર અને બાણુલોકોનો દમદમાવાળો વર્ગ : તો બીજા તરફ શરીનો વર્ગ—વિવિધ સેવા આપનારનો વર્ગ : એક તરફ અમીરોનો વર્ગ, તો બીજા તરફ કુશીરોનો વર્ગ : એક છેડે બાણુઓનો વર્ગ તો બીજે છેડે ખાખીઓનો વર્ગ. બંગાળમાં, રાજસ્થાનમાં તથા મદારાષ્ટ્રમાં મધ્યમવર્ગનું સ્થાન આ પ્રકારનું છે. એટલે કે બંને સમુદાયોની દયા ઉપર જીવનાર તરીકે જ શરીનું સ્થાન રહ્યું છે.

### ગુજરાતનો મધ્યમવર્ગ

આરે ગુજરાતનો મધ્યમવર્ગ સ્વાશ્રયી છે, આપકબાહી છે; મરીખ છે છતાં સ્વમાની છે. ગુજરાતમાં અનેકવાર રાજ્યશક્તિઓ થવા છતાં, થોડા થોડા સમયને અંતરે, મધ્યમવર્ગ પાછો પોતપોતાને કામે લાગી જતો. કોણુ રાજ્ય કરે છે તેની તેમને બહુ પરવા પણ નહોતી. માત્ર તેમનો વ્યાપાર-રોજગાર નિર્બાધિતપણે ચાલ્યા કરે એવી હકૂમતને જ તેઓ મહત્ત્વ આપતા.

મહાજનનું બળ એટલું બધું અસરકારક ગણાતું કે રાજ પણ તેમની આમન્યા તોડી શકતો નહિ. મોટા વિરોધ અને મતભેદને પ્રસંગે, નગરનું મહાજન આખી વસતિની હિજરતની ધમકી રાજને આપી શકતું, અને રાજને પણ એની સત્તાની મર્યાદાનું ભાન કરાવતું.

### ગુજરાતમાં રાજાનું સ્થાન

એકરીતે ગામનો, નગરનો કે પ્રદેશનો રાજ પણ, પ્રજાના રક્ષણ માટે જ નિભાવાતો. પ્રજાનો રક્ષણહાર તથા સાચા અર્થમાં ‘ગૌ-આદાણુ પ્રતિપાલ’ હોવાથી જ એ પૂજ્ય ગણાતો; છતાં પ્રજાનો તો

## ૧૨૧ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવચ્છમકોતસ્ય ચન્દ્ર

એ પોતાને 'સેવક' જ માનતો. લોકશાહીનાં મૂળ આ પ્રકારની મધ્યકારીન ગુજરાતની સમાજવ્યવસ્થામાં જોઈ શકાય છે. તેથી જ ગુજરાત-સૌરાષ્ટ્રના રાજ્યવ્યવહારમાં, તેના સમાજજીવનમાં, તથા તેની સંસ્કારિતામાં, 'મહાજનમંડળી' એ અને 'નગરશેઠી' એ, અગત્યનું સ્થાન સાચવ્યું છે.

### સાહિત્યપોષક મધ્યમવર્ગ

આ પ્રકારનો આદેષીધે સુખી, સંસ્કારી, સંયમી છતાં સાથે વિલાસી, અને ભાતભાતના વ્યાપાર દ્વારા પ્રાપ્ત થના વૈભવોનો સંયમિત ઉપભોગ કરનારો મધ્યમવર્ગ જ સાહિત્ય, સંગીત, કલા, શિલ્પ, સ્થાપત્ય અને ધર્મનો પોષક હોય એમાં આશ્ચર્ય નથી. વલ્લભીપુરમાં મૈત્રકરાળ ધરસેનના રાજ્યકાળમાં આશ્રય પામેલો 'ભટ્ટીકાવ્ય' અથવા 'રાવણવધ' રચનાર ભટ્ટીકવિ, શ્રીમાલ(લિખમાલ)માં 'શિશુપાલવધ' રચનાર શ્રીમાલી કવિ માધ, ગુર્જર પ્રતિહારવંશના મહેન્દ્રપાલ તથા મહીપાલના રાજ્યમાં સન્માનિત કવિ રાજશેખર, સિદ્ધરાજ-કુમારપાળના રાજ્યમાં સન્માનિત 'કલિકાલસર્વત' શ્રી હેમચંદ્રચાર્ય અને એમનું શિષ્યમંડલ, તથા અનેક કાવ્ય-નાટકનાં રચનાર ગુર્જરેશ્વર પુરોહિત શ્રી સોમેશ્વરદેવ સિવાય, બીજા કોઈ સાહિત્યકારોને ગુજરાતમાં રાજ્યાશ્રય મળ્યાનું જાણવામાં નથી.

વસ્તુપાલ-તેજપાલ જેવા રાજ્યમંત્રીઓએ તથા એવા બીજા શ્રેણીઓએ, સેનાપતિઓએ અને નગરપતિઓએ જ, ભારતીય સંસ્કૃતિના સંસ્કારોને સમાજના નીચલા થર સુધી પહોંચતા કરવાની સેવા ગુજરાતમાં ઉપાધી લીધી હતી. કવિ પ્રેમાનંદને નંદુરબારના દેસાઈ મહેતા શંકરદાસે (અત્યારસુધી મનાતું હતું તેમ નંદુરબારના ઠાકોરે નહિ) કવિના 'આખ્યાન-સાહિત્ય'ને ખીલવવામાં સારી આર્થિક અનુકૂળતા કરી આપી હતી. શામળભટ્ટને એક ફીક ફીક કહીએ એવા સામાન્ય જમીનદાર રખીદાસે, તેમની પદ્ય-વાર્તાઓને રસભર સાંભળી, તેમને પોતાના ગામ સિદ્ધુજમાં કાયમ માટે વસાવ્યા હતા.

### કલાપોષક મધ્યમવર્ગ

જેવું સાહિત્યમાં હતું તેવું જ લલિતકલાઓમાં—ખાસ કરીને પોથીનાં ચિત્રોની કલામાં, મધ્યમ છતાં પોસાતા વર્ણનું જ પ્રોત્સાહન તથા પ્રેરણા ગુજરાતમાં સુલભ બન્યાં હતાં. એટલે જ ગુજરાતની ચિત્રકલા રાજ્યાશ્રિત હતી નહિ, પરંતુ મોટે ભાગે શ્રીમત મધ્યમવર્ગના જૈનો તથા ભાવિક હિંદુઓ દ્વારા પોષાઈ હતી. પુણ્ય કમાવાની ઇચ્છાથી મધ્યમવર્ગ આ રીતે કલાને પોપણ આપી કૃતાર્થ બનતાં હતા.

એ જ પ્રમાણે શિલ્પસ્થાપત્યમાં પણ ગુર્જરેશ્વરના મંત્રીઓ વિમળસાહે અને વસ્તુપાલ-તેજપાલે આણુ-દેલવાડાનાં અને કુંભારિયાનાં મંદિરોની તથા ગિરનાર અને શત્રુંગ્ય ઉપરની જે શિલ્પસમૃદ્ધિ ખરી કરાવી તેઓ પણ, ગુજરાતી સમાજમાં ઉપલા મધ્યમ વર્ગના જ હતા. આ ઉપરાંત અસંખ્ય વાવ, કૂવા અને તળાવ જેવાં સાર્વજનિક બાંધકામો ભાવિક પ્રજાજનોની સંપતિમાંથી જ નિર્માણ થયેલાં છે. આમ ગુજરાતમાં આ પ્રકારની લોકશૈલીને જે ઉત્તેજન મળ્યું તેને, રાજ્યાશ્રયથી વિકસેલી સિદ્ધકલા સાથે સરખાવવાની જૂલ કદી ન થવી જોઈએ.

### ગુજરાતનું લોકાશ્રિત સંગીત

ગુજરાતનું સંગીત—ખાસ કરીને લોકસંગીત—રાસ, ગરબા, ગરબી, ભજન, પદ—એ પણ મોટે ભાગે લોકભોજ અને લોકાશ્રિત એવું દેશી સંગીત જ છે. 'માર્ગી' અથવા શાસ્ત્રીય સંગીત તથા નૃત્ય વગેરે, જે રાજસભાઓમાં જ વિકાસ પામતું રહે છે તે, ગુજરાતમાં બહુધા જોવા મળતું નથી. જોકે શાસ્ત્રીય સંગીતના કેટલાક વિસિદ્ધ રાગોને ગુજરાતનાં કેટલાક સ્થળો ઉપરથી ઓળખાવવામાં આવે છે

ખરા : જેમકે ખંભાતી, ગિદાવલ, મારુ, ગુર્જરી વગેરે. છતાં ગુજરાતનું સંગીત તથા ગુજરાતનું નાટ્ય મોટા ભાગે ' લોકસંગીત ' અને ' લોકનાટ્ય ' જ રહ્યાં છે.

### વિદ્યાસેવનમાં ઉદાસીન ગુજરાતીઓ

મધ્યકાલીન ગુજરાતનો વિદ્યાસેવકવર્ગ સોલંકીઓ અને વાઘેલાઓના સમયમાં વિદ્યાવ્યાસંગી બન્યો હતો, જે માટેની પ્રેરણા, પરમાર રાજા ભોજની હિન્દવ્યાપી સરસ્વતી-ઉપાસનામાંથી મળી હતી. પરંતુ તે પછીના સમયમાં, વિદ્યાનું સેવન મોટા પ્રમાણમાં અથવા તો ઉચ્ચ કક્ષાએ થયું જણાતું નથી. 'વિદ્યા ખાતર વિદ્યાનું સેવન' ગુજરાતમાં અદ્ય-અલદ્ય થયેલું જણાય છે. યત્ન-યાગાદિ કરનાર બ્રાહ્મણોએ તથા ઉપાશ્રયોમાં વિદ્યાનું સેવન કરનાર જૈન મુનિઓએ જ્ઞાનની જ્યોતને ઝાંખી થતી અટકાવવામાં સારી સેવા બજાવી છે એ કમૂલ કરવા છતાં, આ વર્ગની ઉપાસના સમાજવ્યાપી બની હોય એમ કહી શકાય તેમ નથી.

### ગુજરાતમાં સંસ્કૃતનો પ્રચાર

સંસ્કૃત સાહિત્યનું અવતરણ ગુજરાતમાં ધણા સમય પહેલાં થયું હતું તે ધ્યાનમાં લેવા જેવું છે. સંસ્કૃતમાં જે પહેલો લેખ લેખ આ દેશમાં કોતરેલો મળ્યો છે તે, જૂનાગઢની ગિરનારની તળેટી આગળ અશોકના લેખવાળી શિલા ઉપરનો છે. આ લેખ ક્ષત્રપ મહારાજા રુદ્રાદિમાનો ઈ.સ. ૧૫૦નો લેખ છે. આ લેખમાં 'શમ્ભુવિદ્યા' અથવા 'વ્યાકરણ વિદ્યા'નો ઉલ્લેખ છે. તે પછી ભટ્ટી અને માધ જેવા સંસ્કૃત કવિઓ થઈ ગયા છે ખરા.

પછી ધિરવીસનના પાંચમી સદીમાં હેમચંદ્રાચાર્ય અને તેમના રામચંદ્રસૂરિ જેવા શિષ્યોની સાહિત્ય-કૃતિઓથી અને તેરમી સદીમાં સોમેશ્વરદેવ, અરિસિદ્ધ, નાનાક, શ્રીપાલ વગેરે વસ્તુપાલ-તેજપાલના આશ્રિત કવિઓની કૃતિઓ દ્વારા ગુજરાતે સંસ્કૃત સાહિત્યમાં ફાળો આપ્યો છે. પરંતુ ઉચ્ચ સાહિત્યકક્ષાની દૃષ્ટિએ પહેલા વર્ગનાં નહિ, પરંતુ બીજા-ત્રીજા વર્ગનાં કાવ્યો અને નાટકો ગુજરાતમાં ઠીક સંખ્યામાં રચાયાં છે. તે પછી, સંસ્કૃત વિદ્યાનું ગાઢ પરિશીલન થતી ગયું. જેને સંસ્કૃત રચનાઓનો નાનો પ્રવાહ તો છેક ગયા સૈકાસુધી આપ્યો છે.

### વિદ્યાવ્યાસંગમાં પાછળ ગુજરાત

એટલે જ સ્વીકારવું પડે છે કે ગુજરાતીઓનો વિદ્યાનો વ્યાસંગ, મહારાષ્ટ્ર, બંગાળ કે દ્રાવિડના પડિતો સાથે સરખાવતાં નજાળો જ કહેવો પડે તેવો છે. મહારાષ્ટ્રમાં તો 'માધુકરી' પ્રધાની મદદથી ગરીબ બ્રાહ્મણપુત્રોને વિદ્યાર્થી અવસ્થામાં નિર્વાહનું સાધન સૈકાઓ સુધી અપાતું છે; જે એ પ્રાંતનો વિદ્યાપ્રેમ બતાવે છે. ત્યારે ફક્ત પુરાણની કથા વાંચી, પોતાનો પાટલો સાચવી શકે તેથી વધારે સંસ્કૃત બહુનારા બ્રાહ્મણો, ગુજરાતમાં કોઈક જ નીકળ્યા છે. સંસ્કૃત મહાકાવ્યોમાંથી એકમે, અને થોડું વ્યાકરણ 'કૌમુદી' કે 'સારસ્વત' એટલાથી જ સંતોષ માનનાર ધણા હતા. કાશી જઈને વધારે બહુનારા તો વિરલ જ. વળી કાશીમાં શાસ્ત્રી અને શ્રેષ્ઠ અધ્યાપક તરીકે મહારાષ્ટ્રીઓ અને બંગાળીઓની, મહાકાલ સુધી જે પ્રખ્યાતિ જોવામાં આવે છે તેવું, કોઈ ગુજરાતીએ પોતાનું નામ કાશીમાં કાઢ્યું હોય એમ જણવામાં નથી. આ હકીકત વિદ્યાવ્યાસંગમાં ગુજરાતીઓની ન્યૂતના સચોટ રીતે બતાવે છે.

### ધર્મમતાન્તરો પ્રત્યે સમલાવ

ખીજે પહેલે જોઈએ તો ગુજરાતમાં બ્રાહ્મણોનું વિદ્યાગળ ઓછું હોવાથી, આપણામાં ધર્મનું ખૂબી જનત પણ ધણું ઓછું જોવામાં આવ્યું છે. બ્રાહ્મણ અને અ-બ્રાહ્મણના ઝથાથી ગુજરાત પર રહી

સકયું છે; અને જર્મભાવનામાં પરસ્પર મત-સહિષ્ણુતાનો ગુણ તેમનામાં વધારે જોવામાં આવે છે. સામાન્ય રીતે વર્ષોના ક્રમની આખતમાં ગુજરાતમાં ઊંચી વરસુ એટલે “વાણિયા-બ્રાહ્મણ” એમ કહેવાય છે. વસ્તુતઃ, બ્રાહ્મણનું સ્થાન વાણિયા પછી આવે છે.

### જૈન મંત્રીઓની સમાધાનવૃત્તિ

વિક્રમ સંવત ૧૧૮૧માં મહારાજાધિરાજ સિદ્ધરાજની સભામાં દિગંબર જૈનોની વાદવિવાદમાં હાર થઈ ત્યારે, બીજી તરફથી શૈવ રાજાઓના આશ્રયથી સ્વધર્મનો પ્રચાર કરતા જૈન આચાર્યોએ, શૈવવૈષ્ણવ મત સાથે વ્યવહારુ ડહાપણથી સમાધાનવૃત્તિ રાખી. એ કાળ પછીથી આજ સુધી, જૈનો અને શૈવવૈષ્ણવોએ ગુજરાતમાં સલાહસંપત્તિ રહેવાનું ચાલુ રાખ્યું છે.

મધ્યકાળમાં શૈવરાજની સેવા જૈન મંત્રીઓએ કરી છે; અને તેમણે દાન વગેરેનો લાભ જૈન ઉપરાંત બ્રાહ્મણ સંસ્થાઓને તથા બ્રાહ્મણ વિદ્વાનોને અને કવિઓને પણ આપ્યો છે. કેવળ મતાંતર-સહિષ્ણુતા જ નહિ, પણ મતાંતરો પ્રતિ સમભાવનું જે ઊંચું ધોરણ મૌર્ય સમ્રાટ અશોકે આરંભ્યું હતું અને જેને ગુપ્તોએ અને વલ્લભીના મૈત્રકોએ અપનાવી લીધું હતું તે, ગુજરાતના રાજવીઓએ અને જૈન-બ્રાહ્મણ મંત્રીઓએ મધ્યકાલીન જમાનામાં પણ જાળવી રાખ્યું હતું.

### જૈન ધર્મનો ગુજરાતના ઘડતરમાં ફાળો

જૈન ધર્મે ગુજરાતની સંસ્કૃતિના વિકાસમાં મૂલ્યવાન ફાળો આપ્યો છે. આ મધ્યકાલીન સમયમાં જ ગુજરાતના સંસ્કૃત સાહિત્યની, અપભ્રંશ સાહિત્યની અને જૂની ગુજરાતીના સાહિત્યની જૈનોએ ધણી સેવા કરી છે. વળી ગ્રંથો લખી-લખાવીને, તથા ‘ગ્રંથ ભંડારો’ સ્થાપીને, વિદ્યાને જીવંત રાખવાનું કાર્ય તેમણે કર્યું છે.

જૈન અને જૈનેતર વિદ્યાવિષયક અનેક ગ્રંથો, બીજે કયાંય નથી સચવાયા તે, જૈન ભંડારોમાં સચવાઈ રહેલા મળ્યા છે. જૈનો માટે જિનાલયો બંધાવીને, તથા પુસ્તકોને સચિત્ર કરાવવાની પ્રથાને ધણી આશ્રય આપીને, સ્થાપત્ય, મૂર્તિવિધાન તથા તાડપત્ર, લાકડાની પાટલી કે કામળ ઉપર ચિત્રો દોરાવવાના વિષયમાં લાખો રૂપિયા ખર્ચતાં, તેમણે પાણું વાળીને જોયું નથી.

### અહિંસા અને જીવદયાનો પ્રસાર

અહિંસા અને જીવદયાના આચારને વ્યાપક બનાવવામાં પણ જૈનોનો અગમરૂઢ ફાળો છે. પક્ષીઓને ચણુ નાખવા માટે ગામડે ગામડે દેખાતું ‘પરબટી’નું સુંદર સ્થાપત્ય તથા મૂંઝાં પ્રાણીઓના વિસ્તારાશ્રયી ‘પાંજરાપોળો’, ગુજરાત બહાર ભાગ્યે જોવા મળશે. મંદિરોના સ્થાપન-મહોત્સવો, મૂર્તિઓનાં રામરાજણીનાં તથા દેશી સંગીતનાં સુશ્રાવ્ય રાવનો, અર્ચન, વ્રત-ઉપવાસ તથા વરધોડા અને તીર્થયાત્રાઓ—વગેરે વિષયોમાં, વૈષ્ણવ ધર્મની અને જૈન ધર્મની સમાન અને સમાંતર પ્રવૃત્તિ ચાલતી હતી.

આવી સારંસ્કૃતિક પ્રવૃત્તિઓને નિલ નિહાળવાથી, જનસમાજ ઉપર ઉદાર અસર થતી આવી છે, તેમ જન્મે ધર્મોના આચારમાં કોઈ મોટી ભેદ ભાગ્યે જોવામાં આવે છે. પરિણામે, સામાજિક જીવનમાં પણ એક જ વૈશ્ય શાંતિમાં વૈષ્ણવ કુટુંબો અને જૈન કુટુંબો હોય છે, અને તેઓ પરસ્પર બેટીબચ્ચાહાર કરવામાં પણ બાધ મળતી નથી. આમ જન્મે સમાજો સમરસ રીતે વર્તેલાં જણાયા છે.

### જૈન તથા વૈષ્ણવ વચ્ચે મુઝેજ

દૂકામાં કહીએ તો, ગુજરાતમાં ભારતીય સંસ્કારોને, વિશિષ્ટ વલણ અર્થાત્ ગુજરાતી વ્યક્તિત્વ આપવામાં, જે કોઈ સંસ્કારોએ વિશેષ પ્રાબલ્ય દર્શાવ્યું હોય તો તે જૈનધર્મે અને વૈષ્ણવધર્મે—જેના અનુયાયીઓના જીવનવ્યવહારથી સાધારણ રીતે, ગુજરાતની સમસ્ત હિંદુ વસતિ એકરંગે રંગાયેલી રહી છે. અહિંસા, દુરાગ્રહનો અભાવ, બાંધછોડની સમાધાનશક્તિ અને દાનશક્તિ જેવા સંસ્કારો—મોટે ભાગે આ બે ધર્મસંપ્રદાયોથી અને લોકોની વેપારીશક્તિથી પોષાઈને ગુજરાતી સ્વભાવના સ્થાયી વલણરૂપ બન્યા છે.

### ગુજરાતીનાં સ્વભાવલક્ષણો

ગુજરાતની વિશિષ્ટ સંસ્કારિતાનો અનુભવ ગુજરાતના અર્થલક્ષી સ્વભાવમાં, તેનાં વિનયશાળી ચારિત્રમાં, તેના સર્વવ્યાપી ઉદારભાવમાં, તેની નમ્ર ધર્મશીલતામાં અને તેના બધા સાથે મેળથી રહેવાના ગુણમાં અનુભવી શકાય તેમ છે. ગુજરાતની અસ્થિતા તેથી જ એકદમ પ્રાંતિક, સ્થાનિક કે સંકુચિત નથી. ગુજરાતની સંસ્કારિતામાં પ્રાહ્મણ્ય છે, ક્ષત્રિય છે, શૈશ્ય છે. તેમાં શૂદ્રભાવ પણ છે. તેમાં ભારતીય તત્ત્વ છે એટલું જ નહિ, પરંતુ તેમાં વિશ્વબંધુત્વના ગુણો પણ રહેલા છે.

છેલ્લા ગુણની અતિશયતા, કેટલીક વખત ગુજરાતને ‘વેવલુ’ કહેવડાવે છે. ધરનાં છોકરાને બૂખ્યાં રાખી, ઉપાખ્યાયને આટો આપી, એ ખોટો આત્મસંતોષ અનુભવે છે. ગુજરાતને ‘ચાય એવાં થઈને’, આમ વચ્ચે રહેતાં આવડતું નથી. અને તેથી જ, થવા ધારે તો જે એને પ્રાન્તવાદી બનતાં આવડતું નથી. ગુજરાતના આ ગુણની આવી મર્યાદા પણ છે તે બૂલવું જોઈએ નહિ.



## ગુજરાતી ભાષાના દ્વિરુક્ત શબ્દ અને તેમનું વર્ગીકરણ

પ્રભાશંકર રા૦ તેરૈયા

**કોઈ** પણ ભાષાના શબ્દભંડોળમાં દ્વિરુક્ત શબ્દો (Reduplicatives) મહત્વનું સ્થાન ધરાવે છે. ગુજરાતી ભાષામાં પણ દ્વિરુક્ત શબ્દો આપણા શબ્દકોશનું એક મહત્વનું અંગ છે. દ્વિરુક્ત એટલે એકના એક અંશનો કે ઘટકનો બેવાર પ્રયોગ. આવા પ્રયોગ ત્રણ કક્ષાએ મળી આવે છે : (૧) વાક્યની (Sentence) કક્ષાએ (૨) વાક્યખંડની (Phrase) કક્ષાએ (૩) શબ્દની કક્ષાએ.

‘ચાલ્યો આવ ચાલ્યો આવ.,’ ‘બોલ મા બોલ મા.,’ વગેરે વાક્યકક્ષાના દ્વિરુક્ત પ્રયોગ છે. ‘સૂરી સૂરીને દેકાણું રહી.,’ ‘રાક્ષસ પાઠ પાઠ કરતો આવ્યો.,’ ‘વાંચતાં વાંચતાં રાત પસાર કરી.’ વગેરે વાક્યખંડની કક્ષાની દ્વિરુક્તિના પ્રયોગો છે. પ્રસ્તુત લેખમાં માત્ર શબ્દકક્ષાના દ્વિરુક્ત શબ્દોની ચર્ચા અને વર્ગીકરણ કરવામાં આવ્યાં છે.

ધ્વનિ(Sound)ની જેમ દ્વિરુક્તિ થાય છે તેમ અર્થની (Meaning) પણ દ્વિરુક્તિ થાય છે. જેમકે, ‘ધનદોલત,’ ‘લાજશરમ,’ ‘કાગળપત્ર,’ ‘જીવન્નન’ વગેરે. પરભાષાનો એક અલ્પપરિચિત લાગતો શબ્દ સ્પષ્ટ કરવા માટે તેની સાથે પરિચિત ભાષાનો પ્રચલિત શબ્દ દ્વિપાણુ રૂપે બાજુ કે મુકાતો હોય તેમ બને છે. આ પ્રકારના ધ્વનિનું વલણ પ્રમાણમાં ઘણું જૂનું છે. આ પ્રકારના શબ્દોને ડૉ૦ સુનીતિકુમાર ચેટરજીએ ‘ભાષાન્તર સમાસ’ (Translation Compounds) એવું વિશેષ નામ આપ્યું છે.<sup>૧</sup> આવા પ્રકારના શબ્દોનો જુદો જ વર્ગ છે જેમાં અર્થની દ્વિરુક્તિ થતી હોય છે. આવા અર્થની દ્વિરુક્તિના તત્વને બાકાત રાખી, દ્વિરુક્ત શબ્દોનું સ્વરૂપ આપણે આ પ્રમાણે નિશ્ચિત કરી શકીએ કે જેમાં ધ્વનિમૂલક મૂળ ઘટકની દ્વિરુક્તિ થતી હોય તે જ દ્વિરુક્ત શબ્દ.

૧ ગુઓ તેમના લેખ . ‘પોલીગ્લોટીકમ ઈન્ ઇન્ડો-આરિયન’ : પી સેવન્થ ઓલ ઇન્ડિયા ઓરિયન્ટલ કોન્ફરન્સ . પા૦ ૧ . પરીવર ૧૯૩૩ . પૃ૦ ૧૭૭-૧૮૬.



માત્ર ખ્વનિની નહિ પણ ખ્વનિમૂલક ઘટકની હિરુકિત થવી જોઈએ એટલી સ્પષ્ટતા આવશ્યક છે, કારણકે માત્ર ખ્વનિની હિરુકિતથી હિરુકત શબ્દ કહી શકાય નહિ. સ્વાનુકારી (Onomatopoeic) શબ્દોમાં મુખ્યત્વે સ્વનું ભાષામાં વર્ણ દ્વારા અનુકરણ કરવામાં આવતું હોય છે. ટનનન, ખળખળ, ભડક, ઝળખળ, ભડક, ધરતર જેવા શબ્દોને હિરુકત શબ્દો કહી શકાય નહિ પરંતુ તેમાંથી સાક્ષિત થયેલા કે તેમનાં રૂપાન્તર અનુક્રમે ટનટન, ખળખળ, ભડભડ, ઝળઝળ, ભડભડ, ધરધર સ્પષ્ટ રીતે હિરુકત પ્રયોગ છે, કારણકે તેમાં ખ્વનિનો મૂળભૂત ઘટક હિરુકત થયો છે.

ઘણીવાર ગુજરાતીમાં બે અક્ષરવાળા (Syllable) વિશેષણોના બીજા અક્ષરનો વ્યંજન ન્યાં ભાર દેવો હોય ત્યાં બેવાકવવામાં આવે છે. બીજી રીતે કહીએ તો ગુજરાતીમાં ઘણાં બે દ્વિ-અક્ષરી વિશેષણોનાં બે રૂપ હોય છે : એક ભારયુક્ત (unemphatic) અને બીજું ભારયુક્ત (Emphatic) તેમની વચ્ચેનો ભેદ બીજા વ્યંજનની હ્રસ્વતા-દીર્ઘતા દ્વારા દર્શાવાય છે; જેમકે : સાચું-સાચું, પાકું-પાકકું, મીઠું-મીઠકું, ખાટું-ખાટકું, બેઠું-બેઠકું વગેરે. આ એક માત્ર અભિવ્યક્તિની પદ્ધતિ છે અને બંને રૂપો પ્રચલિત છે. બીજું રૂપ વિશેષ બોલીમાં મળે છે. તેમને હિરુકત શબ્દ ન ગણી શકાય.

આટલી ચર્ચા પછી એ સ્પષ્ટ થશે કે હિરુકત શબ્દના ઘડતરમાં ખ્વનિમૂલક એક ઘટક કે સમૂહ અંગતી હિરુકિત થાય છે તે શબ્દનું સ્વરૂપ સમસ્ત કે અસમસ્ત હોય. અત્યાર સુધી આપણા વિદ્વાનોને હિરુકત શબ્દનું આનું સ્વરૂપ સ્પષ્ટ ન હતું તેથી તેઓએ કરેલા તેમના વર્ગીકરણમાં મોટે ભાગે અત્યાક્રિકતા અને અશાસ્ત્રીયતા આવી ગયેલાં છે. કમળાશંકર પ્રાં ત્રિવેદી, નરસિંહરાવ દીવેટિયા, નવલરામ ત્રિવેદીએ ગુજરાતીના; અને શ્રી એસ. એમ. કન્નએ ઇન્ડો-આર્યન હિરુકત પ્રયોગોનાં વર્ગીકરણની યોજના વિશે વિચારણા કરી છે. તેમના આ વિષયના કાર્યની વિશેષતા કે મર્યાદાનું વિવેચન અત્રે અપ્રસ્તુત છે તેથી માત્ર તેમણે કરેલી વર્ગીકરણની યોજના પૂરતી જ ચર્ચા આ લેખમાં મર્યાદિત રાખવામાં આવી છે. પ્રથમ તેમના વર્ગીકરણની સંક્ષેપમાં ચર્ચા કરી અંતે ગુજરાતી હિરુકત શબ્દોનું ઘડતર, કાર્ય અને સ્વરૂપની દૃષ્ટિએ વર્ગીકરણ આપવામાં આવ્યું છે.

**કમળાશંકર ત્રિવેદી :** હિરુકિતની વ્યાખ્યા, સ્વરૂપ, પ્રકાર વગેરેની ચર્ચા કમળાશંકરે કરી નથી. પ્રથમથી જ હિરુકિતના સાત પ્રકાર આપી દીધા છે. પ્રકારનું લક્ષણ આપી તેનાં ઉદાહરણો આપવામાં આવ્યાં છે. આ વર્ગીકરણમાં કોઈપણ પ્રકારની વ્યવસ્થા કે શાસ્ત્રીયતા જણાતી નથી. આ કુલ સાત પ્રકારો મૂળ કયા તત્વને આધારે પાડવામાં આવ્યા છે તેની કશી પણ સ્પષ્ટતા મળતી નથી.

બીજા પ્રકારની વ્યાખ્યા આ પ્રમાણે છે : “ હિરુકિતના બે શબ્દમાં પ્રથમ શબ્દને વિભક્તિ લાગેલી હોય છે કે તેનો અન્ય સ્વર દીર્ઘ થયેલો હોય છે કે તેમાં ફેરફાર થયેલો હોય છે અને બીજાને મૂળ સ્વરૂપમાં હોય છે.” તેની નીચે વિશેષણના ઉપશીર્ષક નીચે આપેલાં ઉદાહરણો સંપૂર્ણ રીતે અસંગત છે, તેમ જ સર્વનામના ઉપશીર્ષક નીચે આપેલાં ઉદાહરણોમાં તે જ સ્થિતિ છે. જેમકે, ‘ચાર ચાર, પાંચ પાંચ, કોણ કોણ, ઝું ઝું’માં વ્યાખ્યા પ્રમાણે પ્રથમ શબ્દને નથી વિભક્તિ લાગી કે તેનો અન્ય સ્વર દીર્ઘ થયો નથી કે તેમાં કશો ફેરફાર થયો નથી.

પ્રસ્તુત વર્ગીકરણમાં વાક્યની કક્ષાની હિરુકિત બીજા વર્ગના ક્રિયાપદના શીર્ષક નીચે દર્શાવી છે. જેમકે, ‘જા જા, આવ આવ, બોલ બોલ’ અને તે પછી તરત જ ‘તે ચાલતો ચાલતો આવ્યો.’

તે દોડતો દોડતો બધો. 'માં' આ વાક્યમાંની કક્ષાની દ્વિરુક્તિ છે. આમ વાક્યકક્ષા, વાક્યખંડ-કક્ષા અને શબ્દકક્ષા વચ્ચે કદો બેઠ જણાવાયો નથી.

આ ઉપરાંત ધ્વનિની દ્વિરુક્તિ અને અર્થની દ્વિરુક્તિ બંનેની ચર્ચા કરી છે પણ તેની વચ્ચે રપટ બેદરેખા દોરાઈ નથી. પાંચમા પ્રકારમાં ધ્વનિને લક્ષમાં રાખી વર્ગ યોજ્યો હોય તેમ લાગે છે, જ્યારે સાતમા પ્રકારમાં “ પર્યાય શબ્દથી દ્વિરુક્તિ થાય છે, ” એમ જણાવ્યું છે એટલું જ નહિ, પણ આપેલાં ઉદાહરણો યોજેલી વ્યાખ્યા સાથે અસંગત છે; જેમકે, ‘ તીખુંતમતમુ, લાલચોળ, કાળુંમેશ ’માં પર્યાયો સાથે યોજના જ નથી.

આમ કક્ષા, ધ્વનિ અને અર્થ વચ્ચેની અવ્યવસ્થાને કીધે આખાથે વર્ગીકરણની યોજના અતાર્કિક અને અસાચી બની ગઈ છે.

**નરસિંહરાવ દીવેદિયા<sup>૩</sup> :** નરસિંહરાવ યુગ્મચારી શબ્દો ને ‘ વાસણકુસણ્ણિ ગણ ’ના નામે ઓળખાવે છે. આ શબ્દો ‘ ધોડોબોડો ’ જેવા શબ્દોથી જુદા છે એમ જણાવી તેમનું વર્ગીકરણ આપે છે. તેમના મતે ‘ ધોડોબોડો ’માં ધોડો અને તેના જેવું, એવો અર્થ નીકળે છે; ત્યારે પ્રસ્તુત શબ્દયુગ્મોમાં ‘ ઇત્યાદિ ’ એવો અર્થ નીકળે છે.

તેઓ આ પ્રકારના શબ્દોના ત્રણ વર્ગ પાડે છે :

(૧) જેમાં પ્રથમ ધટક સાર્થ હોય તેવા શબ્દો : જેમકે, વાસણકુસણ્ણુ... ટેકદિયા... કીકકાક વગેરે.

(૨) જેમાં દ્વિતીય ધટક સાર્થ છે તેવા શબ્દો : જેમકે, આસપાસ... આડોરીપાડોરી... આરપાર વગેરે.

(૩) જેમાં બંને ધટક સાર્થ છે તેવા શબ્દો : જેમકે, રાયરચીલું... જીવજંત... ફેરોફાંડો વગેરે.

નરસિંહરાવનું આ આખું ચે વર્ગીકરણ અર્થાશ્રિત છે. તેમના ધ્યાનમાં યુગ્મચારી શબ્દો જ છે તેથી આપણી દૃષ્ટિએ આ વર્ગીકરણ અનુકૂળ આવે તેમ નથી. ‘ ઇત્યાદિ ’ અર્થવાળા શબ્દોને કીધા છે તેમ તેઓ જણાવે છે; પણ ‘ કીકકાક ’ ‘ આરપાર ’ જેવા અનેક ઉદાહરણો સાથે તેનો મેળ ખેસતો નથી. આમ છતાં બીજા વર્ગ રપટ રીતે દ્વિરુક્ત શબ્દોનો છે. પણ વિપયના અભિગમની દૃષ્ટિ જ જુદી છે, તેથી આપણુ માટે આ યોજના તદ્દન નિરુપયોગી છે.

**નવલરામ ત્રિવેદી<sup>૪</sup> :** નવલરામ ત્રિવેદી નરસિંહરાવના વર્ગીકરણને આધારભૂત માની તેમા વિશેષ પ્રબેદ પાડે છે.

પ્રથમ તો તેઓ નરસિંહરાવના ત્રીજા વર્ગના ત્રણ પ્રબેદ પાડે છે :

(૧) એક જ શબ્દ બે વખત વપરાય—ઝટઝટ, મોરમોર, આથેઆથે, હંટેહંટે, બિંબિબિંબે, દૂરદૂર.

(૨) એક જ અર્થવાળા બે જુદા જુદા શબ્દો વપરાય તેમાં બીજા શબ્દનો ઉદ્દેશ ‘ વગેરે ’ દર્શાવવાનો હોય છે, જેમકે, કાળગપત્ર, હેખાંજીકરં, કામકાળ, ચીજવસ્તુ, બાવાસાધુ, લાજબાખર, ફિકરચિંતા.

૩ ‘ યુગ્મચારી લેખકોએ એક લીટરેચર ’ : જાન-૨ મુંબઈ, ૧૯૩૨, પૃ. ૧૭૮-૧૮૦

૪ ‘ શુદ્ધિપ્રકાશ ’ : જુલાઈ-સપ્ટેમ્બર, ૧૯૩૬ : પૃ. ૨૧૩-૨૧૪

(૩) મળતા અર્થવાળા શબ્દો જેમાં બીજા શબ્દનો ઉદ્દેશ પહેલા શબ્દના અર્થમાં ઉમેરો કરવાનો છે. નરસિંહરાવે મણાવેલ આ વર્ગના (ત્રીજા વર્ગના) સર્વ શબ્દો આ પેટાવિભાગમાં આવી શકે તેમાં 'વજેરે' જેવો અર્થ પણ કોઈપર નીકળે. જેમકે, માનમરતબો.

નરસિંહરાવના ત્રીજા વર્ગમાં આટલું સંશોધન કરી નવલરામ તેમાં એક સ્વતંત્ર ચોથો વર્ગ ઉમેરે છે, જેમાં છટક બંને શબ્દ અર્થ વચરના હોય છે પણ બેમાં થાય ત્યારે તેમાંથી અર્થ નીકળે છે; જેમકે, અડકદડક, ઝોડક, અડગજડગ, અડીદડી.

નવલરામનું આ વર્ગીકરણ નરસિંહરાવના અનુસંધાનમાં જ છે અને મુખ્યત્વે અર્થાશ્રિત છે. નરસિંહરાવના ત્રીજા વર્ગના આપેલા ત્રણ પેટાવિભાગમાંના પ્રથમ પેટાવિભાગમાં સ્પષ્ટ રીતે ધ્વનિની દ્વિગુણિત છે, ત્યારે બીજા પેટાવિભાગમાં ભાષાન્તર-સમાસ છે.

નવલરામે ચોથા વર્ગમાં દર્શાવેલ અડકદડક, અડીદડી સ્પષ્ટ રીતે નરસિંહરાવે જણાવેલા બીજા વર્ગનાં જ ઉદાહરણો છે. ટૂંકમાં નરસિંહરાવનાં વર્ગીકરણની મર્યાદાઓ આ વર્ગીકરણની પણ છે. અર્થની અસ્પષ્ટતા અને સાપેક્ષતાને લીધે વર્ગીકરણમાં ડગલે ડગલે મતભેદની સંભાવના રહે છે. આ ઉપરાંત મોટા ભાગના શબ્દો દ્વિગુણ નથી.

શ્રી એસ. એમ. કત્રે<sup>૫</sup> : શ્રી કત્રેએ આપેલી વર્ગીકરણની પદ્ધતિ સૂક્ષ્મદર્શી અને દ્વિગુણિતઓનાં સ્વરૂપ અને કાર્ય પર પ્રકાશ નાખનારી છે. આ વિષય પ્રત્યેનો તેમનો અભિગમ શાસ્ત્રીય અને આધુનિક ભાષાવિજ્ઞાનના સિદ્ધાંતોની ઊંડી સૂઝ ઉપર આધારિત છે.

શ્રી કત્રે દ્વિગુણ શબ્દોના મુખ્ય ચાર વર્ગ આ પ્રમાણે આપે છે :

- (૧) વર્ણ કે વર્ણસમૂહની દ્વિગુણિતવાળા રવાનુકારી શબ્દો.
- (૨) સંગ્રામ્યલક, વિશેષણમૂલક, સર્વનામમૂલક, અને સાર્વનામિક વિશેષણમૂલક, સંખ્યાદર્શકમૂલક, ક્રિયામૂલક અને ક્રિયાવાચક પદમૂલક આગ્રેગિત રચનાવાળા શબ્દો.
- (૩) બંને ધટક સાર્થ હોય તેવા પ્રાસમૂલક શબ્દો.
- (૪) જેમાં એક જ ધટક સાર્થ હોય તેવા પ્રતિધ્વન્યાત્મક શબ્દો.

ઉદાહરણો નીચે પ્રમાણે છે :

(૧) વર્ણનાં ઉદાહરણો : કનકન, ડમડમ, તડતડ વગેરે.

(૨) વર્ણનાં ઉદાહરણો :

(૧) સંગ્રામ્યલક : ધડીધડી.

(૨) વિશેષણમૂલક : જરાજરા, ગરમગરમ.

(૩) સર્વનામમૂલક : આપઆપણું.

(૪) સાર્વનામિક વિશેષણમૂલક (Pronominal Adjectives) : જેમજેમ, તેમતેમ.

૫ 'ગ્રુલેટિવ ઓફ ડેકકન કૉલેજ રિસર્ચ ઇન્સ્ટિટ્યુટ', પૂના. ચોથુપ્રક એકમોનો લેખ-‘દ્વિગુણિતિય ધ્વનિ ઇન્ડો-આર્યન’, ઈ. સં. ૧૯૩૬-૪૦. પૃ. ૧૦-૭૦.

(૫) સંખ્યાદર્શકમૂલક : એકએક, બેબે,

(૬) ક્રિયાવાચક પદમૂલક (Verbal Formation) : રમતરમત.

(૩) વર્ણનાં ઉદાહરણો : જંતરમંતર, રતુંસતું, રમતગમત.

(૪) વર્ણના બે પ્રભેદ પડે છે :

(અ) પ્રથમ ઘટક સાર્થ હોય તેવા શબ્દો : જેમકે, નતુંસતું, સાયમાય.

(આ) બીજો ઘટક સાર્થ હોય તેવા શબ્દો : જેમકે, આગેશીપાડોશી.

x x x x

### દ્વિરુક્ત શબ્દોનાં ઘડતર, સ્વરૂપ અને અર્થ : વર્ગીકરણ

દ્વિરુક્તિ સંજ્ઞા આમ તો કોઈ પણ શબ્દ, શબ્દાંશ કે ઘટકના એક આવર્તનની વાચક છે. પણ આ ઉપરાંત આજ્ઞત કે દ્વિરુક્ત શબ્દોનાં બીજા પણ કેટલાંક લક્ષણો છે, એ જાણવું ન જોઈએ. આમાનું એક, તરત નજરે ચડે તેવું લક્ષણ તે દ્વિરુક્તિઓમાં પ્રવર્તનું પ્રાસનું તત્વ છે. દ્વિરુક્ત શબ્દોમાં તેમના ઘટકો વચ્ચે એક કે વધારે અક્ષરોનો પ્રાસ જોવા મળે છે. વળી કેટલીક દ્વિરુક્તિઓમાં એક ઘટક બીજા ઘટકના બીજા ઉપરથી નવેસરથી ધ્વણી હોય એવું પણ જોવા મળે છે આ ઉપરાંત દ્વિરુક્ત શબ્દોના બે ઘટક વચ્ચેનો સંબંધ જુદો જુદો કક્ષાનો હોય છે. તદ્દન સ્વતંત્ર વ્યક્તિત્વ ધરાવતા ઘટકોથી માંડીને ખાસ પૃથક્કરણથી જુદા પાડીએ તો જ જુદા પડે એવા ઘટકો સુધીની સંબંધની કક્ષાઓ જોઈ શકાય છે. એટલે દ્વિરુક્ત શબ્દોના વર્ગીકરણની કોઈ પણ સાચીય યોજના આ સ્તરીકતો ઉપર લક્ષ્ય કેન્દ્રિત કરીને જ યોગ્ય બને છે તે દેખીતું છે.

પ્રસ્તુત લેખમાં દ્વિરુક્ત શબ્દોનાં વર્ગીકરણનો પ્રયાસ છે. વાક્ય અને વાક્યખંડના દ્વિરુક્ત પ્રયોગોની આપણે આગળ ચર્ચા કરી પણ સ્તરીકતામાં દ્વિરુક્ત શબ્દો જેવો વર્ગીકરણનો પ્રશ્ન તેમના સંબંધે નહિ રહે. વ્યાકરણની દૃષ્ટિએ તેમના વર્ગો પાંચવા સરળ છે. શ્રી કચેના વર્ગીકરણનો બીજો પ્રકાર એટલે કે આત્રેણિત પ્રકારના દ્વિરુક્ત શબ્દોના પ્રકારમાં થોડો ફેરફાર આવશ્યક છે. મૂળ પાણિનિ પ્રમાણે<sup>૧</sup> વીપ્સા કે આભી-લ્પ્ય સસવવા જે દ્વિરુક્તિ થાય છે તેના બીજા પદને જ આત્રેણિત કહેવામાં આવે છે. વીપ્સા એટલે પ્રત્યેકતા (Distributive Sense) એવો અર્થ છે, સારે આભીલ્પ્ય દ્વારા ક્રિયામાં સાતત્ય અને ઉત્કટતા સસવાય છે. ધરધર, ગામગામ વીપ્સાનાં; અને મારામારી, દોડદોડ, દોડદોડ આભીલ્પ્યનાં ઉદાહરણ છે. આમ તો આ એક વ્યાકરણની પદ્ધતિ છે પણ તે દ્વારા જે રૂઢ પ્રયોગો બન્યા છે તેનો વીપ્સામૂલક અથવા આવર્તનમૂલક દ્વિરુક્ત શબ્દો એવો વર્ગ જાણી કરી શકાય.

દ્વિરુક્ત શબ્દોના ઘડતર દ્વારા કાં તો વીપ્સા કે પ્રત્યેકતાનો અર્થ સંધાય છે, કાં તો અભીલ્પ્ય કે ક્રિયાના સાતત્ય અને ઉત્કટતા સંધાય છે, કાં તો સ્વાનુકરણ વ્યક્ત થાય છે અથવા તો પ્રાસરચના અને તે દ્વારા કેટલીકવાર સમૃદ્ધલાવની અભિવ્યક્તિ સંધાય છે. આ હેતુને અનુલક્ષીને દ્વિરુક્ત શબ્દોનું વર્ગીકરણ કરતું આવશ્યક અને ઇષ્ટ છે. શ્રી કચેની યોજનામાં પણ આ જ ધોરણે મોટે ભાગે અનુસૂત છે.

આટલી વિચારણાને લક્ષ્યમાં રાખી ગુજરાતી ભાષાના દ્વિરુક્ત પ્રયોગોનું વર્ગીકરણ આ પ્રમાણે થોડું શક્ય :

(૧) વીધ્સાવાચક કે આવર્તનવાચક દ્વિરુક્ત શબ્દો :

(ક) સંયોજક વિનાના દ્વિરુક્ત શબ્દો :

- (૧) મૂળ શબ્દની અવિકલ દ્વિરુક્તિવાળા : જેમકે, એકએક, બેબે, ફરીફરી, માંમાં ભલેભલે વગેરે.
- (૨) જેમાં મૂળ શબ્દનો અંતિમ અંશ લુપ્ત થયો છે તેવા : જેમકે, એટએટલું કેટકેટલું, આપઆપણું, ઠંઠંરાવ, ઠેકેકાણે વગેરે.

(ખ) સંયોજકવાળા દ્વિરુક્ત શબ્દો :

- (૧) આ—સંયોજકવાળા : જેમકે, અકગઅકડી, ચગચડી, જિભાજિભ, ખંચાખંચી, મારામારી વગેરે,
- (૨) એ—સંયોજકવાળા : જેમકે, કાનેકાન, મામેમામ, ધરેધર વગેરે.
- (૩) ઓ—સંયોજકવાળા : જેમકે, આધોઆધ, કાનોકાન, અંગોઅંગ, નજરોનજર, ભવોભવ વગેરે.
- (૪) અનુસ્વાર—સંયોજકવાળા : જેમકે ફૂદ્ફૂદા, માળંગાળી, ઠોકોઠોક, દોડોડોડ, પોલપોલ વગેરે.

(૨) રવાનુકારી દ્વિરુક્ત શબ્દો :

(ક) શબ્દના અવિલ આવર્તનવાળા દ્વિં શબ્દો :

- (૧) સંયોજક વિનાના : જેમકે, ખટખટ, ગટગટ, ધરધર વગેરે.

(૨) સંયોજકવાળા :

- (અ) આ—સંયોજકવાળા : કચાકચ, કડાકડ, ચટાચટ, ધખાધખ, છનાછન વગેરે.
- (આ) ઓ—સંયોજકવાળા : ટપોટપ, ચટોચટ, ફટોફટ, સખોસખ વગેરે.

(ખ) શબ્દના આંશિક પરિવર્તનવાળા : (મૂળ શબ્દનું ધાતર રવાનુકારીનું, પણ બે શબ્દ વચ્ચે પ્રાસ) ખળખળ, ખટપટ, ગંગા, ચાંચાં વગેરે.

(૩) પ્રાસસાધક દ્વિરુક્ત શબ્દો :

(ક) જેમાં અને શબ્દો પ્રચલિત કે સાર્થ હોય તેવા દ્વિરુક્ત શબ્દો : જેમકે, ખલુંખલું, રલુંરલું, આવકળવક વગેરે.

(ખ) જેનો એક શબ્દ પ્રચલિત કે સાર્થ છે અને બીજો શબ્દ પ્રતિધ્વન્યાત્મક (Echo or Jingle) છે તેવા દ્વિરુક્ત શબ્દો.

(૧) પાછલો શબ્દ પ્રતિધ્વન્યાત્મક :

- (અ) આલ્પચ્છન્નને સ્થાને બકારવાળા : ધરધર, કામખામ.
- (આ) આઘાક્ષરના સ્વરના પરિવર્તનથી સંધાયેલા.

૨૩૧ : શ્રી મહાવીર જૈન વિશાલક ચુવર્ણમહોત્સવ અર્થ

(૧) સંયોજક વિનાના : કાપકૂપ, પૂઝપાછ, થીંગડાથાગ વગેરે.

(૨) સંયોજકવાળા : કાપાકૂપી, ડાધાડૂલી વગેરે.

(૬) સમ્પૂર્ણ આઘાક્ષરના પરિવર્તનવાળા : વાસણકૂસણ, અદરપદર, ઉપરાખપરી, આખુંપાખું વગેરે.

(૨) આગણો છટક પ્રતિવિન્યાસક :

(અ) સંયોજક વિનાના : આડોશીપાડોશી, અડીદડી, વગેરે.

(આ) સંયોજકવાળા : અદલાબદલી.

આ પ્રમાણે સમગ્ર દ્વિતુકા શબ્દો મૂળ મુખ્ય ત્રણ વિભાગમાં વિભાજિત કરીને પેટાવિભાગ પાડી શકાય. દરેક યાતરને તેની પરંપરા અને ઇતિહાસ છે.



## इत्थी प रि का

[भारतीय छन्दःशास्त्रना प्रदान तरीके संपादित  
करेछु जैन साधुजवनने लगना कान्यनु अेक प्रकरछु]

लेखक : प्रो० डॉ० सुदवीग आदसअरे

अनुवादक : अरुणोदय न० बानी

**आचार्य**, इसवेयासिय अने उत्तरज्जाय उपरांत सुखगंगां अे श्वेताम्बर जैन सिद्धान्तना यार  
आगम ग्रन्थो पैडीनुं अेक छे. जेना प्रथम सुयङ्गमंधना योथा प्रकरछुने व्यूही तेनी समीक्षित  
अर्या करवा भाटे जे कारखोने लीधे वृद्धं पाऽयुं छे :

१. आद्यार्थ अने स्त्रीओ प्रत्येनी व्यवहार अे प्रथ, जे साधुओनां जवन अने आचारने लगता  
मुष्म प्रभो पैडीनी अेक छे, तेनी ते अर्या करे छे—अने ते य पणु नोंधपात्र रीते करे छे. जेके आपछुने  
जेभां सौहार्दितक, आदर्श वस्तुस्थितिनुं विधान करता अने आलेभता आचारना विमतपूर्वुं नियमोनुं समग्र  
शास्त्र भणनुं नथी; परंतु आक्षर्य पभाटे जेवी सरणताथी कभूल करेला<sup>१</sup> रोजिदा व्यवहारनां दूषणोधी  
उद्भववेली आग्रहपूर्वुं विनति भजे छे. साधुअे परेपर स्त्रीओ साथेनी संपर्क वीचटपूर्वक त्यजवो अे  
पधारे साऽनुं छे; परंतु साधु जवननी भणभूत जइरियात जेटले के रोजनुं शिक्षा भाटेनुं भगछु छे; अने

---

१ प्रवृत्त प्रकरछु आपछुने अर्या पाछा जेवी लय छे तेवा जैन संघना छतिहासना दूरना आरंभकालभां न भय  
आदर्श सिद्धान्त अने इवनीय व्यवहार सम्बन्धनुं अंतर धावूं भोदुं कतुं अेक नथी. डॉ० यु० प्री० शाह (जर्मन, जेडि०  
सोसा० मुंभर्ग, ३०, १, पृ० १००) अण्ड्रिक्सवाक पाठवूंभां सन १२४२भां लरायेवी जैन परिषदना, कस्तुर्बिजित  
ग्रंथभां सववावेला, वल्ल २भूक वृत्तांतने प्रगट कथो छे. कटवाक संख्यालंभ भोटा आचार्यो अने जौल अमत्स्यना  
आग्रह-न आणुसोजे आ परिषदभां जेके कदाव पसार कथो छे. ते सभये प्रचलित रिवाज प्रभावे जैन आचार्यो  
भय संतानोत्पत्ति कस्ता जेटहुं न नहि, परंतु तेभने साधु के साम्नी तरीके दीक्षा पछु आपता अजर आचार्यपदे  
पछु तेभने स्थापता. आ रिवाजनी ते कदावभां निहा करी, तेनो नियम कथो छे.

આ શિક્ષા ધરની સ્ત્રીઓ દ્વારા સાધુઓને અપાતી હોઈને સાધુઓનો સ્ત્રીઓ સાથેનો નિષ્પત્તિ અને વારંવાર થતો સંપર્ક અનિવાર્ય બને છે. સાધુઓના આચારો અને સંધની પ્રતિષ્ઠાને માટે આ સંપર્ક દ્વારા ઉત્પન્ન થતા ભયોનું આ પ્રકરણમાં આગેદ્રવ્ય વર્ણન કર્યું છે, અને સાધુને ત્યાગ છોડી સંસારમાં પાછા ફરતા રોકવાનો પ્રયત્ન કરવામાં અન્યકાર આપણને નહિ ધારેલી અને કોઈકવાર અમનોરંજક નહિ એવી, પ્રથમ અનુવાદક યાકોબીરના શબ્દોમાં “આશરે ૨,૦૦૦ વર્ષ ઉપરના હિંદુ ગૃહસ્થવનની ઝાંખી” કરાવે છે.

૨. પ્રસ્તુત પ્રકરણના ૫૩ શ્લોકોમાં અસાધારણ રસ ભાવો કરે એવો બીજો ગુણ તે તેમનું સ્વરૂપ છે. ભારતીય હન્દશાસ્ત્રના ઇતિહાસમાં જેટલા અગત્યના તેટલા જ દુર્લભ એવા, એટલે કે આધારના પ્રાચીનતર સ્વરૂપમાં, આ શ્લોકો રચવામાં આવ્યા છે. પ્રાકૃત કાવ્યમાં પ્રચલિતતમ એવી ઉત્તરકાલીન કે ‘સામાન્ય’ આધાર, આપણે જાણીએ છીએ તેમ, જૈન આગમોના અર્વાચીનતમ સ્તરનું અંગ છે અને એના પ્રાચીનતર સ્તરોના (મૂળભૂત ભાગોમાં) તે સર્વથા અનુપલબ્ધ છે. એથી જિહ્વું ચાલુ આધારની પુરોગામિની પ્રાચીન આધાર, આચાર ૧.૬; સ્વપ્નઃ ૧.૪ અને (કર્કષિ અંશ) ઉત્તરગૃહ્ય ૮ એમ અત્યંત પ્રાચીનતમ જૈન ગ્રંથોનાં ત્રણ પ્રકરણોમાં અને અત્યંત પ્રાચીનતમ પૈકીના એક એવા સુતનિપાતનાં ૮ અને ૧૪ એ બે પ્રકરણોમાં જ ઉપલબ્ધ થાય છે. સર્વપ્રથમ યાકોબીએ આચાર ૧.૬ અને સ્વપ્ન ૧.૪માંથી આ હંદને શોધ્યો અને ZDMG ૩૮, ૫૦ ૫૬૫...માં એની ચર્ચા કરી. પરંતુ આ બે પ્રકરણોની સમીક્ષિત આશ્રિતિ આ ચર્ચાની સાથે નહિ આપવાથી એમણે કરેલી વિગતપૂર્ણ આંકગણ ચર્ચાની વ્યાવહારિક ઉપયોગિતા મોટે ભાગે ઓછી થઈ ગઈ; જ્યારે હસ્તલિખિત ગ્રંથોમાં અને ચાલુ છપેલી આશ્રિતિઓમાં અસંખ્ય દૂષિત અને અચોક્કસ ભેડણીઓ, ત્યાગ, પ્રક્ષેપ અને ગુદા ગુદા ભ્રષ્ટ પાઠોને લીધે આ હંદ બગડી ગયો છે અને કોઈકવાર બળભાગ એવો પણ નથી રહ્યો. પરિણામે શુદ્ધિગે એ આચાર ૧.૬ની સમીક્ષિત આશ્રિતિ તૈયાર કરી અને હન્દની પુનઃ ચર્ચા કરી. પાછળથી એ વિદ્વાને<sup>૨</sup> એનું ભાષાંતર પણ આપ્યું અને આ અનુવાદની સમીક્ષા કરતાં લોચનાને (ZDMG, ૭, ૫૦ ૧૧૦...) હન્દની દૃષ્ટિએ વિશેષ પ્રદાન કર્યું. આચાર ૧ની સાથે શુદ્ધિગે સ્વપ્નઃ ૧.૪નું ભાષાંતર કરેલું; પરંતુ કમનસીબે આજસુધી એની સમીક્ષિત આશ્રિતિ તૈયાર ન થઈ શકી.<sup>૩</sup> પ્રસ્તુત લેખનું પ્રયોજન આ ખામીને દૂર કરવાનું છે.

આ સાથે મેં નવો અનુવાદ અને ગ્રન્થના કેટલાક અત્યંત ગૂંચવણ ભરેલા મુદ્દાઓની ચર્ચા કરતું ટિપ્પણ્ય ઉમેર્યું છે. હું માનું છું કે તે યોગ્ય લાગશે. પ્રશંસનીય પ્રારંભકાર્યરૂપ યાં નું ભાષાંતર શીલાંકની ટીકા તથા બીજી બે અર્વાચીન ટીકાઓ પર સંપૂર્ણ રીતે આધારિત છે, કારણકે તે સમયે બીજી કોઈ સહાય ન હતી. આ ટીકાઓ આજે પણ અનિવાર્ય છે, છતાં તે વિશ્વસનીય માર્ગદર્શકની ગરજ જરાય સારતી નથી. કેટલીક સ્પષ્ટ બાબતોમાં તેમનાં વ્યાખ્યાનો એકાદ શબ્દ કે કંઠિકાના સાચા અર્થનું સંપૂર્ણ અજ્ઞાન બતાવે છે, જ્યારે ઇતર દુર્બોધ સ્થળોએ આપણને તદ્દન લાચાર બનાવે છે—આ હકીકત આજે ય પણ ભાગ્યે જ વિવાદાર્પક છે. ઉપરની ટીકાઓ ઉપરાંત શુદ્ધિગ પાસે અનેક અમૂલ્ય અને રસિક

૨ સેકેક છકસ ઓફ ધી ઇસ્ટ, એ. ૪૫, ૫૦ ૨૭૬, નોંધ ૨.

૩ આધારીંગ સૂત્ર, પ્રથમ સુતરક-પ (જર્મન) ગ્રન્થ, પૃથક્કરણ અને શબ્દકોષ (લાઇપ્સીગ, ૧૯૧૦).

૪ ‘Worte Mahāvīras’ પુસ્તકમાં (ગોટ્ટિંગેન, ૧૯૨૬).

૫ પી.એલ. વેવે (જુઓ નીચે) તૈયાર કરેલી સ્વપ્નઃની સમીક્ષિત આશ્રિતિ તરિકે ભજેરે કરાવેલી આશ્રિતિ—ઓક્ષમાં ઓકું ૧. ૪ની બાબતમાં—હંદ તરફ ઓક્ષમાં ઓકું બાન આપી (કદાચ હંદના જ્ઞાન વગર જ) તૈયાર કરવામાં આવી છે.



પાઠાંતરોવાળી ચૂંચિ ટીકા પણ હતી. આતુશ્રુતિક વ્યાખ્યાનોનાં બંધનોથી મોટે ભાગે મુક્ત એવું એમનું ભાષાન્તર એક મોટું અમત્સનું આગળનું સોપાન છે. દરેક પ્રાચીન આગમ ગ્રન્થ-અને ખાસ કરીને પ્રસ્તુત ગ્રંથ—જે મુશ્કેલીઓનો ભંજ ખડકે છે તેનો વિચાર કરતાં, જે સ્થળોએ ગ્રંથની છન્દોરચના અર્થને વિકૃત કરે છે તેવાં સ્થળો ખાદ કરતાં અન્યત્ર શુદ્ધિગના ભાષાંતરમાં સુધારાઓની શક્યતાઓનું સૂચન કરવાનું હું સાહસ કરું છું તેથી અને ખાતરી છે કે હું તે ભાષાંતરની કિંમત જરાય ઘટાડતો નથી. મારા પોતાના ભાષાંતરને પણ હું છેવટનું માનવા તત્પર નથી. હજુ ધણાય ધૂંધળા કે સંદિગ્ધ ફકરાઓ છે.

જોકે મને પ્રત્યક્ષ રીતે હસ્તલિખિત ગ્રન્થો ઉપલબ્ધ ન થયા; પરંતુ ગ્રંથની સમીક્ષિત આવૃત્તિ તૈયાર કરવા માટે મને પૂરતી સામગ્રી ઉપલબ્ધ હતી :

(૧) ટી૦ = શીલાંકની ટીકાવાળી પં-ખાસ શ્રીચન્દ્રસાગરમુદ્રિતસંપાદિત આવૃત્તિ, શ્રી ગોડી પાર્થ જૈન ગ્રન્થમાળા નં. ૪, મુખર્ષિ ૧૯૫૦.

આ ગ્રંથમાં પાદટીપમાં સંપાદક નીચેના ગ્રન્થોમાંથી પાઠાન્તરો આપે છે :

સા૦ = સાગરચન્દ્રસરિની ઉપરના ગ્રંથની પહેલી આવૃત્તિ.

અ૦ = શાંતિનાથ ભંડાર, ખંભાતની સં. ૧૩૪૬ની બર્જપત્ર પોથી (વિજયકુમુદસરિજનું સચિપત્ર, ૫૦ ૧૪, ગ્રાખરો ૬૨) અને—

ઈ૦ = એ જ ભંડારની કામળા પર લખેલી પોથી (સ ચિપત્ર ૫૦ ૪૪, ગ્રાખરો ૨).

(૨) વૈ૦ = સ્વયમહં...નિર્ણુકિત ટીકા, ભિન્નભિન્ન પાઠાંતરો, ટિપ્પણ અને પરિશિષ્ટો સહિત સર્વપ્રથમ સમીક્ષિત આવૃત્તિ : ગ્રં. પી૦ એલ૦ વૈંઘ (એટલા !) સંપાદિત. ભાગ ૧ (ગ્રન્થ અને નિર્ણુકિત), પૃના. ૧૯૨૮.

(૩) હૈ૦ = (દિલી અનુવાદવાળી) સ્થાનકવાસી ગ્રંથની હૈદરાબાદની આવૃત્તિનો બીજો ભાગ. પ્રસિદ્ધકર્તા : દક્ષિણ હૈદરાબાદનિવાસી રામન્યાહાદુર લાલા સુખદેવસહાયજી જવાલાપ્રસાદજી જૈહરી (વર્ષ આપ્યું નથી).

(૪) ચૂ૦ = જિનહાસમણિની સત્રકૃતાંમચૂર્ણ. પ્રકાશક : શ્રી ઋષભદેવજી કેસરીમલજી શ્વેતામ્બર સંસ્થા, રતલામ, ૧૯૫૦.

પુદ્ગલિખ્ય સંપાદિત નવી સ્થાનકવાસી આવૃત્તિ(સુત્રાગમે પ્રથમ ગ્રન્થ, શુરગાંવ, ૧૯૫૩)ની પણ મેં તુલના કરેલી. પણ તેમ કરતાં મને લાગ્યું કે ૧.૪નો પાઠ વૈ૦ ને મળતો જ છે. બંનેમાં ફેર એટલો છે કે તેમાં ૨.૮ તૃતીય પાદમાં વૈ૦ના મુહર્મિજાણને બદલે ંમિજાણ અને ૨.૧૮ તૃતીય પાદમાં વૈ૦ના વ સે ન વા ને બદલે વા સે ન વા એવાં પાઠાન્તરો છે.

ટી૦ વૈ૦ અને હૈ૦ વલ્ગેટ (પ્રચલિત પાઠ) રજૂ કરે છે. આ ગ્રંથોમાં ખરા ફેરફારો, સાચાં પાઠાંતરો માત્ર જૂજ છે. અ૦ અને ઈ૦ ખાસ કરીને અ૦માં કેટલીક જગ્યાએ ખરેખર વધુ સારા પાઠાન્તરો મળે છે—ખાસ કરીને છન્દની દૃષ્ટિએ કરવા પડતા સુધારાઓને તે કંઈક અંશે સમર્થન આપે છે. ચૂ૦ની બાબતમાં પણ એ જ પરિસ્થિતિ છે. છતાં એમાં છન્દને વ્યવસ્થિત, સરળ કે પુનઃ સ્થાપિત કરવા માટેના કેટલાક રપટ્ટ પ્રયત્નો તરી આવે છે. એને લીધે ચૂ૦ના પાઠાંતરોને દુર્બોધ પાઠાન્તરો (lection-difficillior)નો સિદ્ધાન્ત કાક રીતે લાગુ પાડવો જ રહ્યો.

ચૂં દરેક પાદ કે દરેક શબ્દ ઉદ્ધૃત નથી કરતી તે ખ્યાનમાં રાખવા જેવું છે. આનો અર્થ એ છે કે જ્યાં સમીક્ષિત સામગ્રીમાં ચૂંનો પાદ ન આપ્યો હોય ત્યાં ચૂંનો પાદ સમીક્ષિત ગ્રંથ સાથે સંબંધ છે એમ માનવાને કારણ નથી. અં અને ઈ ની બાબત પણ સરખી છે. સંપાદક કેટલી ચોકસાઈથી બધાં પાદાન્તરો નોંધે છે તે આપણે જાણતા નથી. આ સંભેગોમાં ચૂં, અં, કે ઈ એમાંના એક કે એકથી વધારેના પાદોને ટીંચે અને હૈંથી વિરુદ્ધ જઈને હું સ્વીકારું છું ત્યારે હું કૌંસમાં તેમના પાદો રૂપે જતાવું છું, જેથી ખાતરી થાય કે મારો ગ્રન્થ મારી અટકળો પર નહિ પરંતુ તે તે પાદને આધારે નક્કી કરેલો છે.

પ્રાચીન આર્યાના મુખ્ય લક્ષણો આ પ્રમાણે છે :

(૧) (પશ્ચાત્કાલીન ગીતિની માફક) શ્લોકોનાં બે અર્ધોમાં સરખાં છે; એટલે કે ઉત્તરાર્ધના બહુ ગણનું દ્વિતીયાર્ધ તેમાં નથી.

(૨) યતિ ત્રીજા ગણ પછીથી આવતી નથી પણ (પશ્ચાત્કાલીન આર્યાની ભાષામાં કહીએ તો) તે ચોથા ગણની મધ્યમાં આવે છે. વધુ ચોક્કસ રીતે કહીએ તો ત્રીજા ગણ પછી દ્વિતીય કે ત્રીજા એવો અન્તરવર્ણ આવે છે, જે યાકોબીની સાચી નોંધ પ્રમાણે, જતાવે છે કે આપણે ખરા પાદના અન્તભાગની ચર્ચા કરીએ છીએ. યતિ પછી પાંચમા ગણની પહેલાં, જેને આપણે સમપાદ કહીએ છીએ તે શરૂ થાય છે. તેની શરૂઆતમાં ત્રીજા વર્ણ હોય છે. અપવાદ તરીકે કોઈક વાર ~ અથવા ~ જ્યારે કોઈક વખત આખો (ચોથો) ગણ પણ આવે છે.<sup>૧</sup> જે વિષમપાદને અન્તે - હોય અને સમપાદની શરૂઆતમાં ~ હોય અથવા વિષમપાદના અન્તે જે ~ હોય અને સમપાદના આરંભમાં - હોય તો યતિથી વિભક્ત થયેલો ચોથો ગણ આપોઆપ આવી જાય છે. યતિને ખસેડીને આ બે પાદોને એકબીજા સાથે જોડવાથી અર્વાચીન આર્યા કેવી રીતે ઉદ્ભવે છે તે ઉપરની હકીકત જતાવે છે.

ખીન્ને ગણ હંમેશાં જ ગણ હોય છે. ઘણી જગ્યાએ ત્રીજા ગણ -- નો બનેલો છે. વારંવાર બને છે તે પ્રમાણે જે પહેલો ગણ પણ -- નો બનેલો હોય તો વિષમપાદ અનુબંધનો નિયત શાસ્ત્રીય સમપાદ ( -- ~ ~ ~ ~ ) બની જાય છે. કવિઓ આ તાદાત્મ્ય જોવામાં નિષ્ફળ ન નીવડ્યા. પરિણામે શ્લોકની દૃષ્ટિએ નિર્ધારિત, પણ આર્યાની દૃષ્ટિએ ખામીવાળો એવો સમપાદ તેમણે કોઈ કોઈ પ્રસંગે બનાવ્યો છે. આપણા ગ્રન્થમાં ૧.૨૮ અને ૨.૪૮ માં પહેલો ગણ -- ને બદલે ~ નો બનેલો છે. ૧.૩૮ અને ૨.૧૪ માં ખીન્ને ગણ ~ ને બદલે ~ ~ નો બનેલો છે. આ બંને સ્થળોએ જન અનુબંધનો સમપાદ સમજીએ તો એ પાદ શાસ્ત્રીય રીતે શુદ્ધ લાગે છે.

યાકોબીએ જતાવ્યું છે કે પાંચમા ગણ પહેલાંની શરૂઆતની માત્રાઓ ઊંડી દર્શાવે તો સમપાદ વિષમપાદના જેવો જ થાય છે. કોઈ કોઈ વખતે, જેકે ભાગ્યે જ, વિષમપાદ સમપાદના જેવો બનાવી દેવાય છે. આપણા ગ્રન્થમાં આવા બે સ્થળો છે : ૧.૨૧૮ ( ~ ~ / -- / ~ ~ ~ ~ ) અને ૨.૮૬ ( - / - - / ~ ~ ~ ... ). આનાથી ઊલટું ૧.૧૩૭માં મળે છે. એમાં સમપાદની શરૂઆતની માત્રાઓ ખૂટે છે.

૧ આપણા ગ્રન્થના ૧૦૬ સમપાદોના ચોક્કસ આંકડાઓ નીચે પ્રમાણે છે : ૧૫, ~ ~ ૧૫, ~ ~ ૧૬, -- ૮, ૧૩૭માં -- અને ૧૧૩૭માં અનુબંધ.

સમ અને વિષમપાદનું માની લીધેલું એકસરખાપણું કોઈપણ રીતે તદ્દન સંપૂર્ણ નથી કારણકે બન્નેમાં બીજા ગણની રજૂઆતમાં નોંધપાત્ર તફાવત છે. બન્ને પાદોમાં એનું મૂળ સ્વરૂપ - - એ પ્રમાણે છે.

તદ્વપરાંત વિષમપાદમાં આપણને અનેકવાર - - અને બે વખત - - મળે છે. અને સમપાદમાં ક્યારે ૫ - - નથી મળતાં પણ સાત વખત - - - - એટલે કે પહેલા ગણ પછી યનિવાળો ન ગણ જે જ ગણનો નિયત પર્વાય છે તે મળે છે. આપણા ૧૦૬ વિષમ અને ૧૦૬ સમપાદના સંપૂર્ણ આંકગણો નીચે પ્રમાણે છે.

વિષમ	સમ
- - - ૮૬	૬૭
- - - ૧૨	૧ (૨.૪૭)
- - ૨	—
- - - ૧	૭
અનિયમિત ૨ (- - -, જુઓ ઉપર)	૧ (૨.૧૧૭)

પશ્ચાતકાલીન આર્યાના બીજા અને છઠ્ઠા ગણમાં જે બેદ રહ્યો છે તે જ પ્રમાણેનો બેદ ઉપર બતાવેલા સ્થળોમાં છે, કારણકે પ્રાચીન આર્યાના બીજા અને છઠ્ઠા ગણો અને પશ્ચાતકાલીન આર્યાના બીજા અને છઠ્ઠા ગણો એક સરખા છે.

બાકીના બધા (૧, ૩, ૫, ૭) ગણોમાં - - વધુ માનીતા છે. કોઈ કોઈવાર તેને બદલે - - - વપરાયા છે બાકીના સ્વરૂપો કાં તો સ્વીકારાયાં નથી અથવા એટલાં ઓછાં છે કે અન્યની શુદ્ધતા માટે શંકા ઉત્પન્ન કરતાં નથી.

	પહેલો ગણ	ત્રીજો ગણ	પાંચમો ગણ	સાતમો ગણ
- -	૬૩	૭૩	૬૪	૮૨
- - -	૩૬	૩૦	૩૬	૨૦
- - -	૧	૩	૧	૧
- - - -	૧	—	૨	—
અનિયમિત	૨	—	૩	૩

જે ધણી ઓછી અને સાચી અનિયમિતતાઓ મળે છે તેમાંની કેટલીક તો ચોક્કસ અન્યના પાદોની બ્રહ્મતાને લીધે છે. ૧.૪<sup>૦</sup>, ૧.૬<sup>૦</sup> અને ૨.૩<sup>૦</sup>માં પમો ગણ ખામીવાળો (- -) છે; પહેલા બે સ્થળોમાં વાણિ ને વાણી એમ કદાચ વાંચવું જોઈએ. ૧.૩<sup>૦</sup> ખરેખર બ્રહ્મ છે. (જુઓ ટિપ્પણ). ૧.૭<sup>૦</sup>ના અન્તે - - - - (...કહાહી) આવે છે. ૨.૪<sup>૦</sup>માં છઠ્ઠો ગણ - - - છે, જે ધણી જ શંકાસ્પદ છે અને ૨.૧૬<sup>૦</sup> તદ્દન નિયમિત છે જ્યારે અન્યની શુદ્ધિ શંકાને પાત્ર છે.

ગ્રન્થ

(૧)

જે માયરં વ પિયરં વ;	વિપ્પજહાહ પુલ્લસંજોગં ।	
“એ” સહિદ ચરિત્તામિ;	આરયમેહુણો વિવિત્તેસી ”	॥ ૧ ॥
સુહુમેળં તં પરક્કમ્;	છન્નપણ્ણ હતિયઓ મંદા ।	
ઝવાયં તાઓ જાણિં હુ;	જહ લિસંતિ મિક્કુણો દાગે ॥ ૨ ॥	
પાસે મિસં નિસીયંતિ;	અમિક્કલ્લણં પોસવત્થં પરિહિંતિ ।	
કાયં અહે વિ દંસંતિ;	બાહુમુદ્દટ્ટ કક્કલ્લમ્ અણુલ્લપ્પ ॥ ૩ ॥	
સયણાસસણેહિં જોગેહિં ;	હતિયઓ દાગયા નિમંતેતિ ।	
દાયાણિ ચેવ સે જાણે;	પાસાણિ વિરુલ્લ-લ્લાણિ ॥ ૪ ॥	
નો તાણુ વક્કલ્લ સંપેજ્ઞા;	નો વિ વ સાહસં સમમિજાણે ।	
નો સદ્ધિયં પિ વિહરેજ્ઞા;	દાવમપ્પા દુરુલ્લિસઓ હોદ્દ ॥ ૫ ॥	
આમન્તિય-ઠસસવિયં વા;	મિક્કલ્લં આયસા નિમંતેતિ ।	
દાયાણિ ચેવ સે જાણે;	સદ્ધાણિ વિરુલ્લ-લ્લાણિ ॥ ૬ ॥	
મળબંબળેહિં જોગેહિં ;	કલ્લણવિણીયમ્ ઠવ્વણસિત્તાણં ।	
અણુ મણુલ્લાઈ માસંતિ;	આણવયંતિ મિલ્લ-કહાહિં ॥ ૭ ॥	
સીહં જહા વ કુણિમેળં;	નિન્નમયમ્ દાગચરં તિ પાસેળં ।	
દાવ્ હતિયાઓ બંધંતિ;	સહુલં દાગદ્દિયમ્ અણગારં ॥ ૮ ॥	

ભાષાંતર

“જેને માટે મૈથુન બંધ થયુ છે એવો અને એકાંતની ઠરછાવાળો હું એકલો, સિદ્ધ (ચર્ધને) ફરીશ” (એમ વિચાર કરીને) જે માતા, પિતા અને પૃથ્વી(કુટુમ્બ)ના સંબંધોને છોડી દે છે, એવા—(સાધુ)ની પાસે મીઠાઓલી સ્ત્રીઓ કપટપૂર્ણ અને ચોરપગલે આવે છે. તેઓ (એવા) ઉપાયને જાણે છે જેથી કેટલાક સાધુઓ લપસી ગય. (૧-૨)

તેઓ એકદમ પાસે (અગ્રેઅઃ) બેસે છે, વારંવાર પુરુષોનાં વસ્ત્રો પહેરે છે; શરીરનો નીચિનો ભાગ બતાવે છે અને હાથ જીંથો કરતા બગલ... (૩)

કોઈકવાર સ્ત્રીઓ તેને શયન—આસનરૂપી યુક્તિઓ દ્વારા આમંત્રે છે. તેણે (સાધુએ) આ બધાને ગંદા (ભયંકર) પ્રકારના પાશ સમજ્યા. (૪)

એણે તે(સ્ત્રીઓ)માં નજર નેડવી નહિ, અને તેમના સાદસ્રમાં સંમતિ પણ આપવી નહિ; તેમની સાથે ફરવુ પણ નહિ. આમ કરવાથી એ(સાધુ)ની જાત સુરક્ષિત રહેશે. (૫)

આમંત્રણ આપીને કે ખુશામત કરીને તેઓ ભિક્ષુને પોતાની જાત સોંપે છે. આ (આમંત્રણ કે ખુશામતના) શબ્દોને તેણે ગંદા (ભયંકર) પાશ સમજ્યા. (૬)

અથવા મનને બાંધનારા અનેક ઉપાયો દ્વારા દયામણી અને વિનયપૂર્ણ રીતે (તેમની) પાસે જઈને મીઠા (વચનો) બોલે છે (અને) જ્ઞાનજનનની વાતચીતોથી એને પોતાને વશ થવા આજ્ઞા કરે છે. (૭)

અને પછી રથકાર જેમ તેમને (નમાવે છે) તેમ તેઓ તેને ધીમે ધીમે નમાવે છે. પાશથી બંધાયેલા દરણીની માફક તે (છૂટવા) ફાંફાં મારે છે પણ તેમાંથી છૂટતો નથી. (૮)

અહ તત્થ પુણો નમયંતી; રહુકારો વ નેમિમ્ અણુપુખ્વં ।  
 મદ્દે મિષ વ પાસેર્જે; કંદંતે ન મુચ્ચવ તાદે ॥ ૧ ॥  
 અહ સેડ્ડુત્તપ્પઈ પચ્છા; મોચ્ચા પાચસં વ વિસ-મિસ્સં ।  
 एवं વિવેગમ્ આદાય; સંવાસો ન કપ્પવ વવિવ ॥ ૧૦ ॥  
 તમ્હા ઠ વજ્જવ્વ હ્વત્થી; વિસ-છિત્તં વ કંટકં નચ્ચા ।  
 ઓવ્વ કુલ્લણ વસ-વત્તી-; આચાણ ન સે વિ નિર્માયે ॥ ૧૧ ॥  
 જે એયમ્ ડંછમ્ અણુ ગિદ્ધા; અન્નયરા દુ તે કુસીલાણં ।  
 સુતવસ્સિણ વિ સે મિચ્છ્વ; નો વિહરેજ્જ સહ્ણમ્ હ્વત્થીસુ ॥ ૧૨ ॥  
 અભિ ધૂયરાહિ સુણ્હાહિ; ધાહિ અદુચ દાહીહિ ।  
 મહ્દઈહિ વા કુમારીહિ; સંયવે સે ન કુજ્જ અણગારે ॥ ૧૩ ॥  
 અદુ નાહ્ણં ચ સુહિણં વા; અપ્પિયં દદ્ધુ એગ્ગા હોહ ।  
 “ગિદ્ધા, સત્તા કામેહિ”; રક્ષણ-પોસણે મણુસ્સોડસિ! ॥ ૧૪ ॥  
 સમણં પિ વદ્ધુ-ઉદાસીણં; તત્થ વિ તાવ એગે કુપ્પંતિ ।  
 અદુ મોયણેહિ નત્થેહિ; હ્વત્થી-દોલ-સંક્કિણો હોમ્મિ ॥ ૧૫ ॥

અથવા નિર્ભય અને એકલા ફરનાર સિંહને જેમ મરેલા પશુવડે (લોકો બાંધે છે) તેમ સ્ત્રીઓ સખી અને એકલા ફરનાર સાધુને પાશવડે બાંધે છે. (૮)

પછી વિપત્તિશ્રિત દુઃખપાક બાંધને (જેમ કોઈ પસ્તાય) તેમ તે પાછળથી પસ્તાય છે. એ રીતે એકાંત સ્વીકારીને સાધુને (૧) માટે (કુટુંબ) સાથેનો વાસ યોગ્ય નથી. (૧૦)

તેથી (સ્ત્રીઓને) વિપત્તી ખરડાયેલા કાંટા જેવી જાણીને (તેમનો) ત્યાગ કરવો જોઈએ. જે ઓજસ્વી છતાં કુટુંબને વશવર્તી રહેનાર છે તે પણ નિર્ગ્રંથ કહેવાતો નથી. (૧૧)

જેઓ આવી ભિક્ષાના લોભી હોય છે તેઓ કુશીલો (ખરાબ ચારિત્ર્યવાળા) પૈકીના જ કેટલાક છે. ઉત્તમ તપ કરનારા ભિક્ષુએ પણ સ્ત્રીઓની સાથે ફરવું નહિ. (૧૨)

અનાગાર (ધરરહિત) સાધુએ (પોતાની) પુત્રીઓ કે પુત્રવધૂઓ, ધાત્રીઓ કે દાસીઓ, મોટી ઉમરની કે કુંવારીઓ સાથે પરિચય ન કરવો. (૧૩)

(સાધુને સ્ત્રીઓ સાથે જાળતો જોઈને) સગાંવહાલાં તથા મિત્રોને પણ કોઈકવાર માફું લાગે છે\* (અને કહે છે કે-) હે લોભી, વાસનાઓમાં આસક્ત! તું જ (સામાન્ય) માણસ છે—જે તું (સ્ત્રીઓનું) રક્ષણ અને પોષણ કરે તો (૧૪)

ઉદાસીન શ્રમણને પણ જોઈને કેટલાક તેના પર ગ્રસ્ત થાય છે. અથવા (સાધુને) ભોજન આપતી વખતે (પોતાની) સ્ત્રીઓમાં (ચારિત્ર્ય) દોષની શંકા કરે છે. (૧૫)

\* ‘અને ન ગમતું જોઈને સગાંવહાલાં કે મિત્રોને પણ એકાદ વખત (અનમાં વિચાર) થઈ આવે છે’—આ પ્રમાણે અર્થ વધુ સુસંગત લાગે છે.

“કુર્વંતિ સંયત્તં તાહિ” ; પમ્મદા સમાહિ-જોગેહિ” ।”  
 તમ્હા સમણા ન સમેતિ; આય-હિયાએં સંનિસેગ્ગાઓ ॥ ૧૬ ॥  
 બહવે શિહાઈં અવહહુ; મિસીમાવં પલ્લુષા ઇગે ।  
 ધુવ મમમ્ ઇવ પવવંતિ-; વાયા વીરિયં કુસીલ્લણં ! ॥ ૧૭ ॥  
 સુદં રવઈં પરિસાપ; અહ રહસમિમ્ દુક્કં કરેહ ।  
 જાળંતિ ણં તહાવિ વિયા; “માશ્લે મહાસહેડય” તિ ॥ ૧૮ ॥  
 તયેં દુવકકં ચ નો વયઈ; આહો વિ પ્પક્કલ્લઈં વાલે ।  
 “વેયાડણુવીહ મા કાલી” ; જોહજ્જંતો શિલાહ સે મુજ્જો ॥ ૧૯ ॥  
 ડસિયા વિ હલ્લિ-પોસેસુ; પુરિસા હલ્લિ-વેય-લ્લેદજ્જા ।  
 પળ્લા-સમ્મિયા વ્-ઇગે; મારીણં વસં વસં ડવકકંસંતિ ॥ ૨૦ ॥  
 અવિ હલ્લિ-પાવ-લ્લેગ્ગાઈં; અદુવા વદ્ધ-મંસ-ડવકંતે ।  
 અવિ તેયસાડમિત્તવાઈં; તલ્લિય લ્લા-સિંચણાઈં ચ ॥ ૨૧ ॥  
 અદુ કળ્લ-નાસ-લ્લેગ્ગાઈં; કંઠ-ચ્છેદણં તિત્તિવસંતિ ।  
 હહ ઇત્થ પાવ-સંતત્તા; ન ય વેતિ “પુણો ન કાહં” તિ ॥ ૨૨ ॥

“સમાધિમોગથી બ્રહ્મ ધર્મને તેઓ તે(ઓ)ઓ સાથે પરિચય કરે છે” તેથી શ્રમણો પોતાના બધા માટે સ્ત્રીઓ સાથે એક આસન પર બેસતા નથી. (૧૬)

ધણા ઘરોમાં જાય છે (૧), કેટલાક મૈથુનનું સેવન કરે છે (અને છતાં) ક્રુપમાર્ગની વાતો કરે છે. વાતો કરવી એ ખરાબ ચારિત્ર્યવાળાઓનું જોર છે\*. (૧૭)

પરિપક્વમાં પવિત્ર (શબ્દોની) ગળ્લના કરે છે, જ્યારે એકાંતમાં દુઃક્રુઓ કરે છે. છતાં ય શબ્દો માણસો એને ઓળખી કાઢે છે કે, “આ ધુતારો અને મહાન શક છે” (૧૮)

અને જાને (પોતાનું) દુઃક્રુત્ય કહેનો નથી અને જ્યારે એને બતાવવામાં આવે છે ત્યારે એ નાદાન બળુગાં ફૂંકે છે, અને જ્યારે એને શિખામણ આપવામાં આવે છે કે “સ્ત્રી-વેદનો વિચાર કર અને એમ ન કરીશ” ત્યારે ખૂબ ગ્લાનિ પામે છે. (૧૯)

સ્ત્રીઓનું પોષણ કરવાના અનુભવવાળા અને જોડો સ્ત્રીવેદને સારી રીતે જાણે છે તેવા પુરુષો પણ— અને પ્રતાયુક્ત પણ કેટલાક (લોકો) સ્ત્રીઓને વશ ધર્મ જાય છે. (૨૦)

હાથપગનું કાપી નાખવું, અથવા ચામડી કે માંસ જાતરડી નાખવું, અગ્નિમાં તપાવવું અને ધામાં દ્યારનું સિચવું. (૨૧)

અથવા કાન અને નાકનું કાપવું, ગળું કાપવું—આ બધું (સ્ત્રીઓ) સહન કરે છે છતાં—અહીં (આ લોકમાં) પાપથી દુઃખી થવા છતાં—“હુ ફરી નહિ કરું” એ પ્રમાણે તેઓ કહેતી નથી. (૨૨)

\* વધારે સારો અર્થ

ખરાબ ચારિત્ર્યવાળાઓનું જોર વાણીમાં હોય છે. (સરખાવો - વાંચિ વાંચિ ડિઝાનામ્. )

एवं पि ता वदिताणं; अदुवा कम्मुणा अवकरेति ।  
 सुयम् एयम् एवम् एगेसि; इत्थी-वेहे वि हु सुयक्खाय ॥ २३ ॥  
 अन्नं मणेण चित्तेति; वाया अन्नं च, कम्मुणा अन्नं ।  
 तम्हा न सद्दे भिक्खु; बहु-मायाओ इत्थिओ नच्चा ॥ २४ ॥  
 जुवई समणं बूया वि :; “ चित्-अलंकाराणि परिहिता ।  
 विरया चरिस्स-अहं ल्हं; धम्मम् आइक्ख जे, मयंतारो” ॥ २५ ॥  
 અદુ સાવિયા-પવાણં :; “ અંસિ સાહમ્મિણી ચ સમણાં ।”  
 જઠ-કુમે બહા ઉવજોઈ સંવાસે વિદૂ વિ સીપજા ॥ ૨૬ ॥  
 જઠ-કુમે જોહ-ઉવગટે; આસુમિતતે નાસમ્ ઉવચાહ ।  
 एव् इत्थियाहि अणगारा; संवासेण नासम् उवयंति ॥ २७ ॥  
 કુલ્લંતિ પાવગં કમ્મં; પુઢા વ્ એમે એવમ્ આઈસુ- ।  
 નોહ્ કરેમિ પાવં તિ; “ અંકે-સાહ્ણી મમ્-ઇસ” તિ ॥ ૨૮ ॥  
 બાલસ્સ મંદયં નિદ્દયં; જમ્ અવકહં અવજાણઈ મુજ્જો ।  
 दुगुणं करेह से पाव; पूयण-कामए विम्-अजेसी ॥ २९ ॥  
 સંલોકણિજમ્ અણગારં; આય-ગયં નિમંતરેણાહ્હુ ।  
 “ વર્યં વ, તાય ! પાથં વા; અન્નં પાણગં પઢિગ્ગાહે !” ॥ ૩૦ ॥

અથવા (કદાચ) તેમ કર્ણને પણ કાર્ય દ્વારા પાપનું આચરણ કરશે. સ્ત્રીવેદમાં જે ખરેખર કહેવાયું છે તે આ પ્રમાણે કેટલાકે સાંભળ્યું છે. (૨૩)

(સ્ત્રીઓ) મનથી એકનો, વાણીથી અન્યનો, તો વળી કર્મથી અન્યનો વિચાર કરે છે; ખાટે સ્ત્રીઓને બહુ કપટવાળી બનવાની ભિક્ષુએ એમનો વિશ્વાસ કરવો નહિ. (૨૪)

યુવતી શ્રમણને (એમ પણ) કહે કે : “ જનજનના અલંકારોનો ત્યાગ કરીને હું સંસારનો ત્યાગ કરીશ અને તપનું આચરણ કરીશ, હે ભદ્રત, મને ધર્મનો ઉપદેશ આપો ” (૨૫)

અથવા શ્રાવિકાના બહાના નીચે “ હું શ્રમણોની સહધર્મચારિણી (સાથે ધર્મનું આચરણ કરનારી) છું (એમ કહેશે). (સ્ત્રીઓ) સાથે રહેવાથી વિદ્વાન સાધુ પણ અગ્નિ પાસે રાખવામાં આવેલ લાખના ધાત્રી માફક નાશ પામશે. (૨૬)

અગ્નિથી ઘેરાયેલો અને તપેલો લાખનો ધડો જલદીથી નાશ પામે છે તેમ અનગારો (સાધુઓ) સ્ત્રીઓ સાથે રહેવાથી નાશ પામે છે. (૨૭)

કેટલાક (સ્ત્રીઓ સાથે) પાપ કર્મ કરે છે અને પૂજવામાં આવે ત્યારે આ પ્રમાણે કહે છે : “ હું પાપ કરતો નથી, આ તો મારા ખોળામાં સૂતી છે ” (૨૮)

નાદાનની મૂર્ખાઈ એ છે કે એ પોતાના દુષ્કૃત્યને વારંવાર નકારે છે. આ રીતે બેવડું પાપ કરે છે. માનની કામનાવાળો છે અને અશુદ્ધિને ધમ્મ છે. (૨૯)

દેખાવડા સાધુને જોઈને પોતાની જાતને અર્પતાં (કેટલીક સ્ત્રીઓ) કહેશે : “ હે તાત, વરુ કે પાત્ર કે અમ અથવા પીણું મહણ કરો. (૩૦)

નીવારમ્ एव भुजेजा; नो इच्छे भगारम् भागंतुं ।  
वद्धे विसय-वासिहि; मोहम् भावजई पुणो मंदे ॥ ३१ ॥

(આ પ્રલોભનોને) તેણે માત્ર નીવાર (કુક્કરોને લાલચમાં નાખવા નીવાર વપરાય છે) સમજાવ્યા\*. ધરમાં આવવાની ઇચ્છા કરવી નહિ, (કારણકે જો એ તેમ કરશે તો) વિપથોના પાશમાં બંધાયેલો તે નાદાન ફરીથી મોહમાં પડશે. (૩૧)

\* “ તેણે નીવાર જ આપા ” (મુક્તજ્ઞા = મુક્તિ) એટલે કે જંગલમાં જ રહેવાનું પસંદ કરવું.

— અનુવાદક

## (૨)

ओए सया न रजेजा; भोगकामी पुणो विरजेजा ।  
भोगे समणाण सुणेह; जह भुंजंति मिक्खुणो एगे ॥ १ ॥  
अह तं तु मेदम् भावजं; मुच्छिर्यं मिक्खुं काम-म्-ऐवदम् ।  
पलिमिदियाणं तो पच्छ; पाद्-उद्धट्टु मुद्धि पहणंति ॥ २ ॥  
“जइ केसियाएँ माअएँ; मिक्खू, नो विहरेज्ज सहणम् हत्थीए ।  
केसाणि व्-अहं छंविस्स; न्-असत्थ मए चरेज्जासि” ॥ ३ ॥  
अह णं से होइ उवल्ह्हे; तो पेसंति तहारूवेहिं ।  
“अलाउ-च्छेदं पाहेहि; वग्गु-फण्णइं भाहराहि” स्ति ॥ ४ ॥  
“दासुणि साग-पागाए; पज्जोओ वा मविस्सई राओ ।  
पायाणि मे रवावेहि; एहि य ता, मे पिहम् उम्मदे ॥ ५ ॥

## ભાષાંતર

મકકમ (સાધુએ) ક્યારેય પ્રેમમાં પડતું નહિ; જો એને (વિપય) ભોગની કામના થાય તો એણે ફરીથી ચેરાગ્ર ફેળવવો. અમણીના ભોગો સાંભળી જેથી (સમજાય કે) કેટલાક સાધુઓ કેવી રીતે ભોગો ભોગવે છે. (૧)

વાસનાથી ચેરાયેલો કોઈ મૂર્ખ સાધુ જ્યારે (નિયમ) ભંગ કરે છે ત્યારે સ્ત્રી એને પછી દપકો આપે છે એને પણ ગિયરની માથા પર લાત મારે છે. (૨)

“ જો (માથે) વાળ હોવાને કારણે મૂજ સ્ત્રી સાથે તું નહિ રહે તો હું મારા વાળનો લોચ કરીશ; પણ મારા સિવાય બીજે ક્યાંય તું રહી શકીશ નહિ. ” (૩)

પછી જ્યારે એ લાલચમાં આવી જાય છે ત્યારે એને નીચે પ્રમાણે કામે મોકલે છે :

“ તુમરું કોચવાનો (સોયો) લઈ આવ; સુંદર ફળો આણી આવ. ” (૪)

“ શાકભાજી રાંધવા માટે અથવા રાત્રે પ્રકાશ માટે લાકડાં લઈ આવ; મારા પણ રંગી આવ. આવ જરા મારો બરડો યોગી આવ. ” (૫)



वत्स्याणि मे पडिलेहेहि;	अर्धं पाणं च आहराहि” त्ति ।
“गंधं च रओहरणं च;	कासवगं च समणुवाणाहि” ॥ ६ ॥
अदु “अंबणि अलंकारं;	कुक्कययं च मे पयच्छाहि ।
लोढं च लोढ-कुसुमं च;	वेणु-पलासियं च गुलियं च ॥ ७ ॥
कुडं तगरं अगर्धं च;	संपिडं समं उदीरेणं ।
तेलं मुहाऽभिलिगाय;	वेणु-फलाहं सन्निचाणाए ॥ ८ ॥
नंदीचुण्णगाहं पहराहि;	छत्तोवाणहं च जाणाहि ।
सत्यं च स्व-छेज्जाए;	आणीलं वत्थयं रयावेहि ॥ ९ ॥
सुफणिं च साग-यागाए;	आमलगाहं उदगहरणं च ।
तिल-करणिम्, अंजन-सलागं;	विंसु-विहूणयं विवाणेहि ॥ १० ॥
संदासगं च फणिहं च;	सीहलि-पासगं च आणाहि ।
आदंसगं पयच्छाहि;	दंत-पक्खालणं पवेसाहि ॥ ११ ॥
पूगाफल-तंत्रोलं च;	सुई-सुत्तगं च जाणाहि ।
कोसं च मोय-मेहाए;	सुण्ण-उक्कल्लगं च खारगल्लं च ॥ १२ ॥

“भारं वस्त्रोनी काणञ्च राज; भोरारु अने पाण्णि, सुगंधि द्रव्यो अने (साक्षस्त्री भाटे) पीछी लावी आप; अने भने हज्जन पासं जवा दे. ” (६)

अथवा “भने भेंशनी गुप्पी, अलंकारो, वीण्ण (१) (कंकावटी ?) लोघ्नो पावडर अने लोघ्नकूल, वेणुपलासिका अने गोणी लावी आप. ” (७)

“कुडं, तगर(-बुद्धी) अने वाणानी साथे पीसेलुं अमरु, भोंटे लग्गवा भाटे तेल, अने आ अंधी (वस्तुओं) मूकवा भाटे वांसनां नानां टेयल लावी आप. ” (८)

“भने ओठ रंजवानी पावडर, छत्री, जेडा, अने शाक सभारवानी छरी लावी आप. भारं वस्त्रोने भूरां रंगी आप. ” (९)

“शाकभाञ्च रांधवानुं वासल्लु, आभगां, पाण्णि लरवानां वासल्लो, आंसो करवानी सणी, भेंश आंजवानी सणी अने पंभो लावी आप. ” (१०)

“(वाण भेंथी काढवा भाटे) वीपीओर, कांसको अने वाण आंधवानी रीयन लावी आप. अरीसो लाय अने हांत-भोतरण्णि आण्णि आप. ” (११)

“सोपारी अने पान तथा सोध-होरो लावी आप. पेशाभ करवानुं वासल्लु, सुपडुं अने जाम्भण अने भारो गाणवानुं वासल्लु लावी आप. ” (१२)

१ “अणी कही आपा” अणी करवानो दिवाज ते सभथे हरो भरो ? —अनुवादक

२ रांधवाभां वपराती ‘साक्षस्त्री’ जेवो अर्धं पाणु योज्य लागे छे —अनुवादक

વંદાસ્ત્રાં ચ કરગં ચ;	વચ્ચવરં ચ, આઠસો, લગાહિ ।	
સરપાદગં ચ જાવાય;	ગોરહગં ચ સામણેરાય	॥ ૧૩ ॥
વહિગં ચ સ-હિદિમયં ચ;	ચેલ-ગોલં કુમાર-ભૂષાય ।	
વાસં સમમિયાવધં;	આવસહં ચ જાળ મત્તં ચ	॥ ૧૪ ॥
આસંદિયં ચ નવ-મુત્તં;	પાઠણાઈં સંકમ્-અટ્ઠાય ।”	
અદુ પુત્ત-સોહલ્ અત્યાય;	આળપ્પા હવંતિ દાસા વ	॥ ૧૫ ॥
“જાણ ફલે સમુપ્પજે;	ગેણ્હસુ વા ણં અહવા જહાહિ” ।	
અહ પુત્ત-પોસિણો ઇયે;	માર-વહા હવંતિ ઇટ્ઠા વ	॥ ૧૬ ॥
રાઓ વિ ઇદ્ધિયા સંતા;	દારગં સંઠવંતિ ઘાઈં વ ।	
સુહિરીમાણ વિ તે સંતા;	ઘાય ઘોવા હવંતિ હંસા વ	॥ ૧૭ ॥
એવ બહુહિ કમ્-પુલ્લં;	મોગ્-અત્યાયે જેડમિયાવજ્ઞા ।	
દાસે મિણ વ પેસે વા;	પસુ-ભૂણ વ સે ન વા કેઈ	॥ ૧૮ ॥
ઇયં છુ તાસુ વેજ્ઞપ્પં;	સંવાસં સંયવં ચ વજ્જેજ્ઞા ।	
તજ્-જાણ્યા હમે કામા;	વજ્જ-કરા ય એવમ્ અન્નસાયા	॥ ૧૯ ॥

“ (પૂજા માટે) તાત્રપાત્ર અને કરવડો લાવી આપ. મહેરબાન! દરેક જાળર ખોદ. (આપણા) પુત્ર માટે ધનુષ અને નાનકડા શ્રમણ માટે અળદગાડું લાવ. ” (૧૩)

“ નાનકડી ડોલ, નગારું અને ચીથરાનો દડો આપણા કુંવરસાહેબ માટે લાવ. વર્ષાઋતુ આવ્યા રહી છે; મકાનની અને અનાજની તપાસ કર. ” (૧૪)

“ પુરશાને નવી પાટી લગાડ, ચાલવા માટે પાવડીઓ લાવ. ” વળી પુત્ર (મેળવવા માટે) ગર્ભિણી સ્ત્રીના હોલદની પૂર્તિ માટે તેમને નોકરોની માફક દુકમ કરવામાં આવે છે : (૧૫)

“ (આપણા જીવનના) કૃગરૂપે પુત્ર ઉત્પન્ન થયો છે. હવે એનો સ્વીકાર કર, કે (મારી પાસે) જોડી દે. ” હવે કેટલાક પુત્રનું પોષણ કરે છે. તેઓ ગિટની માફક ભાર વહે છે. (૧૬)

રાત્રે પણ બિંદીને ધાઈની માફક ઝોકરાને બાંધાડે છે. ખૂબ શરમ આવવા છતાં તેઓ ધોળીની માફક કપડાં ધુએ છે. (૧૭)

ભોજ ભોજવના જે ઉપાધિમાં પડ્યા છે એવા અનેકોએ ઉપર પ્રમાણે કર્યું છે. એવા લોકો ગુલામ જેવા, પશુ જેવા, નોકર જેવા, જાનવર જેવા કે પછી કંઈ જ નહિ એવા હોય છે. (૧૮)

આ રીતનું સ્ત્રીઓનું વૈતરું, સહવાસ અને પરિચય (એ બધાંનો) ત્યાગ કરવો ભેદ્ય છે. (કારણકે) એમ કહેવાય છે કે આ અર્ધી વાસનાઓ એમનામાંથી ઉત્પન્ન થાય છે અને વર્ત્ય કર્મ કરાવે છે. (૧૯)

૩ ઘટિગ = વચ્ચાવાની ઘટિયાળ, અને હિદિગ = એને વચ્ચાવાનો હાંડીઓ (નાની ઓથણી) એ અર્થ અભિપ્રેત લાગે છે —અનુવાદક

૪ અક્ષરશી — “ નવી પાટીવાળી પુરશી લાવ. ” —અનુવાદક

“દર્શ મયં, ન સેવાય” ; હૃદ સે અપ્યગં નિર્દમિતા ।  
 નો હત્વી, નો પશું મિક્લૂ; નો સર્વે પાણિના નિલિજ્જેઝા ॥ ૨૦ ॥  
 હુવિસુદ્ધ-હેસે મેહાવી; પર-કિરિયં વ વચ્ચાણ યાળી ।  
 મળલા વચલા કાણે; સવ્વ-પાસે સદેઝ અગગારે ॥ ૨૧ ॥  
 હચ્ચ-દર્શમ્ આહુ સે વીરે; ધુવ-રાણ ધુવ-મોહે સે મિક્લૂ ।  
 તમ્હા અચ્ચાસ-વિસુદ્ધે; આમોક્ષાણ પરિવ્વણાસિ, સિ વેમિ ॥ ૨૨ ॥

“આ ભય છે અને એ કલ્યાણકારી નથી” એમ માનીને પોતાની જાતને કાપૂઆં રાખીને, સાધુએ જીને કે (ક્રીજાનીય) પશુને કે પોતાની જાતને હાથથી અડકવું નહિ. (૨૦)

અત્યન્ત વિશુદ્ધ ચારિત્ર્યવાળા, શુદ્ધિમાન અને જ્ઞાની એવા એણે પારકાંના કામો વળખે કરવાં. અને મન, વચન અને કર્મથી બધા પાશો સડન કરવા. (૨૧)

જેણે રાગ અને મોહ છોડી દીધા છે એવા (મહા) પીર સાધુએ આ પ્રમાણે કહ્યું છે. તેથી તમે (પણ) મોક્ષ પ્રાપ્ત થતાં સુધી પવિત્ર આત્માવાળા થઈને ફરો આ પ્રમાણે કહું કહું છું. (૨૨)

### Critical Apparatus—સમીક્ષા સામગ્રી (૧)

- 1b બજાવ ડી૦, વે૦, હે૦, (ચૂ૦ : ‘વિપ્રપાવ’)  
 d વિવિત્તેનુ ડી૦ (પાઠ બેસાં) વે૦, હે૦ (બેસાં અ૦ ઇ૦).
- 2a પરિક્રમ્મ ડી૦ (પણ ડીકા—પરાક્રમ્મ) વે૦, હે૦  
 પરિક્રમ્મા ઇ૦  
 b ક્ત્યાઓ હે૦  
 c ઉચ્ચાવ પિ તાઝ (મુદ્ધસોપ-તાઝ) જાળનુ ડી૦, વે૦, ઉચાવ પિ તાઝ જાળનુ હે૦, (જાળિનુ અ૦ ઇ૦) જાળંતિ તા  
 ઉચાવં વ ચૂ૦ (ડી૦ અને વે૦ના ઉચ્ચાવ ! અને અનપેક્ષિત અચતનરૂપ જાળિનુ એ બે પાઠોને ઇંદ અને બ્યાકરણી  
 દક્ષિણે બ્યવસ્થિત કરવાનો ચોક્કસ પ્રયત્ન)  
 d જહા ડી૦, વે૦, હે૦, ચૂ૦
- 3c અચિવિદંસેતિ : ચૂ૦  
 d વાહુ ડી૦ : ડી૦, વે૦, હે૦  
 વાહુ ડી૦ : ચૂ૦ ; વાહુક ઇ૦ (વાહુમુ . અ૦).  
 અમુચ્ચે ડી૦; અમુચ્ચે : હે૦
- 4b ક્ત્યાઓ હે૦; ક્ત્યા ચૂ૦  
 નિમત્તતિ ડી૦, હે૦, (તંતિ . ચૂ૦).
- 5a તાસિ ચૂ૦  
 b (સમનુજાનીયાગ ચૂ૦).  
 c સદિયં ડી૦, વે૦, હે૦, સચ્ચિય ચૂ૦ (સદિય અ૦ ઇ૦).  
 d અપ્પા રણિનુ સેઢ ચૂ૦
- 6a ઉસસિયિયા મિં : ડી૦, વે૦, ય મિં : હે૦ (ઉસસિય વા અ૦ ઇ૦); ઓસાવિય વા અને ઓસાવિયાગ ચૂ૦  
 b નિમંતતિ : ડી૦, હે૦, તંતિ ચૂ૦  
 c જાળિ . ચૂ૦

૨૫૦ : ૩૬૧ મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ ૩૦-૯

- 7d આગવાયંતિ : હેં આમતિતેનં . અં
- 8a જાહા ચ . હેં ઇવંતિયાહ : ઇં ઇવંતિયાઓ : હેં ઇવંતિયા ચૂં ઇગતિય ડીં, હેં, ઇગત્યં વેં
- 9a નમયંતિ . હેં, ચૂં  
 b યેમિ આગુપુલ્લી . ડીં, વેં, યેમિ આગુપુલ્લી . અં, હેં  
 c કદો : વેં પંરંતે વિ . ડીં વેં, હેં, મુચ્ચતા : અં, તાહિ હેં
- 10a ંતપ્પઃ ડીં, હેં સ ગુતપ્પતી : ચૂં  
 c વિવાગમ્ અગિસ્સા.....વિવેગ ઇતિ ચેર્ અવતિ..... ઇવં વિવેગમ્ આતાત ચૂં; આયાય : વેં  
 d ન ચિ કં : ડીં, વેં, હેં; ન કં . અં ઇં, સંવાસો ન કલ્પતે : ચૂં
- 11b ંક્તિ ચ હેં  
 c ંયે : ચૂં, ડાં હેં, કુલ્લણિ ડીં, વેં, હેં, ચૂં  
 d આણતે . ડીં, હેં, ંતિ . ચૂં
- 12a ઇયમ્ ડાં ડીં, વેં, હેં ઇયમ્ ઇચ્છે . ચૂં અજ્જયરા ંંતિ કું . વેં અજ્જયરા ંંતિ કું . ડીં, હેં અજ્જયરા ડાં ડીં  
 કું ચૂં  
 d વિહરે સર્ ડીં, વેં, હેં
- 13a ંરાહિં ચૂં  
 b ધારાહિં ડીં, હેં  
 c મહત્તાહિ ડીં, હેં, મહત્તાહિ ચૂં  
 d સે જે અં, ઇં
- 14a ંાઈ ડેં, અડ નાતીળ ચ ગુહાળ ન . ચૂં ગુહાળ વા : ડીં, વેં, હેં  
 b ઇગતા હોતિ ડીં; હોતિ : હેં
- 15a પિ અંમાં નથો ચૂં પાઠ : ડાંસાળિ.  
 c અદુવા ડીં, વેં, હેં; અહ વા : અં (ચૂં અદુ ંં)  
 d ંદોમં સં . ડીં, વેં, હેં (દોસસં ચૂં).
- 16cd ચૂં ડીંને પાઠ તમ્હા સમણ ડાં જહાહિ અહિતાઓ સજ્જિસેજ્જાઓ.  
 d સનિસેજ્જા . અં ઇં
- 17a ગિહાણિ ચૂં  
 b (પત્થુયા ઇમે : અં, ઇં), પત્થુયા ય ઇમે : ડીં, વેં, પત્થુયા (વળતા) ય ઇમે : હેં, વળતા : અં વળવા : ચૂં.  
 c ઇય ંસિસુઃ ચૂં
- 18a રવતિ : ડીં, વેં, ચૂં  
 b રહમિમ્ ડીં, વેં, હેં, ચૂં, કરંતિ : ડીં, વેં, હેં કુળાતિ : અં કરંતિ અને કરેહ તિ . ચૂં  
 c તહાવિહા : ડીં, ંવિયા : ઇં હેં; ંવિયા : અં; ંવિઃ : વેં, ંવેતા (“તથા વેદા જાનન્તિ”) : ચૂં.  
 ડીં, અં અને ઇં ડીંમાં ‘તયાવિદમ્’ને બદલે ‘તયાવેદાસ’ પાઠ આપે છે.
- 19a ન વયહ . વેં; ન વદતિ : ડીં, હેં; મય દુક્કર અવદતે : ચૂં  
 b વિ પકં : વેં; વિ પકત્થતિ : ડીં, હેં  
 c વેદાનુવીર્યા : ચૂં
- 20a ંસિયા : ડીં, વેં, હેં (ડસિયા : અં ઇં) ંમિતા.....વેંસાહિ : ચૂં  
 b સેવત્તા : વેં, હેં  
 d ડવળમીતિ ચૂં

- 21a अडु इत्यं ॥ ५० ॥ पायलेयाय ॥ ५० ॥ छेदाय ॥ ५० ॥ च्छेदाय ॥ ५० ॥  
 c अड ते ॥ ५० ॥ हितवणाय ॥ ५० ॥ भितावणाय ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥  
 d भित्तिव स्त ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥
- 22a ॥ नासत्तेयं ॥ ५० ॥ ५० ॥ नासत्तेयं ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥  
 b तितितकलंती ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥  
 c इति ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥  
 d न वेति ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥
- 23a एव ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥  
 b अह पुण कम्पुणा ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥  
 c सुयमेवं ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥  
 d वेदे ति हु ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥
- 24a कितिति ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥  
 b अह वायाह ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥
- 25a नृवा व ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥  
 b ॥ कारवत्तवणाय ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥  
 c रुचयं ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥
- 26a पवादेण ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥  
 b अहम अमि ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥  
 d विरु वि ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥
- 27d नाम्नाम् उवेति ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥
- 28b आग्नियु ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥  
 c नाहं ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥
- 29a विनिय ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥  
 b न व कल अ ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥  
 c कामो ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥
- 30b ॥ तणेणाहम् ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥  
 c वट्ट च ताड ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥
- 31a एव ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥  
 b अगारम् आगतु इति अगारत्वं अथवा आगारम् आवत्त ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥  
 c विसयदामेहि ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥  
 d आवज्जति ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥ ५० ॥

(2)

- 1a यू०. सदा . व्रज,  
b यू०. व्रज;  
c यू०. भोगे सज्जाण.  
2a य०. त दुः पै० . भेयः  
b यू०. कामेभु अतिभट्टम्  
c यू०. दिवाणः  
d यू०. मुखाणि पञ्चाति

## ૨૫૨ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય ગુપ્તમહોત્સવ ૩૦૫

- 3a ડી૦, વૅ૦, હૅ૦ . કેસિયા ણં મપ મિં (ચૂં : કેસિયાપ મપ મિં), અં૦, ધં૦ . કેનિયા મપ  
b ડી૦, વૅ૦, હૅ૦ : વિહરે (ચૂં . ેરેજ)  
c ડી૦ . કેસાણવિ હ; વૅ૦, હૅ૦ . વેસાણવિ હં; અં૦, ધં૦, વેસાણિ વિ હ; ચૂં . કેસે વિ અહ; અં૦, ધં૦ : ેચિસુ.
- 4a હૅ૦ . સ હોહ; ડી૦ વૅ૦, હૅ૦ ેલહો (ચૂં ેહો)  
b ચૂં . તતો ણં વેસેતિ; અં૦ વેસેતિ; ધં૦ પસતિ  
c ડી૦, વૅ૦, હૅ૦ . વ્હેવ; વૅ૦ . વ્હેવં; d ચૂં . ફલાણિ
- 5a ચૂં . દારુગાણિ અળપાળા યા,  
b ચૂં . ેસ્સતિ  
c ડી૦, હૅ૦, ચૂં પાતાણિ ય મે, વૅ૦ . વાયાણિ ય મે  
d ડી૦, વૅ૦, હૅ૦ પહિ તા મે પિટ્ઠ ઝામ્હે, ચૂં . ણહિં અતો મે પટ્ઠિ ઉમ્માહે (અં૦, ધં૦ . ણહિં ય તા)
- 6a ડી૦, વૅ૦, ચૂં ેણિ ય મે;  
b ચૂં . અળપાણં વા આહપહિ, હૅ૦ ેળ આહ;  
c સાં . ગથ રૂતિ સ્યાત્ પાઠાન્તરગ । ચૂં . ગથ, ગથ ધનને મળે છે, ચૂં ેરણ વા;  
d ડી૦, વૅ૦, હૅ૦ ેવગ ચ મે સં (અં૦, ધં૦ મે કાઢી નાખે છે )
- 7a ચૂં . મઝ;  
b સાં : કુકુરૂય, અં૦ કુકુરૂય, ધં૦ કુકુરૂય, ચૂં કુકુરૂય; ડી૦, વૅ૦, હૅ૦, ચૂં . ચ કાઢી નાખે છે,  
c હૅ૦ . લોદ ચ લોદ્,  
d ચૂં . વેલ્
- 8a ચૂં . કોટ્ઠ ડી૦, વૅ૦, હૅ૦ તમર ચ અગર; અં૦, ધં૦ . તમર ચ અગરુ ચ (ચૂં : તમર અગરં, ચ)  
b ડી૦, વૅ૦, હૅ૦ સમ્મ ઝ; અં૦ સમ ઝ (ચૂં સમ ઝ )  
c વૅ૦ મુહમિગપ, ડી૦ હૅ૦ મુહમિગપ; અં૦ મુહમિગપ ધં૦ મુહમિગપ, સાં મુહમિગપ;  
ચૂં . મુહમિગપ  
d ચૂં . વેલ્; વૅ૦ મનિઠાણપ
- 9a ડી૦, વૅ૦, હૅ૦, ચૂં પાહરાહિ, અં૦ વહિ (ધં૦ વહ )  
c ડી૦, વૅ૦, હૅ૦ ેલ્લેઝાપ, ચૂં . વ્હેલ્લેઝાપ  
d ડી૦, વૅ૦, હૅ૦ આણલં ચ વ
- 10a ચૂં . મુકળિત સાગપાતાપ અને સૂવપાતાપ  
b ડી૦, વૅ૦, હૅ૦ . દગહારણ, ચૂં . દગહરણાં અને દગહારણા  
c ડી૦, વૅ૦, હૅ૦ તિલકર, ચૂં . તિલકરણિમ અઝમિ સં  
d ડી૦, વૅ૦, હૅ૦ વિસુ મે વિં, ચૂં . વિસુરિતિ ગિમ્માસુ સમ... અં૦ . વિમિ.
- 11b અં૦ આણહિ સાંહલિપાસમ્ચ. ચૂં . સેહ્ અને મીહ્  
c ચૂં . આતમ
- 12a ડી૦ હૅ૦ પૂયાફલ તવોલય, વૅ૦ . પૂયાં વોલય, ડી૦, વૅ૦, હૅ૦ . ચ કાઢી નાખે છે (ચૂં . પૂયાફલતવોલ ચ અને પૂયાફલમ્હણન ...)  
b ચૂં . સૂઝં જાણાહિ સુસગં,  
d ડી૦, વૅ૦, હૅ૦ સારમાળ્ય (ચૂં . ેસળ્યા); અં૦ . ગોરગલ્યાંગ
- 13a ડી૦, વૅ૦, હૅ૦, ચૂં . નદા, હુ યુના કલ્પિત પાઠને અનુસરુ છુ.  
c ડી૦, વૅ૦ . સરપાવગ, હૅ૦ . સરપાવ
- 14a ચૂં . વલ્લિકમ્મેહિં દિહિમણ,  
c અં૦ . વામ સમ્પાહિઆવં; ચૂં . વામં ઇમ સમ્પાહિઆ  
d ચૂં . આવમ્હ જાણાહિ મં

- 15c ચૂં . અર; અં . પુત્રસ્ત દોહ<sup>૧</sup>;  
d ડીં, વૈં, હૈં . વાસા વા.
- 16b ધં : વા ણ (ચૂં : ઇત તે વેળાહિ વ છઠ્ઠેહિ વ ણ)  
c ડીં હૈં . અર્હ પુ<sup>૧</sup>;  
d ચૂં . મારવારો મરવતિ ઉહયો વ.
- 17c ડીં વૈં હૈં . ગુહિરામ<sup>૧</sup>, ચૂં . ગુહિરિ<sup>૧</sup> (અં ધં . સુહિરી<sup>૧</sup>)
- 18a હૈં . કપપુ<sup>૧</sup>; ચૂં : કન્નપુ<sup>૧</sup>  
c ડીં હૈં . મિશ્વ (અં ધં મિપ વ), ચૂં : પરંસ વા  
d ડીં હૈં . મૂતેવ; ચૂં . મૂતા.
- 19a ડીં વૈં હૈં . ઇવં સુ (પરંતુ ડીંની ટીકામાં ઇતત્ અને અં ધં . ઇય ! ) ચૂં : ઇવં અને ઇયં; ડીં વૈં હૈં :  
વિજ્ઞાપ, ચૂં . તામિ વનદં અને વેળવ્ય  
b ડીં વૈં હૈં : સંયવં સંવાસં  
c ડીં વૈં હૈં . અક્લાપ. (પણ ડીંની ટીકામાં આસ્વાતા<sup>૧</sup>; અં, ધં . અક્લાયા).
- 20a ચૂં . મયણા;  
c હૈં ચૂં . હત્થિ,  
d ડીં . સય
- 21a ચૂં . 'હેસે,  
d ડીં વૈં હૈં . ફાસસે અળ'
- 22b ડીં બુઅપ. બુઅ; વૈં . બુઅપ, હૈં બૂઅપ બુઅ' અં . બુત્તરપ  
d ડીં વૈં હૈં . સુવિચુલ્લં આમો, સાં : વિહરે આમુવચ્છાપ. હૈં પરિવ્વપ'ત્તોસિ પખી કંઠસમાં વિહરે આમુવચ્છાપ  
ઉમેરે છે

## ટિપ્પણી (૧)

(યાં ચાકોળી શું શુભિન્ન)

- 1b પરંપરા પ્રમાણે વિપ્રજઙ્ગાય એ સંબધક ભૂતકૃત છે. તેથી 'જે' થી શરૂ થતા ગોણ વાક્યમાં સુખ્ય ક્રિયાપદ આવતું નથી વિપ્રજઙ્ગાદ (વિપ્રજઙ્ગાતિ) એમ સુધારવાથી ક્રિયાપદ મળી જાય છે. યની ફ કરતી એ માન એટલેથી નો જ પ્રશ્ન છે.
- c ટીકાકારો ફરમાવે છે (અને અનુવાદકો રવીકારે છે) કે સહિપ નો અર્થ સક્તિ શાન-દર્શન-ચારિત્રૈ, સ્વરમે વા હિત સ્વહિત (ચૂં : સહિનો ગાળ્યાહિ; આત્મનો વા હિત: સ્વહિત) - એ પ્રમાણે કરે છે પણ આ પ્રકારના વૈકલિપક વ્યાખ્યાનો એમની લાચારી સૂચવે છે. મારું સૂચન છે કે ઇમેડસહિપ (અથવા વધારે સ્પષ્ટ-પૂર્ણ-અસહિપ ?) એટલે કે અસહિત. એમ વાંચતું આમ કરવાથી આગળ આવેલા ઇમે નો અર્થ સમર્થિત થાય છે. અને ઋ-અર્થા સાધુને એકલા અને એકાંતમાં રહેવા માટે એ વારંવાર આગ્રહ કરવામાં આવ્યો છે તેની સાથે એ અર્થ બધ બેસે છે. તાં ૧૧-૧-૧૫ના પંચમાં પ્રોં આસ્તરોઈ લખે છે કે હિપરંતું સૂચન 'સહિપ = (અ) સહિપ બરોબર નથી. શુભિન્નની આકે 'સિદ્ધ' એવો અર્થ કરવો. અર્થા માટે જુઓ પ્રોં આસ્તરોઈ ઉત્તર-ચઙ્ગાય studies, ઇ-દો-ઇસાનિયન જર્નલ, ૧૨, પૃ ૧૨૧
- 2b થીલાંક અને ચૂં મંદ ને તત્સમ ગણે છે (એ અર્થ નીચે આગળ મળે છે). યાં આ પ્રમાણે ભાષાંતર કરે છે :  
"અને તેથી મૂર્ખ હોય તો પણ સ્ત્રીઓ નિપુણ બદનાઓ દ્વારા તેની પાસે જાય છે." પણ આ અર્થ સંતોષજનક નથી. આ અનુવાદને સુધારતાં શું મદા નો અર્થ 'અરાણ ઇરાકા' થી એમ કરે છે. મદાનો અર્થ અહીં મન્દા થાય છે એમાં અને જરાય શંકા નથી. ટીકાકારોને આ શબ્દના પ્રાચીન (વૈદિક) અર્થની ખબર નહોતી. તેથી મન્દ શબ્દના પ્રાચીન અર્થના અજ્ઞાનને કારણે - મન્દમાનિજ શબ્દનું પાકીમાં 'મંતમાળી' એવા ખોટો અનુવાદ થયો છે. (જુઓ હ્યુઅર્સ :  
Bemerkungen über die sprache des buddhistischen Urkanons § 167).

3d મિત્તં = ઝક્ષુર્વાદય એવો શીલાકોનો અનુવાદ થોમ્ય છે. પોત (પીપ - ઉત્પત્ત, ૨૯૧) નો અર્થ સંદિગ્ધ છે. ટીકાકારો એનો અર્થ 'પોષક' એટલે 'પ્રેમને પોષે એવાં' એવો કરે છે તે ખચિત અર્થહીન છે. ઓઁ આદસદોર્થ એમના ૧૧-૧-૬૫ના પદમાં પોતનો વિશેષ પ્રુણાસો કરતા જણાવે છે કે પોત = વુષ્પ. પોત શબ્દ અર્થમાધમીમાં સમ્પ્રાયો નથી, પણ એ જરૂર પ્રાચીન પાઠી રૂપ છે. તે પાઠીમાં સારો રીતે સમર્પિત થયેલું છે.

d (~~~~~ ને બદલે ~~~~ એમ આપતો) હંડ બતાવે છે કે સ્લોકને અંતે પાઠ ખોટો છે તેથી સંતોષકારક અર્થ આશય અને છે [યાઁ-લેશી તે તેમની પાછળ ભય (અનુવજ્ઞે!) શુઁ-“(તેમના વચ) ખજા સુધી પડે છે.] બેદિઅયમના ભારતીય વિદ્યાના નિષ્ણાત ડોઁ ડેલોય (Deleu) આ પાઠને 'શાકુમુદટ્ઠ કનલમનુવાર્ણ એમ સમજી લીધે = લાયર્થ (સંઁ વ્યવર્તિ) એમ ધરાવે છે. (પણ અણુ સાથે આ રૂપ ભણીતુ નથી) આનો અર્થ આમ થાય. “તેઓ હાથ ડીંચા કરે છે અને બગથને પંખો નાખે છે” આમ છતાં અને અનુવાર્ણ એ રૂપ અરૂપત જ રહે છે.

4d વિક્ષ્વ નો અર્થ પરંપરા અને અનુવાદો પ્રમાણે 'ભતભતના, ભાતભાતના' એવો છે. પણ આ જ પ્રકારની પદ્ધતિ 6 c-ટ માં આ જ પ્રમાણેનુ ભાષાતર અમરુ બને છે. અ્યારે પાજ્ઞસ-સદમહજ્ઞવોમાં આપણા 'ખરામ, કુદિસત, વિક્ષ્વ, પ્રતિજ્ઞ' આ અ્યો ઉપરથી વિક્ષ્વ = “ગદા, ખરામ, ભયંકર” એવો અર્થ બને સંદર્ભોમાં બરોબર ધટરો. આવાર્ણ ૨-3-૮ અ્યાં વિકાર કરનારા સાધુ માટે વળ્યં કરવાના ભયકર દેશોના વિરોધજ્ઞ તરીકે વિક્ષ્વરૂવાળિ વપરાયુ છે, ત્યાં પણ આ જ અર્થ છે.

6a ઝસલિવા પાઠ સ્વીકારીશુ તો બે સંઁ ભૂંઁ કૃદંતો થરો પણ પરંપરા 'વિયમ્ પાઠની તરફેણમાં છે.

d સદ્ગાળિ શબ્દો સામાન્ય રીતે બીલ (વિષયોનું ઉપલક્ષણ છે (યાઁ ની પાદટીપ) એનુ માનવાની બરામ જરૂર નથી

7d ચૂંઁ મેદકરી કથા મિજ્ઞકથા, ટીઁ મિજ્ઞકથામી રહસ્યાભ્યર્થેમૈયુનસમ્બદ્ધેવ્યોમિ । આ બને આખ્યાઓ નિરાધાર છે સંસ્કૃત મિજ્ઞ શબ્દનો અર્થ 'પ્રુક્ષા, વિરત્ત' પાણીના સર્દભમાં “પ્રુક્ષા વહેણવાણ, ધસમસતું” ઇત્યાદિ થઈ શકે છે. આ ભતનો અર્થ પાણીના વિરોધજ્ઞ માટે તદન અપ્રવૃત્ત નહિ ગણાય.

આળવર્ચતિ નો અર્થ આલયત આજ્ઞાપયતિ થાય. અને ચૂંઁ, ટીઁ તથા ચાઁ એ પ્રમાણે જ કરે છે. નવમા સ્લોકમાં રથકારની ઉપમા સાથે નમયતિ નો પ્રયોગ બતાવે છે કે શુઁ એનો આનમયન્તિ (એને પોતાને માટે નમાવે છે) એવો અર્થ કરે છે તે બરોબર છે.

8-9 આ બને સ્લોકોનો ક્રમ એ કામચલાઉ બદલી નાખ્યો છે. આનાથી ૭ટ માં આપેલા આળવર્ચાતનો દ્વઃ મા આપેલા નમયતિ સાથે સ્વીકૃત સંબંધ થાય છે એટલું જ નહિ, પરંતુ સાંધ સાથે ભળતાં ફસાયેલા સિદ્ધાંતી ઉપમાને ફસાયેલા હરણની ઉપમા પછી તરત આણી દે છે તેથી દ્વઃ માં આપેલા જણાવે ( = વા) નું સમર્પન થાય છે.

9b પ્રાકૃત અણુપુર્વ્વ અને અણુપુર્વ્વના એવા સંસ્કૃતમાં પણ એ જ અર્થના અણુપૂર્વ્વ અને આણુપૂર્વ્વ એવા બે હિચાવિરોધજ્ઞ છે. પરંપરા ઇંધથી વિરુદ્ધ જઈને આણુપૂર્વ્વ સ્વીકારે છે; અ્યારે ઇંધની દૈનિએ અણુપૂર્વ્વ નિ સંદેહ વધુ બધ બેસે છે. 'હે' અને 'અઁ' નો આણુપૂર્વ્વ પાઠ કદાચ મૂળ પાઠનો અસર ભળવતો ભાગ છે.

8d યન્ત્વ તિ (= શતિ) ને 'પિ (= અપિ) એમ સુધારવાનું પ્રયોગન સ્વાભાવિક રીતે થાય છે. ઇમાર્થ (૭ઃ માટે દીર્ઘ, પરંપરા (૧ઃ) સરખાવો પાઠી—અકાલિનો (ચેઁ માઁ ૧,૫૪૧)

10c વિવાગમાદાય આ પાઠ નિ સરેહ બ્રૂટ છે. (યાઁ આ પાઠ સ્વીકારે છે—“પલિભામોનો વિચાર કરીને”) પણ વિવેગ શબ્દનો પણ શુઁ ખોટો અર્થ કરે છે. તેઓ એનો 'નિર્લેષ, વિવેક' એવો સામાન્ય અર્થ કરે છે ચૂંઁ નો પાઠ વિવાગમણિસા (= અવિવચ્ય) એનો સાચો અર્થ સ્પષ્ટ રીતે બતાવે છે. ૧d મા આપેલા વિવિત્તેત્તીનું એ સમાપ્તરૂપ છે. 'વિવેગ' પછીના પાઠમાં આપેલા ત્વસાસું વિરુદ્ધાર્થ છે. સરખાવો. પાઠી સ્લોક (ચેઁ માઁ ૨૭ અને ૨૩૩) ક્રમ્બે કુસ પોતિભક્ષ્મ ઝતીરં મુંગમ્બજન । ઝરતા પનુરેહરસામિ વિવેકમનુરૂપયઃ ॥

d શુઁનુ બાષાંતર વિકાસ. (પ૦ ૧૪૫, ટીપ ૮) પાઠને અનુસરે છે; પણ ઇંધ ભારપૂર્વક 'વિ'નું કૂટીરજ્ઞ ઇચ્છે છે અને અઁ, ઇં, અને ચૂંઁમાં એ દૂર કરાયો છે. દલિપ માં સતતમી (?) જરા શંકાપૂર્ણ છે. એનો ચોક્કસ અર્થ શક્ય નથી.

11c એવ (સરખાવો શુઁની આચારંગની આપલિની શબ્દાનુક્રમણી) ને ચૂંઁ આ પ્રમાણે સમજાવે છે : જોજો નામ રાગ-ત્રોષ-રહિતો, ટીઁ ઇન્દ્ર. અસાધ્ય : સન્, ૨, ૧૩ માં ચૂંઁ પોતાની આખ્યાની પ્રુનસાદ્ધતિ કરે છે. અને ટીઁ આ વખતે એની સાથે સમત થાય છે. સંસ્કૃતમાં જોક્સ એનું વિરોધજ્ઞ ભલ્લુચામાં નથી. પણ જોજીક્સ અને જોજિજ્ઞ એવા તત્સમથાયક રૂપો ઉપરથી એનું અનુમાન કરવું એઈએ. કુલ્યાણિનો ં એવો શુઁનો સુધારો ખરેખર અનિવાર્ય છે.



- d આધાર થૂં, દી૦ અને અનુવાદકો એને આસ્વાતિ એ પ્રમાણે ૩ પુ.૦, એ૦, ૧૦ સમભવે છે અને ‘તે ઉપરેસ કરે છે’ એવો અર્થ કરે છે. પણ ‘આસ્વા’નો આનો અર્થ નથી. આધાર એટલે આસ્વાતઃ એમાં અને જરાય શંકા નથી.
- 12a અનુ ને ડંછમ્ એમ કિતીયા સાથે જનું કર્મવચનથી સમજ ‘અનુ ગિજ્ઞા’ એમ એ શબ્દો છૂટા લખવા એ જરૂર છે. થા૦ ડંછમ્ નો અર્થ ‘પાપી (સંબંધ)’ એવો કરે છે અને શુ૦ ‘કચરો’ (નોંધ : ‘આ સ્ત્રીઓને લાગુ પડે છે’) એવો અર્થ કરે છે. પાલીમાં ડંછમ્ નો અર્થ અંગલમાં મુનિઓએ એમાં કરેલાં રૂપ અને મૂળ એવો થાય છે. ૬૧૦ ત૦, ભતક૦ IV પૃ ૨૩ ડંછા-ફળ-ફલેહિ યાપતો। ભતક૦ ૫૦૭, ૧૮. પવ્વ.સાંકઃ કારિત્વાન વનમ્પુછવ પાવિસિ થે૦ થા૦ ૧, ૧૫૫ અને P.V. IV ૭ માં ડંછાપસાગતે રતો (ભિક્ષાપાત્રમાં જે કંઈ આવે તેનાથી સંતોષી) એવું વચન છે. અને P.V. ૫૨ની દીકા અહીં એને ડંછેન મિત્તલાચારેણ કલ્હે પત્તણે આહારે રતો’ એ રીતે સમભવે છે. આ રીતે એ શબ્દનો અર્થ ‘દાન’ થાય છે. અને આધારાં ૨.૩ ૧.૨ માં પિચ્છ અથવા મિત્તલા ના પચાઈ તરીકે વપરાયા છે. આ ફકરામાં અમુક માત્ર કે નમરને યોગ્ય આળવા માટે અમોગ્ય કરાવનારી શરતોની ગણતરી કરવામાં આવી છે નો સુલભે કાચુપ ડંછે મહેસગિજ્ઞે. થા૦ આયું “જે સહેલાઈથી ન મેળવી શકાય...શુદ્ધ, રવીકાયે દાન” એ પ્રમાણે સાચું ભાષાંતર કરે છે.
- b દી૦, વે૦, દે૦માં ડંછની દિવિએ અનુશુ પાઠ, થૂંમાં શુદ્ધ; આ બંને પાઠો વચ્ચે ડંછની દિવિએ સાચા સમાધાનના પ્રયત્ન કર્યો છે.
- d પરંપરાએ સર્વાત્રમતે સ્વીકારેલી ‘વિહરે’ એ પાઠ ડંછની દિવિએ ખોટો છે અને ૨, ૩b ઉપરથી શુદ્ધ કરવા નેહં એ ‘આ થૂં વિહરેજ્ઞા આપે છે બને પાઠમાં આવતો સ્પષ્ટ (સહ જ ?) પાઠ શંકારપદ રહે છે અને તેમ ‘સાથે’ એ અર્થવાળા શબ્દની સાથે આપણે સમજીતી નહિ પણ તુલીયાની આશા રાખી શકીએ. હવે ૨, ૩ b માં આવેલું જ્ઞાપ્ત આ બંને વિલક્ષિત માટે ચાલી શકે તેવું છે ૧, ૧૨d માં આવેલા ‘જ્ઞાપ્ત’ માટે દ્યુહર્લે (Bemerkungen über die sparche des buddh. Urkanons, § 220-225) કહે છે કે—પ્રચીન પૂર્વીય પ્રાકૃતમાં સમગ્ર અને તુલીયા બહુવચનના (બંનેમાં—હિ અંતવાળા) એકસરખા રૂપો હોવાથી પાલી તેમ જ બૌદ્ધ સંસ્કૃતમાં—દિવિ અંતવાળા તુલીયાના પ્રચીન રૂપને ભૂલથી—પ્રત્યુ/પ્રત્યુ એવા સંપત્તિનાં રૂપો તરીકે બદલી નાખ્યા છે જ્ઞાપ્ત—એ માત્ર ભૂલ ન હોય તો—તે ઉપર જણાયા મુજબ સમભવની શકાય સરખાવો પિરોલનુ આકરણ § ૩૭૧ અને ૩૭૬ અહીં (તુલીયાને સંપત્તિના અર્થમાં ધરાવાનો) કોણે મોટાનો નોંધ્યો છે.
- 13a શુ૦ (“ધરની” પુત્રીઓ અને પુત્રવધુઓ સાથે” એમ અનુવાદ કરે છે. અને નોંધ કરે છે કે “અલબત્ત, એની પોતાની નહિ (SBH ૪૫. ૨૭૩)!” હું માનું છું કે શુ૦ ની નોંધ એને લાગુ પડે છે અને થૂં દી૦ સાથે સંબંધ છે એવું થા૦ પુ ભાષાંતર તદ્દન સાચું હતું. થૂં “માતૃમિત્રેણીનીમિથ નરસ્યાસમ્મતો મનેવ્। વલ્લાતિન્નિદિયમામ” પચ્છિત્તાંડપચ્છ સુચ્ચતે। આ સ્લોક ટાકે છે. અધારે દી૦ સમભવે છે કે—ભિક્ષુ ભને ભલે શુદ્ધ રહી શકે, પરંતુ ખીલઓ એને માટે શકા કરેલી આવી રિપત દૂર કરવી નેહં એ આ દિવિદિ ૫૨ પાણીના સ્લોકોમાં ભાર મૂકવામાં આવ્યો છે.
- 14–16 આ સ્લોકોનું શુ૦એ કરેલું તદ્દન જુદું આધ્યાન માટે ગળે કીતરતું નથી એકે, મારો પોતાનો પ્રયત્ન પણ હંમેશા સફળ નીવડે છે એમ પણ ચોક્કસ રીતે કહી શકું નહિ.
- 14c થા૦ નું ભાષાંતર—“અથા પ્રાણીઓ કામમાં આસક્ત છે.” સત્તા નો અર્થ સત્ત્વ નહિ પણ સત્ત્વ (અથવા ‘આસક્ત = ‘આસક્ત’) સમજવાનું હું શુ૦ ની આદ્ય પસંદ કરું છું. અને ‘આ’કારાત રૂપો(ગિજ્ઞા, સત્તા)ને ૨d માં આવેલા બીલ પુરુષ એ૦ વ૦ના ‘તિ’ સાથે સંબંધ ધરાવતા સંબોધનના રૂપો સમજવાનું પસંદ કરું છું ‘ત’ નો અર્થ શંકારપદ રહે છે. “તું માણસ છું તે(સ્ત્રી)નું રક્ષણ અને પોષણ કર.” એવું થા૦નું ભાષાંતર દી૦ ને આધારે છે. દી૦ અને થૂં મળુસ્ત ને ‘નોકર’ એવા અર્થમાં એટલે કે ‘પુરુષ’ના પચાઈ તરીકે સમજતા લાગે છે. કદાચ ગુરુકે થયેલી ગૃહસ્થ સાધુને સૂચવતો હશે કે સ્ત્રીઓને મળવા કરતાં અને એમણે આપેલી ભિક્ષા ખાવા કરતાં સાધુએ પોતાના સ્ત્રીગર્ભનું રક્ષણ અને પોષણ ન કરવું જ સરખાવો. સુમગ્ ૧.૩.૨૨ વચ્ચે. આ સ્લોકોમાં સાધુને કુટુંબમાં પાછા આવવા લલચાવતા સર્ગાવહાલાંઓ, સર્ગાવહાલાંનું પોષણ કરવાની તેની લોકિક (લોકીય) કર્મને વિષે વારંવાર કહાણ કરે છે. (“વોસ યે, તાય...”); “માયરં પિયરં વોસ”, “પુત્તા તે, તાય, સુદુગ્ધા” ધત્યાદિ.)

## ૨૫૧ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ અન્ધ

15a જ્ઞાતીજ્ઞ-“નિર્લેપ, તટસ્થ”. શિક્ષા સમયે સ્ત્રીઓ સાથે જે શુદ્ધ આચરણ કરે છે તેવા સાધુ આ પ્રમાણે ઓળખાય છે.

16a આ શબ્દો ૧૫b માં ઉલ્લેખાયેલા ધર્મેના કોઈ શકવાની કક્ષા સંકત્તા છે. ભેદે, એમ જાતી દોષીને કહીવાની જરૂર નથી. શું ૧૬cd માટે પણ તેમ જ માને છે, પણ એમનો અનુવાદ મારીમચડીને કરેલો લાગે છે. હું માનું છું કે આ ઉત્તરાર્ધમાં આ પ્રકરણના કર્તાનો આદેશ સમાયેલો છે એમ લેવું એ વધારે શક્ય છે.

16d સત્તિસેજાનો અનુવાદ શું ‘એક પ્રદેશમાં’ એમ કરે છે પણ તેનો અર્થ “એક જ આસન પર ભેડાભેડ બેસવું” એમ વધુ અક્ષરસા શ્રેયો ભેઈએ ઉત્તરાં ૧૬ માં બ્રહ્મચર્ય પાલન કરવા માટે (વંશવેર-સમાધિઠાળા) દશ નિયમો મળ્યાં છે. તેમાંના પહેલા છ આ પ્રમાણે છે

(૧) સુવા-બેસવા માટે એકાંત સ્થાનનો ઉપયોગ (વિવિધાર સ્વળાસળારં, ચાંડ ‘જુદાજુદા’ એવું ભાષાંતર બતાવે છે કે તેઓ ‘વિવિધાર’ એવો ખોટો પાઠ અનુસરે છે.) અને નહિ કે ‘ન્યાં સ્ત્રીઓ, પશુઓ કે પક્ષી વારંવાર આવતા-જતા હોય તેવા સ્થાનો’.

(૨) સ્ત્રીઓ સંબંધી વાત ન કરવી.

(૩) નો સ્વર્ણાળ સત્તિ સત્તિસેજા-ગાપ વિહરિત્તપ

(૪) સ્ત્રીઓના લાવણ્ય કે સૌન્દર્યનું દર્શન ન કરવું.

(૫) પડકાર કે કીવાસ પાછળ બિભી સ્ત્રીઓના હસવાના કે ખીલ પ્રકારના જુદા જુદા અવાજો ન સાંભળવા.

(૬) ભૂતકાળમાં અનુભવેલા વિષયસુખોનું રમરજ ન કરવું.

આ શાલીમાં ખાસ કરીને નં (૧) પછી ‘સત્તિસેજા’નો “એક જ પ્રદેશમાં” એવો વધારે વ્યાપક અર્થ બાળ્યે જ લઈ શકાય “એક જ આસન પર” એમ વધારે સંકુચિત અર્થમાં જ એ શબ્દ સમજવો ભેઈએ. “સ્ત્રીઓ સાથે એક આસન પર બેસવું નહિ ભેઈએ” એવું ચાંડેનું ભાષાંતર નિશ્ચિત સાચુ છે સમવાયમાં આવેલા સંભોગના સજ્જો અંગેની બાર છૂટછાટોમાં પણ આ જ અર્થ જણાય છે. History of Jaina Monachism, પૃ ૧૫૨ ઉપર એસ. બી. ડેવ આ પ્રમાણે સમજાવે છે “(૧૧) સત્તિસેજા એક જ ‘સંભોગ’ (Tina) ખીલ આચાર્ય સાથે ધાર્મિક બાળતોની ચર્ચા કરતી વખતે એક જ આસન પર બેસવું તે.

17ab આ પંક્તિનો અન્ધ ‘(જહે...અવજઙ્ઙ...પરજુયા ધર્મે), ટૂંકમાં કહીએ તો, ધણે જ દિલિ છે ચું અને ધીંને અનુસરું ચાંડેનું ભાષાંતર આમ છે “યથાપિ ધણા હોકો ધર છોડે છે છતાં (તેમાંના) કેટલાક જ (સુદૃશ્ય અને સાધુની) વચ્ચે અવરથાને પ્રાપ્ત કરે છે” ધીંના કલા પ્રજ્ઞ અવજઙ્ઙનો અર્થ પરિચ્છેડ કરવો એ અર્થસંભવિત છે શું ને આ સમજાય છે છતાં એમનું જ ભાષાંતર “ધણા (સાધુઓ) (ભણે કે) (કેટલાક) ધરોને વળગી રહ્યા છે”, મળે બીતરે એવુ નથી હેમચંદ્ર (૪.૧૬૨) પ્રમાણે અવજઙ્ઙ એ ગચ્છજ નો ધાત્વાદેશ (અપસરતિ પરથી ?) થઈ શકે છે. આ અર્થે ભેં કે અલગત ચોક્કસ તો નથી જ, છતાં કંઈક અંશે સંતોષજનક છે. મિસ્ત્રામાવ નો અર્થ શું “સામાજિક સંબંધ” કરે છે પરંતુ સરકૃત ‘મિશ્રામાવ’ અને પાશ્વી ‘મિસ્ત્રામાવ’ બંનેનો અર્થ ‘ત્રેચુન’ થાય છે ખાસ કરીને સરપાવો. ભતકં ૨૬૪, ૧ (= ૫૦૭, ૨૪). ‘મિસ્ત્રામાવિવિધા ત્વા’ “સ્ત્રીઓ સાથે ત્રેચુન (જેનાથી બને બાળતોમા સાધુ પોતાની શિક્ષા ગ્રાપે) કરીને” પ્રકૃત મિસ્ત્રામાવનો અર્થો પણ એ જ અર્થ ન માનવાનું હું કોઈ કારણે ભેતો નથી

પરજુયાને બાંહે ચું પળ્લયા, અને સાં વળ્લતા આપિ છે. હેં કૌંસમાં વળ્લતા એવો વૈકલ્પિક પાઠ આપિ છે. સારી રીતે સંબંધિત થયેલું આ પાઠાંતર મને સમજાતું નથી. અને ચુંની આપયા ‘અથવા વળ્લજાપ, ગિહવામેડવિ વળ્લતા ગામ ગૌરિવ પ્રત્નુતા પ્રવેષેપામ’ પણ સમજાતી નથી

18c’ નો અત્થભાગ ચું સિવાય બંધ દ્વિપિત છે તેથી તર્કથી હું ચોક્કસ કહી શકું છું કે આપણે તથાવિ = તથાપિ એમ વાંચવું પણ છેલ્લા શબ્દનું સાવું ૧૫ કેવું હશે તે હું ચોક્કસ કહી શકતો નથી.

19d ગિલ્લાર તે ગુજો. ચાંડે “તે ફરી ફરી નબળો થાય છે” શું “તે ફરી ફરી આખીન થાય છે.” બંને અર્થો સદર્ભમાં ખૂબ સારી રીતે બેસતા નથી.

21-24 થી અને ડી૦ ના આધારે થા૦નું ભાષાંતર માને છે કે ૨૧-૨૩ માં પુરુષો(“અભિવ્યાદીઓ”)નું વર્ણન છે. ૨૩માંના અને તા (અી૦) વર્તિતાણનું ભાષાંતર (લોકો) તેમ બહુવા છતાં પશ્ચ’ એમ કરે છે (એમનો પાઠ વિવિધતા! હોય એમ લાગે છે); અથારે ૨૪માં તે (અીઓને) વાક્યના કર્તા તરીકે સમજે છે. શુ૦ ૨૧-૨૪ થયે માં સંપ્રત્યો જ લે છે એથી ‘સાધુએ અીઓનો વિશ્વાસ ન કરવો કારણકે (તમ્હા) તેઓ સ્ત્રીઓના પુર્યાપિમાં વર્ણના પ્રમાણે વર્તે છે’ એ પ્રકારની ફહીલનો ભય થાય ૨૧-૨૪ બધા સ્ત્રીઓમાં સ્ત્રીઓની કુશતાનું ભવ્યંત ઉદાહરણ છે એમાં અને શંકા નથી. ૨૧ અને પછીના સ્ત્રીઓમાં બે સભ્યો, ખાસ કરીને નાક-કાન કાપીને નિવૃત્ત બનાવવાની તે જમાનાએ રવાનાકારેલી સભ્યો અભિવ્યાદિછી સીઓ માટે છે, નહિ કે અભિવ્યારી પુરુષો માટે ૨૩માંની પંક્તિઓનો પરંપરાપ્રાપ્ત ક્રમ ફેરવી નાખવાથી સુખિલક, સધુક્તિક સંકર્ભ થઈ છે. (બહલાયેલી) પ્રથમ પંક્તિમાં અી૦ ‘તા’ ૧૫ ૨૫૪ બતાવે છે કે ૨૨૮માં ‘પુણે ન કાહ્ય’ એમ બોલનાર સી છે. ૨૩૮માં બાવેલા કમ્પુગાને થા૦ અને શુ૦ પૂર્વજ-મના કર્મો એટલે કે કર્મજ્ઞના પારિભાષિક અર્થમાં બતાવે છે. (થા૦ “કર્મથી પ્રેરાઈને”) પરંતુ કમ્પુગાનો અર્થ કાર્મ, વાણીથી જુદા, એમ જ માન થાય છે. (ડી૦ અકાર્યમહં ન કરિવ્યામિ, હલ્લેક્ષુક્તવાડપિ વાચા બદુવ તિ તથાપિ કર્મણા મિચ્યા બપુર્વન્તાતિ વિરુપમાન્ત્સિ।); સરખાવો ૨૪bમાં વર્ણવેલો ‘વાયા અને કમ્પુગાનો વિરોધ’. આ પાઠમાં થુ૦, ડી૦ અને ભાષાંતર પરિચિત્તાને પરિહાર, પરિદપાતિમાંથી આવતું બતાવે છે. એને પશ્ચિમાં ૮ અને ૮ વચ્ચે સીધો વિરોધ હોલો થાય છે એ ૧૫ પરિહાર પરિજ્ઞાતિમાંથી પણ લઈ લેલાય છે, અને સંકર્ભ પશ્ચ નિ.શંક રીતે એવી અપેક્ષા રાખે છે.

28b પુદ્ગા ન ભાષાંતર શુ૦ “અથારે પકઠાઈ બધ ત્યારે” (એટલે કે સ્પષ્ટ) એમ કરે છે. ડિપશ્ચમાં તેઓ આચારંગ ૧, ૨, ૧ પુદ્ગા વિ એ નિયંત્રિત મંદા મોહેન પાઝા અને ૧, ૧, ૨૪ પુદ્ગા લેગે નિવરુંતિ જીવિવસ્તેવ કારણાને ઉપ્યુત કરે છે પશ્ચ આ બંને ખંડોનું એમનું ભાષાંતર સ્વલગ્ન ૧, ૪, ૧, ૨૮થી તફન જુદું છે. જુઓ ૧. ૨. ૧ નો અનુવાદ “આકથેલોને લીધે કેટલાક આળસુ લોકો મોહથી ઘેરાઈને (સસારમાં) પાછા ફરે છે” (થા૦ કેટલાક ખોટી શિખામણને અનુસરી સંયમમાંથી પાછા ફરે છે. તેઓ મોહથી ઘેરાયેલા ઝૂખ લોકો છે.) ૧. ૧. ૨૪ નો અનુવાદ “કુ ખોથી ઘેરાયેલા કેટલાક છવ (બધાવવા) માટે પાછા ફરે છે.” (થા૦ અથારે તેઓ (સાધુછવનના) કુ ખોનો અનુભવ કરે છે ત્યારે છવનના મોહને કારણે તેઓ પાછા ખસી ભય છે.) આ ખંડોમાં પુદ્ગા = સ્પષ્ટ છે. અને તેનો અર્થ ‘ઘેરાયેલા’ એટલે કે ‘પાશથી ખીડાયેલા’ (પાત! જુઓ નીચે ૨.૨૧૮ સન્વ-પાસે સજેજ અળારે) તેવો થાય છે. એનું સમર્થન આચારંગ ૧. ૫. ૨ ૨ “જે અસત્તા પાવેઈ કમ્મોઈં યાહુ। તે આયંકા વુસતાસિ, યવાહુ વીરે। તે પાસે પુદ્ગેડહિયાસપ” પશ્ચ આ અર્થ “પકઠાઈ બધ ત્યારે, ઝુનો કરતા પકઠાય ત્યારે” ના કર્તા તફન જુદો છે અને આ અર્થ અહીં જરા ચ ચાલે એમ મને લાગતું નથી. તેથી મેં થા૦ પ્રમાણે એનો અનુવાદ “અથારે પૂછવામાં આવે ત્યારે” એમ કર્યો છે. અથવા બહુ બહુ તો આપણે એમ કહી શકીએ કે “અથારે જવાબ માગવામાં આવે ત્યારે”

29d વિસળની ‘અવયવ’ એ રીતે અપેક્ષી સમજૂતી મનાય તેવી નથી. વિપળનો સામાન્ય અર્થ ‘કંટાળો, નિરાશ, ઉદાસ’, એવો થાય છે વિસળેસાં = ૦ વિપળેસિન્ એમ માનવું બહુ શક્ય નથી. ૦ વિપાન્વેપિન્ માં વિપ ‘વિપ્પા’ શબ્દ મેળવવાનું શક્ય છે ૧ સરખાવો વિપ’ ને બદલે વિપ-વાજુ સંસ્કૃત ૧૫ વિપક્રમ્મિ.

30b આત્મતત્તં નિમન્ત્રણ નો અક્ષરશ અર્થ = “પોતાની ભતના સમર્પણ સાથે” સરખાવો ૧b મિક્કુન્ આવસા નિમેવંતિ. c તાદને ગ્રાવિન્ (થુ૦ ડી૦) કે ત્યાગિન્ (શુ૦) એ રીતે સમભવવાની ભાગ્યે જ જરા છે. આ તો માન તાય = તાતની ખોટી ભેડછી છે.

(૨)

1a જોષ ૬૫૨ ૧.૧૧ જુઓ.

2c શુ૦ “વલ્લિમિદયાળ = પરિમિત, ઈભ કરીને, નિવૃત્ત બનાવીને” એમ સમજાવે છે અને એનું ભાષાંતર ‘ઉચ્ચદીને’ એમ કહે છે. કું એને પ્રતિમિર = કપકો આપવો, માળ કેવી” એમ સમજવાનું પસંદ કરું છું.

3c “કેલે વિ અહં એવો થુ૦નો પાઠ, પ્રાચીન પૂર્ણ ૧૫ કેસામિ (પું૦ હિ૦ બ૦ વ૦) ને દૂર કરી તેને અવશિષ્ટ બનાવવાનો ચોકખો પ્રયત્ન બતાવે છે.

4b ઇન્દ્રની દક્ષિએ અશુક છે. ઇંદ્રો મણુ ~~~ ને બદલે ~~~ છે. શુક પાઠ કું જણાવી શકું તેમ નથી.

6d ચૂં અને ટીંઠાં આપેલા કાસવળ = નાપિત એ અર્થને ઊંડીને શું એ શબ્દને મહાવીરના પ્રસિદ્ધ નામ કાસવ ઉપરથી થતાવે છે. અને આ પ્રમાણે ભાષાંતર કરે છે : “ અને સાધુ તરફે તારી પાસે રહેતુ રમેલકરણ (સ્નાર કરવાની પીંછી) (શબ્દશ: મહાવીરની પીંછી) અને આપ. પરંતુ રત્નોદ્ધરણં વ કાસવળં વ એમ બે વકારનો ઉપયોગ આ અર્થનો વિરોધી છે.

જન્મ અને રત્નોદ્ધરણનો સંબંધ દૂર કરીને (નવા! પાઠમાં) આપેલા સમુજાણાહિનો માત્ર કાસવળ એકે સંબંધ ધરાવવા એ કુપર છે. કાસવળની ન્યુત્પત્તિ બહે ગમે તે હોય, પરંતુ એનો અર્થ ‘નાપિત’ થાય છે એ નિ:શંક છે. શાજુમારની પ્રત્યક્ષાના આગમરંથોમા આવતાં વર્ણનો (નાવાધમ્મકહાલો-વિચાહપત્તિ) નો આરંભ શાજુમારના વાણને ચાર આંગળ જેટલા ટુંકાવવા માટે કાસવળ ને બોલાવવા ઓકસવાથી જ કરેલા થાય છે. (“...કુમારસ્સ વરરુગ્ગ-વ્વલ્લે નિવસનળ-પ્પામેળો અળ-વેસે કપ્પેહિ ” 1) આપણા સન્દર્ભમાં શ્રી સાધુને બહાર જઈને પોતાને માટે નાપિતને બોલાવવાનું સ્પષ્ટ રીતે કહે છે.

7b કુલકવય-શબ્દ સાચું સ્વરૂપ (જુઓ-જિભ લિભ પાઠાંતરો) કે એનો અર્થ ચોકકસ રીતે કહેવો તે અશક્ય છે. સુસુળક એનો ટીંઠો નો પર્થાય, એનો અર્થ નાની વીણા થાય છે, માત્ર ન્યુત્પત્તિની દક્ષિએ એક અનુમાન માત્ર છે. ટેંઠો એનો અર્થ ‘કંઠાવટી(કુંકુમારની) એમ કરે છે. આ કંઠકે, એ ખરા હોય તો, વધુ શક્ય લાગે છે

7d શીલાંકની દક્ષિએ વેણુપાસિયા એટલે (થાં ના શબ્દોમા) “એક છેડો કાંતમાં રાખી બીજે છેડો હાથે હાથે પકડી જમણા હાથે વીણાની માડક વપાડવામાં આવતી વાંસની ચીપ કે ઝાઠની ઝાલ” એવો થાય છે. શું એનો અર્થ ‘વજ્રની ભૂગણી’ કરે છે. એમણે પોતે જ ઉદ્ધત કરેલા શીલાંકના વર્ણન સાથે આ અર્થનો બાજમે જ મેળ બેસે છે. દ્વિતીય અને ચતુર્થ પાઠમાં પ્રસાધનની વસ્તુઓની અણમાં ગીતવાઓનો આની લીધેલો ઉલ્લેખ શંકાસ્પદ લાગે છે.

8 આ સ્થોત્રમાં મોટે ભાગે પ્રસાધનની-ખાસ કરીને મુગંધી કન્થોની-ચાદી આપવામાં આવી છે. શબ્દકોષાનુસાર ફલ્લને ફલ્લના અર્થમાં વાપરી શકાય છે.

8c અનુક્રુતિ સર્વાનુભવે મુદ્ધ એવો પાઠ સ્વીકારે છે. પરંતુ ઇન્દ્રની દક્ષિએ મુદ્ધાડ~ જરૂરી છે. મિલિગ્ગ ‘ચોપદકું’ ક્રિષાપઠ આખાંચ ૨. ૧૩. ૪ (અને ત્યાર પછીની પુનરાવર્તિઓ)માં મળે છે : ....તેજેળ વા ઘણ વા દસાપ વા મક્કલેજ વા મિલ્લિંગ વા (પાઠાંતર-વિલ્લેજ વા). આ સ્થળે વાડમિં એવું પાઠાંતર સ્વીકારીએ-એટલે કે મિલિગ્ગ-ને બદલે અમિલિગ્ગ ક્રિષાપઠ માનીએ-તો તે વાંધા બરેલું નથી કારણકે સુચગદ ૧. ૪ ૨ ૮માં ઇન્દ્રની દક્ષિએ મિલિગ્ગાદને બદલે અમિં-એ પ્રમાણે સ્વીકારવું જ પડે છે. શૂલ્કિકા નોંધે છે : મિલ્લગ્ગા તિ ડેસીમાસાપ મક્કલગ્ગા પ્વ.

9a અનુક્રુતિનો સર્વસ્વીકૃત પાઠ પારહારિ ઇન્દ્રની દક્ષિએ અશુક કરે છે. ટીકાકારોને પ્રવ્રાર્તિ નો ‘આપવું, લાવવું’ એવા પ્રાચીન અર્થની ખબર ન હતી તેથી તેમણે તે શબ્દને પ્ર+જાહર એ રીતે સમજાવ્યો. (જુઓ : ચૂં મુશ્મ આહરાહિ; ટીંઠો પ્રકર્ષેળ.....આહર) આખ પ્ર+જાહર પરથી અપજાહ ધર્મ પારહારિ જન્મ્યુ.

9b ઉવાળહ્મ-એવું એકવચનાત ૧૫ ખ્યાન ખેંચે એવું છે. ચૂં કહે છે : છત્તગં જાણાહિ ઉવાળહૌ વા। જાણાહિ તિ જાણેહિ। જ્ઞો જાણાસિ તત્તો ॥ ‘છત્તોવાળહૌ જાણાહિ’ એ પાઠ સ્વીકારવા મન લોભાય એ સ્વાભાવિક છે. ઉદ્દેશ પદ જાણાહિના શૂલ્કિકાર ‘લાવ, કારણકે તું ભણે છે (કે એ ક્યાં છે) અથવા ‘જ્યાંથી ભણે ત્યાંથી’ એવો અર્થ કરે છે. જાણાહિ નો આ સ્થળે અને ૧૨૦માં તેમ જ ૧૦૮માં વિજાણેહિ નો ઉપર પ્રમાણેનો અર્થ અસાધ્ય બલે ન હોય છતાં જરા ખેંચીતાણીને કરેલો લાગે છે. સર્વત્ર ‘લાવ’ એવા જ અર્થની અપેક્ષા રખાય, “ભણ” એવા અર્થની નહિ (૧૪૮માં આવેલા જાણની ખાળત જુદી છે). વળી પૂર્ણતયા સર્માતર એવા ૧૧૭માં ‘વ જાણાહિ’ એવો પાઠ મળે છે. ઉપર હમણાં જ નિર્દિષ્ટ કરેલાં ત્રણે ૩૫૦ કેવળ અત્યંત પ્રાચીન બ્રહ્મ પાઠાં છે અને તેમનું વ જાણાહિ અને વિ પ-જાણાહિ (અથવા ચારેય સ્થળે જાણેહિ) એમ શુદ્ધીકરણ શક્ય છે અત્રું 1 જૂન ગ્રન્થમાં આ પાઠને સામેલ કરવાની મુશ્કતા કું નથી કરતો છતાં મારી શંકાને ઉઘેળી પછુ શકતો નથી.

9c સૂત નો અર્થ વજ્ર-ચાક કપોં છે. શીલાંકને એ માટે પ્રમાણભૂત માનવો જ સ્થો. એનો અર્થ સંસ્કૃત ‘શૂલ’ = “જ્વ, એક ભતવું ધાસ, વગેરે” એવો અર્થ લઈ શકાય !

10d અનુક્રુતિ પ્રમાણેનું એ પદ જનક પ્રમાણે પ્રક્રિયત પુરુષાર થાય છે. વિંતુ-વિજુળવ = તાપનિવારક = રંખો એ પ્રમાણે કું સમસ્તપદ બહુ કું. ચાર્પીયે (ઉત્તર)ની પોતાની આકૃતિમાં ૨.૮ ની નોંધમાં) વિંતુ ને સપ્તમી બહુવચન તરીકે સમજવે છે તે મળે કિતરતું નથી. આ શબ્દ વેદિક 'વંત' (પિરોશ ૬ ૧૦૧, ૧૦૫) ઉપરથી કિતરી આપ્યો હોય કે તેની સાથે સંબંધ ધરાવતો હોય એમ માનવામાં આવ્યે જ કોઈને સંકા હોય.

12a (યૂં એ જનકની દિક્ષાએ ખામી ભરેલા વૃણકળ ને સુધારવા રનીકારેલા) વૃણાકળ ને બદલે વૃણાકળ એવો પાઠ પણ શક્ય છે. વાલ્મીકીયમહાકવિ 'વૃણાકળ' એનું ૧૫ નોંધ છે.

13cd, 14ab આ બંને પંક્તિઓ આ રમળે અપોચ છે કારણકે આ પંક્તિઓ બાળકનો જન્મ થઈ ગયા પછી જ સાર્યકે બને છે. જ્યારે સર્વપ્રથમ ૧૫૮d માં જ સ્ત્રીના દોહનની વાત આવે છે અને ત્યાર પછી ૧૬, ૧૭માં બાળકનો જન્મ અને ત્યાર બાદ સાધુએ ન જાળતી વસ્તુઓ કરવાની વાત આવે છે. વળી ૧૩ઠમાં આવેલા જગાદિ અને ૧૪૮માં આવેલા શાંત સ્મરિયાજન્યની વચ્ચે આવેલા આ બંને પંક્તિઓમાં કોઈ પણ આજ્ઞાપૈયા ૧૫ સાથે સંબંધ કરી શકાતો નથી તેથી આ પંક્તિ ક્રિયાપરકિત બની ભય છે. આમ છતાં આ પંક્તિઓને આમજ પછીની પંક્તિઓમાં પણ આનુપૂર્ણતા કમમાં મોડવી પરિવિચિત બદલાઈ શકાતી નથી, અને ચોક્કસ કઈ જગ્યાએ આ પંક્તિઓને સમાવવી તે કહેવું પણ અપરતું છે. આપણી પાસે એ રીતે જ્ઞપ્ત છે તેમાં કોઈ કંઈપણ બચરના સંચાલકે અસંતોષ જનક થીમકા માર્યા એવું કામ કર્યું છે એવી મારી ચોક્કસ ખાતરી છતાં એમાં ફેરફાર કરવાનું એ ખાંડી વાળ્યું છે.

13c શું સરપાદગનો સ્વરપાત એવો કામચલાઉ પર્યાય આપી 'સ્થાપિત્યુ' એવો અર્થ કરે છે. શરપાતક = 'ધનુષ' એવા અનુક્રુતિના અર્થને ન સ્વીકારવા માટે તેઓ એ કારણો આપે છે : (૧) શરપાતનો અર્થ 'ધનુષ' નહિ પણ 'બાણનું છત્તું' એવો થાય છે અને (૨) "અન્ધકારે સમજીતીની રીતે આપેલા યતુર્ણના ૧૫૦ પ્રમાણે બાળક ઉત્તરોત્તર મોઢું થતું ભય છે, નાજક બાળવયમાં ધનુષ એના કસાય ઉપયોગનું નથી." કહે શું એ 'જાત'નો 'નવ-જાત' એવો કરેલો અર્થ જ બરોબર છે એમ પણ નથી. એનો અર્થ સામાન્ય રીતે યુગ, યુમાન અપદસ એવો થાય છે. એમાં ઉપરની રચણતા નથી.

યૂં અને ડીં પ્રમાણે સામળેર = 'અમળનો યુગ' પરંતુ પાછી સામળેર અને બૌદ્ધ સંસ્કૃત મામળેર એ બંનેનો અર્થ 'શીખાઈ' થાય છે અને આ શબ્દ અહીં એ જ અર્થમાં અક્કરીમાં વપરાયો હોય એમ બને. જુનારનો અર્થ 'શબકુમાર'. ડીકારો એ સાચા હોય—અને કું માનું કું કે તે સાચા છે—તો મારી ઉપરની ધારણા બરી છે. (જુઓ)—ડીં—કુમારભૂતાય કુલ્લકરૂપાય રાનકુમારભૂતાય વા મયુષાય ।; યૂં : પ્તો મમ વૈવકુમારભૂતો ધત્યાદિ. આમ એમાં ઉત્તરની અર્થતા નથી (વળી ધ્યાનમાં રાખો કે વૈવકુમારનો દરો મોટી ઉંમર સાથે—ખાસ કરીને જ્ઞાપ મેળ નહિ ખાય).

13d શીલાંકને અનુસરીને ગોરજાનો અર્થ યાં 'બજલ' કરે છે અને શું " (લાકડાનો ?) વાહરો" એમ કરે છે પરંતુ તદ્દન રપદ એવા આ શબ્દની સમજૂતી શીલાંક 'જિહાયનં લલીવર્દમ્' એ પ્રમાણે કેમ આપે છે તે અને સમજતું નથી. સેન્ટ પિટર્સબર્ગના લઘુકોશ પ્રમાણે ગોરજાનો અર્થ 'બજલ કે ગાય વડે હંકારતું યાદુ' એમ થાય છે. અને મોઢું-એ-શારોના મોઢકામે બતાવ્યું છે કે છેક ત્રીજી સદકાન્દી નેટલા આચીન કાળમાં બજલમાઠાનાં રમકડાં પ્રચલિત હતાં.

15ab નવ-મુત્તલ્—આ શબ્દ એમ સૂચવતો લાગે છે કે અહીં અમળને નવી પુરેથી લાવવાનું નથી કહ્યું પણ એને નવી પાટી નાખી આપવાનું કહેવામાં આવ્યું છે. તે જ પ્રમાણે તેને નવી તૈયાર પાટકાઓ લાવવા માટે નહિ પરંતુ યુજન- (ધાસમાં)થી બને ઝૂંબવાનું કહેવામાં આવ્યું છે.

16 યાં અને શું કહે છે તેમ પ્રથમ પાઠને સતિ સપ્તમી તરીકે જ્ઞપ સમજ શકાય. પણ કું તેને સ્ત્રીના કથનના આમ તરીકે લેવાનું વધુ પસંદ કર્યું કું. કિતીયપાઠ ઇંગની દિક્ષાએ એટલો બધો બ્રજ છે કે અન્ધને શુદ્ધ માની શકાય તેમ નથી. તેમ છતાં શક્ય ફેરફારનું સૂચન કરવાની મારી શકિત નથી.

19a "આ (સ્ત્રીઓ)ની બાળતમાં આ પ્રમાણે જણાવતું બ્રજ" આ પ્રકારનું શું સાધાનતર કૃત્રિમ લાગે છે કારણકે આ અર્થમાં વિજ્ઞાપ્યનો સંબંધ સપ્તમ્યત તાણુ, સાથે બ્રજવાનું ઝુકેલ છે. યાં વિજ્ઞાપ્યનો અર્થ 'વિનતિ' સમજ "સ્ત્રીઓની વિનતિઓ પ્રત્યે ફરકાર સમજી નહિ" એમ સાધાનતર કરે છે. આમાં તાણુ એ પદ વિચિત્ર લાગે છે. વિજ્ઞાપ્યનો અર્થ 15d માં આવેલા જાણવાથી જિજ્ઞાસુ નથી એમ સૂચવાયું કું સાહક કર્યું કું. ચક્રરથ પાસે એની

## ૨૧૦ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય અુવર્ણમહોત્સવ મંથ

પત્ની, નોકર કે ગુલામ તરીકેની સેવાઓ ભેગી હોવાથી એની જે અલ્પજ્ઞાનની સ્થિતિ બને છે તેના નિકટથી આ શબ્દ કરે છે. ચૂં વેળા અને વેળાએ એવા બે વિચિત્ર પાઠાન્તરો આપે છે. આ બન્નેમાંનો એ કદાચ એવું સૂચવે છે કે મૂળમાં વૈજ્ઞાન્ય એ વિજ્ઞાન્ય = વિનતિ, પરથી આપેલા વૈજ્ઞાન્ય એવું ૧૫ હોય એઈએ. સમગ્ર સંદર્ભ અને ૧૫૮૧માં આવેલા માળખાને ધ્યાનમાં લેતાં એનો કામચલાઉ અર્થ-“ વિનતિ, આસાંકિતપણું, ચૈતરો ” એવો થઈ શકે.

20d સ્વ(મ)પાણિના નો અર્થ શું ‘ પોતાના હાથે ’ એમ કરે છે પરંતુ તથ્ય વખત આવતો નો શબ્દ તથ્ય નિષેધો દર્શાવે છે. છેલ્લો નિષેધ હસ્તમેયુનનો છે

21d ઠીં, ચૈં અને હૈં (ચૂં પાઠ ઉદ્ભવ કરતી તથા) પ્રસરણે પાઠ રચીકારવામાં સંમત છે. પરંતુ એમાં બે આના થઈ છે

22d સુવિમુક્તે ને બદલે કામોક્ષાણે ને કાઢી નાખીશુ તોય છન્દને ન્યાય આપવાનું એટલું જ શક્ય બનશે. પરંતુ અર્થની દ્રષ્ટિએ આ ફેરફાર અનુકૂળ નથી સાં અને હૈં માં મળતું ‘ વિહરે કામોક્ષાણે ’ એવું પાઠાન્તર અધ્યાયાને અન્તે મંત્રણ શબ્દ મોકલ્ય લાવવાની ઇચ્છાથી કદાચ રચીકારાણું લાગે છે.

\* મૂળ લેખમાં 15d ને બદલે ભૂલથી 16c કપાયું છે. — અનુવાદક

નોંધ : ઇન્ડો-ઇરાનીઅન જર્નલ (મંથ ૨, અંક ૪, પૃ. ૨૪૬-૨૭૦)માં પ્રગટ થયેલ અગ્રેષ્ઠ લેખનો અનુવાદ કરવાની મંજૂરી આપવા માટે પ્રો. ડો. આલ્સડોર્ફનો આભાર માનુ છું

—અમરજીવ નં. ૭ની



## જૈન ગણિત અને તેની મહત્તા

નરસિંહ મૂળજીભાઈ શાહ

જૈનોના ધાર્મિક સાહિત્યગ્રંથોમાં ભગવાન મહાવીરની વાણી પ્રથમાનુયોગ, ચરણાનુયોગ, કરણાનુયોગ અને દ્રવ્યાનુયોગ એમ ચાર અનુયોગોમાં વહેંચી નાખવામાં આવી છે. ચરણાનુયોગમાં ૬૪ ઉપાસના અને સાધુના આચારને લગતા ક્રિયાકાંડોનો અને દ્રવ્યાનુયોગમાં તત્ત્વજ્ઞાન, નીતિશાસ્ત્ર, માનસશાસ્ત્ર, જીવજીવશાસ્ત્ર વગેરેનો સમાવેશ થાય છે. કરણાનુયોગમાં અલૌકિક અને લૌકિક ગણિતશાસ્ત્રનાં તત્ત્વોનો વિચાર કરવામાં આવ્યો છે એટલે કરણાનુયોગને ગણિતાનુયોગ પણ કહેવામાં આવે છે. આ બતાવે છે કે જૈન દર્શનમાં ગણિતને જિંચું સ્થાન અપાયેલું છે. જૈનોનાં લૌકિક ગણિતની મૌલિકતા અને મહત્તા અંગે અનેક વિદ્વાનોએ પોતાના વિચારો પ્રગટ કરેલા છે. ‘ગણિતતિલક’ની જૂઠાકામાં પ્રોફેસર હીરાલાલ કાપડિયાએ લખ્યું છે કે સામાન્ય રીતે ભારતીયો, અને વિશેષ કરીને જૈનો, ગણિતની બાબતમાં ધ્યાન આપવામાં અન્ય કોઈ દેશ કે પ્રજાથી પાછત નહોતા. દક્ષિણ ભારતના ગણિતશાસ્ત્રી મહાવીરાચાર્ય (ઈ.સ. ૮૫૦)નું ‘ગણિતસારસંગ્રહ’ આ બાબત પુરવાર કરી બતાવે છે. તેમાં તેઓએ સંગીત, ન્યાયતર્ક, નાટ્યવિદ્યા, સ્થાપત્ય, ઔષધિવિજ્ઞાન, રસોઈવિદ્યા, બ્યાકરણ, કાવ્યશાસ્ત્ર (પિંગળ), અર્થશાસ્ત્ર, પ્રેમવિજ્ઞાન વગેરેના ગણિતશાસ્ત્ર આ ‘ગણિતરીતું વિજ્ઞાન’ની ઉપયોગિતા દર્શાવી છે. ત્રિકોણ અને ચતુષ્કોણના ગણિતનું વિશ્લેષણ મહાવીરાચાર્યે કરેલું છે, જેમાં એ અંગે કેટલીક વિશેષતાઓ સૂચવી છે. આ ઉપરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે જૈનાચાર્યોએ કેવળ ધર્મ અંગે ગણિતનો ઉપયોગ મર્યાદિત રાખ્યો નથી પણ અનેક વ્યવહારિક બાબતોમાં તેનો પ્રયોગ કર્યો છે. ભારતીય ગણિતના વિષયમાં તેના વિકાસમાં જૈનાચાર્યોનો હિસ્સો પ્રધાન છે. જે સમયમાં ગણિત પ્રારંભિક સ્વરૂપમાં હતું તે વખતે જૈન ગણિતીઓએ બીજાગણિત અને માપકરણ(મેન્સ્યુરેશન)ની સમસ્યાઓ હલ કરવામાં ઉપયોગી હિસ્સો આપેલ છે. ગણિતમાં જૈનોના ફાળાની પ્રશંસા કરતાં ડૉ. જી. થીઓએ સ્પષ્ટપ્રમાણિત અંગેના પોતાના નિબંધમાં લખ્યું છે કે ગ્રીકોનું ભારતમાં આગમન થયું તે પૂર્વે આ ગ્રંથ રચાયો હોવો જોઈએ, કારણકે તેમાં ગ્રીકોની અસરની છાંટ પણ નથી. This work must have been composed before the Greeks came to India as there is no trace of Greek influence in it.

ભારતમાં ગણિત—અંકગણિત, બીજગણિત, માપકરણ, ખગોળ વગેરેનો અભ્યાસ અતિ પ્રાચીન કાળથી ચાલતો આવ્યો છે. ભારતીય ગણિતીઓએ આ વિષયોમાં સંગીન ફાળો આપેલો છે. વસ્તુતઃ તેઓ આધુનિક અંકગણિત અને બીજગણિતના પ્રણેતાઓ હતા. પરંતુ એવો એક ખ્યાલ સામાન્ય થઈ ગયો છે કે હિંદની વિશાળ વસતિમાંથી માત્ર વૈદિકો ગણિતનો અભ્યાસ કરતા અને તેમાં રસ લેતા : ભારતીય પ્રજાના અન્યધર્મી સમૂહો, દાખલા તરીકે, બૌદ્ધો અને જૈનો, આ પ્રત્યે લક્ષ્ય ન આપતા. આ માન્યતા પ્રચલિત થવાનું કારણ એ લાગે છે કે શુદ્ધ અને જૈનધર્મી ગણિતીઓએ લખેલાં ગણિતનાં જૂનાં પુસ્તકો (કદાચ સાંપ્રદાયિક હોવાના કારણે) ઓછાં જાણીતાં છે : એમની પ્રતો સારા પ્રમાણમાં મળી આવી નથી. પરંતુ જૈનોના આગમો અને અન્ય ધર્મેશાસ્ત્રોને તપાસવાથી દેખાઈ આવે છે કે જૈનોએ ગણિતના વિષયમાં રસ લઈ તેના અભ્યાસ દ્વારા પોતાનો ફાળો આપવામાં પાછી પાની કરી નથી. વસ્તુતઃ ગણિત અને ખગોળનું જ્ઞાન જૈન સાધુ સંસ્થાની સિદ્ધિઓમાં એક વિશિષ્ટ અંગ ગણાયું છે (જુઓ ભગવતી સૂત્ર : સૂત્ર ૯૦ : અભયદેવસૂત્રીની ટીકા : મહેસાણા આગમોદય સમિતિ : ૧૯૧૯).

ગણિતના અત્યારે પ્રાપ્ય સાહિત્યના પુરાવા પરથી એમ કહી શકાય કે પાટલીપુત્ર (પટણા), ઉજ્જૈન, ખંભાત, મૈસૂર, મલખાર, વલ્લભી અને સામાન્યતઃ વાણારસી, તક્ષશિલા અને અન્ય કેટલાંક સ્થળોએ ગણિત અંગેના અભ્યાસ માટે સમૃદ્ધ મથકો અસ્તિત્વમાં હતાં. આ બધાં વચ્ચે કેવા પ્રકારનો સંબંધ હતો એ ચોક્કસ કહેવા માટે અત્યારે આપણી પાસે પૂરતો પુરાવો નથી. આ વિષય વિશેષ સંસોધન માગી લે છે. પણ જુદાં જુદાં મથકોએથી મળી આવતાં ગણિતિક પુસ્તકોની તપાસ દ્વારા માલુમ પડે છે કે વિધિવિધ મથકોએ થતું ગણિતિક કામ સામાન્યતઃ મળતું આવતું હતું—જે કે કેટલીક વિગતોની બાબતમાં ફરક રખત માલુમ પડે છે. આ ઉપરથી એમ કહી શકાય કે આ બધાં મથકોમાં ગણિતના અભ્યાસમાં પડેલા વિદ્વાનો વચ્ચે અરસપરસ સંબંધનો વ્યવહાર હશે : વિદ્વાનો એક મથકેથી બીજા મથકે જતા હશે : એક જગ્યાએ થયેલ શોધના પરિણામો બીજા મથકે જાણીવવામાં આવતાં હશે અને વિચાર-વિનિમય થતો હશે.

જૈન અને શુદ્ધ ધર્મના પ્રસારથી વિધિવિધ વિજ્ઞાન અને કળાઓના અભ્યાસને ઉત્તેજન મળ્યું છે. ભારતનું ધાર્મિક સાહિત્ય, અને વિશેષતઃ શુદ્ધ અને જૈન ધર્મના સાહિત્ય ગ્રંથો, તપાસતાં આ અંગે પુરાવા મળી આવે છે. ગણિતની બાબત લઈએ તો મોટી સંખ્યા દર્શાવતા આંકડા આ પુસ્તકોમાં વારંવાર વપરાયેલા માલુમ પડે છે. આવા ગ્રંથવર આંકડાનો ઉપયોગ અને એ લખવા માટે સાદી સંસ્કૃતપદ્ધતિની ખિલવણી જો ન હોય તો, આવા આંકડા લખવા-દર્શાવવા મુશ્કેલ છે, અને આંકડા ગોઠવવાની અત્યારે પ્રચલિત દશાંક પદ્ધતિની શોધ એને આભારી છે. હવે સુસ્થાપિત થયું છે કે દશાંશ પદ્ધતિ ઈસવી સનના પ્રારંભમાં ભારતમાં શોધવામાં આવી હતી. આ સમય શુદ્ધ અને જૈન ધર્મોનો મધ્યાહ્નકાળ હતો. આ પદ્ધતિ વેદસમયની પ્રાથમિક અવસ્થામાંથી પાંચમા સૈકાના આર્યભટ્ટ અને વરાહમિહિર જેવા ગણિતજ્ઞોનાં પુસ્તકોમાં મળી આવે છે. એથી ગણિતિક પ્રગતિમાં વેગ આવ્યો અને તેનો વિકાસ થયો.

મને એવડી મોટી સંખ્યા દર્શાવતા આંકડા આજે આપણે સહેલાઈપૂર્વક લખી શકીએ છીએ. કોઈપણ આંકડાની જમણી બાજુએ લખતાં હાથ યાદી જમ એટલા આંકડા કે મીડાં મૂકો; અને ચોક્કસ સંખ્યા દર્શાવતા આંકડા બનાવી શકાશે. જૂના કાળમાં મિસરવાસીઓ કોઈ સંખ્યા દર્શાવતો આંકડો લખવા એ આંકડો એટલીવાર લખી દર્શાવતા. જેમકે, ૮૭૩૨ લખ્યું હોય તો આઠવાર ૮ના આંકડાની, સાતવાર ૭ના આંકડાની, ત્રણવાર ૩ના આંકડાની, બેવાર બેના આંકડાની સંસ્થા લખવી પડતી. આ રીત અતિ કંટાળા ભરેલી અને ક્લિષ્ટ પણ છે. ત્યાર પાદ રોમનોએ સંખ્યા દર્શાવવા કક્ષાના અક્ષરોનો



ઉપયોગ દાખલ કર્યો. રોમન પદ્ધતિ પ્રમાણે ૧ને માટે I, ૧૦ને માટે X, ૧૦૦ને માટે C, ૫૦૦ માટે D અને ૧૦૦૦ માટે C એવી સંજ્ઞાઓ વાપરવામાં આવતી. રોમન પદ્ધતિ પ્રમાણે ૮૭૩૨ લખવું હોય તો, ૮ હજાર માટે MMMMMMMM, હજાર માટે DCC, ત્રીસ માટે XXX અને બે માટે II, એટલે MMMMMMMMDCCXXXII એટલું લખવું પડે. રોમન આંકડા હજી પણ પુસ્તકોમાં પ્રકરણની સંખ્યા, ધર્મિયાળના ડાયલ પર આંકડા દર્શાવવા ઉપયોગમાં લેવાય છે. આધુનિક એકમ, દશક, સો, હજારનો ક્રમ સુસવતી પદ્ધતિ પ્રમાણે આંકડાઓ વડે સંખ્યા દર્શાવવાની દશાંક પદ્ધતિ દાખલ કરવાનું માન જૈન ગણિતિઓને જાય છે.

ગણિતના ઇતિહાસકારોની ખ્યાન બહાર રહેલી એક બાબતનો ઉલ્લેખ અહીંયાં અસ્થાને નહિ મળ્યો. વૈદિક, બૌદ્ધ અને જૈન સાહિત્ય ઈ. સ. પૂર્વે ત્રીજા કે ચોથા સૈકાથી માંડીને મધ્યયુગના કાળ સુધી સાતત્ય જાળવે છે—દરેક સૈકાનું પ્રતિનિધિત્વ ધરાવતું સાહિત્ય મળી આવ્યું છે. પણ ગણિતની બાબતમાં એ સાતત્ય સચાવતું નથી—મોટા ગાળામાં પડેલાં છે. ઈ. સ. ૪૯૯માં રચાયેલ આર્યભટ્ટીયના પૂર્વેનું એક પણ ગણિતિક પુસ્તકની પ્રત ભાગ્યે જ મળી આવે છે. આમાં એક અપવાદ છે વલ્લભાલી તરીકે ઓળખાતી તૃત્તી હસ્તપ્રતનો. આ વલ્લભાલી પ્રત ઈ. સ. ૫૧૧ના ત્રીજા સૈકામાં લખાયેલ લાગે છે. એ વખતે ગણિતના જ્ઞાન સંબંધી શી પરિસ્થિતિ હતી એ અંગે વિગતવાર માહિતી તેમાંથી મળતી નથી. આર્યભટ્ટ, બ્રહ્મગુપ્ત કે શ્રીધરનાં પુસ્તકોમાં છે તેવું ગણિતિક વિવરણ એમાં નથી. એમાંથી માત્ર એટલું મળે છે કે સંખ્યા લખવા માટે આંકડાની ગોઠવણ પદ્ધતિ તે વખતે જાણીતી હતી. આર્યભટ્ટીયમાંથી મળતાં ગણિતના સિદ્ધાંતો ખૂબ આગળ વધેલાં માલમ પડે છે. આધુનિક અંકગણિત—વ્યાજ, ત્રિરાશી, દ્વિવાત (quadratic) સમીકરણોના નિરાકરણ (solution) માટે બીજગણિત, અનિશ્ચિત સમીકરણો (indeterminate equations)—આ બધા વિષયોનું નિરૂપણ તેમાં આવેલું છે.

ઈ. સ. ૧૬૧૨માં રંગાયાર્યને ગણિતસાર સંગ્રહની પ્રત મળી : તેમણે તેનું સંશોધન કરી તેનું પ્રકાશન કર્યું : ત્યારથી વિદ્વાનોને લાગ્યું કે જૈન ગણિતની પરંપરા હોવી જોઈએ. ‘જૈન રૂઢિ આંક મેથેમેટિક્સ’ નામના લેખમાં (યુલેટિન કક્ષકતા મેથ. સોસાયટી, ૧૮૨૯, ૨૧, ૧૧૫-૧૪૫) પ્રોફેસર બી. ઇ. જૈનોના મુદ્દોનો અભ્યાસ કરી જૈન ગણિત વિષે અને તે અંગેનાં એ પુસ્તકોમાંના અનેક સંદર્ભો પ્રકાશમાં આપ્યા. આમાંથી કેટલાય જૈન ગણિતશાસ્ત્રીઓએ લખેલાં ગણિતના પુસ્તકો અજાણિયાં પ્રાપ્ત નથી. જૈન ભંડારોમાં સંગ્રહાયેલી હસ્તપ્રતોને તપાસી ગણિતને લગતાં જૈનોએ લખેલાં પુસ્તકો પ્રકાશમાં આણવાનો સમય પાડી ગયો છે. ‘સર્વ વિજ્ઞાનોનું ઉદ્ગમ સ્થાન ગ્રીસ કે રોમ છે’ એ પશ્ચિમી વિદ્વાનોએ પ્રચલિત કરેલ સિદ્ધાંત હવે લાંબો વખત ટકી શકે એમ નથી.

ઈ. સ. પૂર્વે ૨૭૮માં મૃત્યુ પામેલ ભદ્રબાહુ (૧) સૂર્યપ્રતિપત્તિની ટીકા અને (૨) ભદ્રબાહુની સંહિતાના લેખક હતા. સિદ્ધસેનનું નામ જૈન ખગોળવિદોમાં જાણીતું છે. અર્ધમાગધી અને પ્રાકૃત સાહિત્યમાં ગણિત અંગે તેમના કર્પના ઉલ્લેખો વારંવાર મળી આવે છે. શ્વેતાંબરોના કર્મગ્રંથ જેવો દિગંબરોનો ગ્રંથ પદ્મપ્રાગમ છે. તેની ટીકા વીરસેને નવમા સૈકામાં પ્રારંભના વર્ષોમાં લખી હતી. આ ટીકાગ્રંથ ધવલામાં નામે સુવિદિત છે. વીરસેન એક દાર્શનિક હતા : તેમને ગણિતશાસ્ત્રી કહી ન શકાય. એટલે ધવલામાં આપેલી ગણિતિક બાબતો અગાઉ ચર્ચા ગયેલા ગણિતશાસ્ત્રીઓમાંથી અપાયેલ હોવી જોઈએ. ધવલામાં આપેલ ગણિત ઈ. સ. ૨૦૦-૬૦૦ની આસપાસના સમયનું છે એમ ગણિતના વિદ્વાનોનો અભિપ્રાય છે, એટલે ભારતીય ગણિતના અધારમુખ અંગે તે માહિતી પૂરી પાડે છે. ધવલાની ગણિતિક સામગ્રી ઈ. સ. ૫૦૦ના જમાનાની પહેલાંની છે એવું તેનો વિગતવાર અભ્યાસ કરીને વિદ્વાનોએ

## ૨૬૪ : બી મહત્વાકાંક્ષી જૈન વિદ્યાલય સુવલ્લભકોસ્ય અન્ધ

પુરવાર કરી બતાવ્યું છે. ધવલામાં વર્ણવેલ ગણિતની ધણી રીતો અન્ય કોઈ ગણિતિક ગ્રંથમાં મળતી નથી. ધવલાનું ગણિત આર્યભટ્ટીય અને પછીના ગ્રંથોમાં છે તેટલું સંસ્કૃત થયેલું નથી.

આપણી સંખ્યા-પદ્ધતિ સ્થાનમૂલ્યના સિદ્ધાંત પર રચાયેલ છે. આ પદ્ધતિના બે કાયદા છે : એક તો એ તેટલી મોટી રકમ આપણે દશ આંકડા(સંકેતો)ની મદદથી લખી શકીએ છીએ; બીજું એનાથી સરવાળા-આદ્યાક્રીના નિયમો અતિ સરળ થઈ ગયા છે. ધવલાના લેખક દશાંક પદ્ધતિ, સ્થાનમૂલ્ય પદ્ધતિ- (place value system of notation) થી પૂરેપૂરા વિકાસાર છે એવો પુરાવો પુસ્તકમાં અધિક મળી આવે છે. દાખલા તરીકે, મોટા આંકડાવાળી સંખ્યા લખવાની નીચે આપેલી ત્રણ રીતો તેમાંથી મળી આવે છે :

(૧) ૭૯૯૯૯૯૯૯ જેવી સંખ્યાની રકમ લખવા શરૂઆતમાં ૭, છેડે ૮ અને વચમાં ૬ નવડા મૂકીને એ સંખ્યા દર્શાવી છે. આ રીત જૈન સાહિત્યમાં અધિક અને ગણિતસારસંગ્રહમાં કેટલીક જગ્યાએ મળી પડે છે, અને સ્થાન-મૂલ્ય-અંક-ન્યાસ પદ્ધતિ સાથે પરિચય દર્શાવે છે.

(૨) ૪૬૬૬૬૬૬૬ આંકડાને ૬૪, ૬૦૦, ૬૬ હજાર, ૬૬ લાખ અને ૪ કોટિ (કરોડ) એમ લખવામાં આવ્યો છે. આ રીતમાં નાની સંખ્યા પ્રથમ મૂકી છે, જે સંસ્કૃત સાહિત્યમાં પ્રચલિત પ્રણાલી મુજબ છે. જેમકે, ૧૬ માટે એકોનવિંશતિ, ૧૨ માટે દ્વાદશ. અંક-ન્યાસનો રકેલ ૧૦૦ છે— નાંક કે દશ. પ્રાકૃત અને પાલી સાહિત્યમાં ૧૦૦ નો આક રકેલ તરીકે સામાન્ય રીતે વપરાયો છે.

(૩) ૨૨૭૯૯૪૯૮૮ ને ૨ કોટિ (કરોડ), ૨૭ લાખ, ૯૯ હજાર, ૪૦૦ ને ૯૮ તરીકે દર્શાવાયો છે. આધુનિક પ્રચલિત રીત અનુસાર મોટામાં મોટો મૂલ્યાંક પ્રથમ મૂકવામાં આવ્યો છે.

જૈન ગ્રંથોમાં જીવરાશિ, દ્રવ્યપ્રમાણ વગેરેની ચર્ચામાં મોટી સંખ્યા દર્શાવતા આંકડાઓ વારંવાર મળી આવે છે એ સુવિદિત છે. કર્મગ્રંથમાં (અને દિવ્યજીવોના પદ્મગ્રંથ અને તેની ટીકા ધવલામાં પણ) મોટી મોટી સંખ્યા દર્શાવતા આંકડાઓ મળી આવે છે. કોટિ-કોટિ-કોટિ અને કોટિ-કોટિ-કોટિ-કોટિ આત્માઓની સંખ્યા આ પુસ્તકમાં નોંધાયેલ છે. સરવાળા, આદ્યાક્રી, ગુણકાર અને ભાગાકારની મળતી રીતો; વર્ગમૂળ, ધનમૂળ વગેરે બાબતોનો ઉલ્લેખ મળી આવે છે.

આધુનિક ગણિતમાં લોગેરિથમ (લઘુગુણક) મહત્તાપૂર્ણ સ્થાન પ્રાપ્ત કર્યું છે. આ અંગે ધવલામાં આપેલી નીચેની કેટલીક સુધ્ધાની બાબતો લઈએ :

(૧) સંખ્યાનો અર્ધચ્છેદ એટલે જેટલી વાર તેને અર્ધ કરી શકાય તે સંખ્યાની બરાબર. આ રીતે ૨<sup>m</sup>નો અર્ધચ્છેદ = m. અર્ધચ્છેદને ટૂંકામાં Ac વડે દર્શાવીએ તો, આધુનિક પરિભાષામાં કોઈ સંખ્યા- (x)નો અર્ધચ્છેદ Ac x = log x, જેમાં લોગેરિથમ બેના પાયે (બેઘડમાં) છે.

(૨) ત્રિકચ્છેદ : કોઈ પણ સંખ્યાનો ત્રિકચ્છેદ તેને ૩ વડે જેટલીવાર ભાગી શકાય તેની બરાબર. ત્રિકચ્છેદ માટે Tc સંખ્યા લઈએ તો—

કોઈ પણ સંખ્યા x નો ત્રિકચ્છેદ = Tc x = log<sub>3</sub> x, જેમાં લોગેરિથમ ૩ના બેઘડમાં છે.

(૩) વર્ગસલાકા : કોઈ સંખ્યાની વર્ગસલાકા એટલે તે સંખ્યાના અર્ધચ્છેદનો અર્ધચ્છેદ.

કોઈ સંખ્યા x ની વર્ગસલાકા (Vs) એટલે—

Vs = Ac Ac x = log log x, જેમાં લોગેરિથમ બેના બેઘડમાં છે.

(૪) ચતુર્થચ્છેદ : ચાર વડે ભેટીવાર ભાગી શકાય તેની બરાબર.

$$\begin{aligned} \text{કોઈ સંખ્યા (x) નો ચતુર્થચ્છેદ (Cc)} &= Cc \ x \\ &= \log_4 x \quad (\text{જેમાં લોગેરિથમ ૪ના બેઘડમાં છે}) \end{aligned}$$

લોગેરિથમ અંગે ધવલામાં નીચેનાં પરિણામો તારવવામાં આવ્યાં છે :

- (૧)  $\text{Log (m/n)} = \log m - \log n$
- (૨)  $\text{Log (m.n)} = \log m + \log n$
- (૩)  $\text{Log}_2 m = m$
- (૪)  $\text{Log (x^x)^2} = 2 \times \log x$
- (૫)  $\log \log (x^x)^2 = \log (2 \times \log x)$   
 $= \log x + \log 2 + \log \log x$  પણ  $\log 2 = 1$   
 $= \log x + 1 + \log \log x$

$$(૬) \log (x^x) x^x = x^x \log x^x$$

આ બતાવી આપે છે કે જે જગતનામાં જૈન ગણિતનો આધુનિક ધાતના નિયમો અને લોગેરિથમના સિદ્ધાંતોથી પરિચિત હોવા ભેદ છે.

હવે બીજી કેટલીક બાબતોનો દૂકામાં નિર્દેશ કરીએ. અપૂર્ણક અંગે પણ પુષ્ટક બાદિતી મળી આવે છે. આ માહિતી કોઈ પણ અન્ય ગણિત-પુસ્તકમાંથી મળતી નથી. ત્રિરાશિ અંગે પણ ઉલ્લેખો છે. આ અંગે કળ, ક્ષત્ર અને પ્રમાણ એવા પારિભાષિક શબ્દોનો વપરાશ કરવામાં આવ્યો છે.

પ્રાચીન સાહિત્યમાં અનંત (infinite) શબ્દ અનેકવિધ અર્થોમાં વાપરવામાં આવ્યો છે. એની યોગ્ય વ્યાખ્યા અને અનંતતાનો ખ્યાલ પાછળથી દાખલ થયો. મોટા આંકગણાળી રકમ વાપરનારાઓએ અથવા તો પોતાના દર્શનમાં આવા આંકગણ વાપરવા ટેવાયેલાઓએ એની વ્યાખ્યા ઉપજાવવા પ્રયાસ કર્યો હતો. અનંત શબ્દની સાથે સંકળાયેલ અનેકવિધ ખ્યાલોનું વર્ગીકરણ કરવામાં ભારતના જૈન દાર્શનિકો સફળ થયા અને પરિણામે તેની વ્યાખ્યા તેઓએ ઉપજાવી. આ વર્ગીકરણ અનુસાર અનંતતાના અગિયાર પ્રકાર છે :

(૧) નામાનન્ત (૨) સ્થાપનાનન્ત (૩) દ્રવ્યાનન્ત (૪) ગણનાનન્ત (સાંખ્યિક અનંત) (૫) અપ્રદેશિકાનન્ત (૬) એકાનન્ત (૭) ઉભયાનન્ત (૮) વિરતારાનન્ત (૯) સર્વાનન્ત (૧૦) ભાવનાનન્ત (૧૧) શાશ્વતાનન્ત (અવિનાશી). આ વર્ગીકરણ સર્વગ્રાહી છે અને જૈન સાહિત્યમાં જે અર્થોમાં અનંત શબ્દ વપરાયો છે તે બધાનો તેમાં સમાવેશ થાય છે.

જૈન સાહિત્યમાં સંખ્યાત (numerable), અસંખ્યાત (innumerable) અને અનંત (infinite) સંખ્યા પ્રારંભથી જ વાપરવામાં આવી છે.

યુરોપમાં આર્કિમિડીસે સમુદ્રકાંઠે રેતીના કણોની સંખ્યા નક્કી કરવા પ્રયત્ન કર્યો. ગ્રીક તત્ત્વવેત્તાઓએ અનંત અને મર્યાદા અંગે અનેક કલ્પનાઓ રજૂ કરી. મોટી સંખ્યા દર્શાવવા અનુકૂળ સંજ્ઞાઓની તેઓને ખબર નહોતી—તેનું જ્ઞાન નહોતું. ભારતમાં વૈદિક, જૈન અને બુદ્ધ દાર્શનિકોએ આ અંગે યોગ્ય સંજ્ઞાદર્શકો ઉપજાવ્યા. ખાસ કરીને જૈનોએ વિશ્વમાં જીવસંખ્યા, સમય, સ્થળ વગેરે અંગે ખ્યાલ આપવા પ્રયત્ન કર્યો.

મોટા આંકડા દર્શાવવા નીચે આપેલ ત્રણ રીતો ઉપયોગમાં લેવાતી :

(૧) સ્થાન-મૂલ્ય પરિભાષા : દશનું ધોરણ વાપરીને ૧૦<sup>૧૪૦</sup> જેવા મોટા આંકડાઓ દર્શાવવા ૧૦<sup>૨</sup>નું ધોરણ યોજનામાં આવ્યું હતું.

(૨) ધાતના નિયમો (વર્ગ-સંવર્ગ) મોટી સંખ્યાઓ દૂકામાં દર્શાવવા ઉપયોગમાં લેવામાં આવતા. દાખલા તરીકે,

$$(૨)^૨ = ૪ \quad (૨^૨)^૨ = ૪^૪ = ૨૫૬$$

$$\left( (૨^૨)^૨ \right)^{(૨^૨)^૨} = ૨૫૬^૨૫૬. \text{ આને ૨ નો તૃતીય વર્ગીત-સંવર્ગીત કહેવાયો છે.}$$

આ સંખ્યા વિશ્વમાં પ્રોટોન અને ઇલેક્ટ્રોનની સંખ્યા કરતાં પણ વધારે છે.

(૩) લોગેરિથમ (અર્ધચંદ્ર) યા લોગેરિથમનો લોગેરિથમ (અર્ધચંદ્ર સલાકો) મોટા આંકડાના લોગેરિથમની ક્રિયા દ્વારા નાનો દર્શાવવા વાપરવામાં આવતો. જેમકે,

$$\log_2 2^2 = 2$$

$$\log_2 \log_2 256^{256} = 11$$

$$\log_2 \log_2 4^4 = 3.$$

આ ત્રણ રીતોમાંથી એક યા બીજીનો ઉપયોગ આપણે આજે કરીએ છીએ. દશાંક પદ્ધતિ આપી દુનિયામાં સામાન્ય થઈ પડી છે. મોટા આંકડાવાળી સંખ્યાની ગણતરી કરવા લોગેરિથમનો ઉપયોગ આજે સામાન્ય રીતે થાય છે. ધાતના નિયમોનો ઉપયોગ આધુનિક ભૌતિક વિજ્ઞાનમાં સામાન્ય બની ગયો છે. વિશ્વમાં પ્રોટોનની સંખ્યાની ગણતરી કરીને આંકડો ૧૩૬-૨૨૫૬ વડે દર્શાવાય છે. આ બધી આધુનિક રીતોના સિદ્ધાંતો જૈનોને જાણીતા હતા, કારણકે તેમનો ઉપયોગ થયેલો છે, એટલે સાતમા સૈકા પહેલાં ભારતમાં આ રીતો જાણીતી હશે એમ કહિત થાય છે, અને એમાં જૈન ગણિતનો ફાળો મહત્તાપૂર્ણ છે.

અનંતતાના અનેક પ્રકારો અસ્તિત્વમાં છે એમ જ્યોર્જ કેન્ટોરે ઓગણીસમી સદીના મધ્યમાં દર્શાવ્યું. Transfinite number (સાંત-અતીત સંખ્યા)નો સિદ્ધાંત તેણે ૧૭૮ કર્યો. અનંત શશિઓ- (aggregates)ના પ્રદેશોમાં કેન્ટોરના સંશોધને ગણિતને મજબૂત પાથો પૂરો પાડ્યો; સંશોધન માટે એક પ્રયત્ન હથિયાર આપ્યું અને ગણિતના અતિ મહત્ત્વ (abstruse) વિચારોને ચોક્કસપૂર્વક અભિવ્યક્ત કરવાની ભાષા પૂરી પાડી. આ આંકડાઓનું કલન (calculus) હજી વિકાસ પામ્યું નથી એટલે આવી સંખ્યાઓને ગણિતિક વિશ્લેષણમાં અસરકારક રીતે ઉપયોગમાં લઈ શકાતી નથી. મૂળભૂત (cardinal) સંખ્યા c ના વર્ગીત-સંવર્ગીત c નો ખ્યાલ અનંત મૂળભૂત નંબરોનો સિદ્ધાંત ઉપજાવવા માટે જૈનોનો પ્રાથમિક પ્રયાસ છે. જૈન સાહિત્યમાં ઉત્કૃષ્ટ-અસંખ્યાતનો વિચાર અનંતતાની નજીક આવે છે. ગણિતના વિકાસમાં આવો પ્રયત્ન શરૂઆતમાં નિષ્ફળ જ નીવડવાનો. છતાં જૈન ગણિતીઓએ એ પ્રયત્ન કર્યો એ જ અદ્ભુત છે : એમાં જ જૈન ગણિતની મહત્તા સમાયેલી છે.

જૈનોના જુ મિતિક જ્ઞાન વિષે બે બાબતોનો ટૂંકો ઉલ્લેખ અસ્થાને નહિ ગણાય. ભગવતી સૂત્ર (સૂત્ર- ૧૨૬-૭૨૭)માં એકનો ઉલ્લેખ માત્રમ પડે છે. જાતજાતના જુ મિતિક આકારો બનાવવા જરૂરી પ્રદેશો-

(pradeshas)ની લઘુત્તમ સંખ્યાનું તેમાં વિવરણ છે. બીજી બાબત જંજીરીપ પ્રમાણિતમાં મેરુપર્વતના જુદા જુદા સ્તરો અંગે સવિસ્તર ચર્ચા કરવામાં આવી છે.

π (પાઈ)ની કિંમત કાઢવા જૂના કાળથી પાશ્ચાત્યોએ પ્રયત્નો કરેલા એમ ગણિતની તવારીખમાંથી મળી આવે છે. π (પાઈ)ની કિંમત અંગે જૈનોનાં સૂત્રોમાં\* નીચેના ત્રણ રપજી આંકડાઓ નોંધાયેલા મળી આવે છે :

(૧)  $\sqrt{10}$ ; (૨) ત્રણ કરતાં જરાક વધારે ત્રિગુણં સવિશેષમ્ અને (૩) ૩.૧૬. હમવતી સૂત્રમાં (સૂત્ર ૯૧), જીવાજીવાભિગમસૂત્રમાં (સૂત્ર ૮૨ અને ૧૦૯), જંજીરીપપ્રમાણિતમાં (સૂત્ર ૩), તત્વાર્થાધિગમસૂત્રભાષ્યમાં (૩.૧૧) અને બીજા કેટલાક ગ્રંથોમાં પ્રથમ કિંમત( $\sqrt{10}$ )નો નિર્દેશ મળતો મળે છે.

ઉત્તરાધ્યયન સૂત્રમાં (૩૬, ૫૯) πની બીજી કિંમત મળતો મળે છે

ત્રીજી કિંમત જીવાજીવાભિગમસૂત્રમાં (સૂત્ર ૧૧૨) સૂચવાઈ છે. એમ નોંધવામાં આવ્યું છે કે વર્તુલના વ્યાસ(diameter)માં ૧૦૦નો વધારો થતાં તેનો પરિધ (Circumference) ૩૧૬ જેટલો વધે છે. વર્તુળનો પરિધ તેના વ્યાસ પ્રમાણે ફરે છે એ બાબતથી જૈનો અભિજા હોવા જોઈ એ એમ અનુમાન થાય છે. હિંગેળરોના ગ્રંથોમાં  $\pi = 16/5$  એમ સમીકરણ આપ્યું છે.

જૈનોનો ગણિતના વિકાસમાં ફાળો એ વિષય ખૂબ સંશોધન માગે છે. આપણા અગ્રગટ જૂના ગ્રંથોનું સંશોધન કરી વિશેષ પુરાવો બેગો કરવાની આવશ્યકતા છે. અભિજાસુધી સારા એવા પ્રયત્નો થયા છે. પરંતુ વિશેષ વ્યવસ્થિત સવિસ્તર સંશોધન ઇચ્છનીય છે—આપણા જૂના ભંડારોમાં પડેલી હસ્તપ્રતો અને ગ્રંથો તપાસીને.

\* જૈનતરોએ (હિંદુઓએ) πની કિંમત કાઢેલી છે આ માટે જુઓ ડૉ૦ કતનો લેખ (જર્નલ ઓફ એશિયાટિક સોસાયટી ઓફ બેંગાલ, વૉલ્યૂમ ૨૨, ૨૫-૪૨ (૧૯૨૧))



## હઠી સિંહનું દહેરું

રવિશંકર મં ૦ રાવળ

ગુજરાત નરેશ મહારાજાધિરાજ કુમારપાળના સમયમાં જૈન ધર્મનો પ્રભાવ ગુજરાતમાં વિસ્તાર્યો ત્યારથી જ્યારે જ્યારે ગુજરાત ધર્મિકોને તક મળી ત્યારે ત્યારે તેમણે પોતાના ઇષ્ટદેવનાં મહાન નીચેનાં સર્જન માટે અખૂટ દ્રવ્ય વાપરવામાં જે ઉદારતા દાખવી છે તે ઇતિહાસપ્રસિદ્ધ બની છે. કુંભારિયા, ચાણુ, શંત્રુજ્ય અને રાણકપુરના દેવમંદિરો તેની પૂર્ણ પ્રતીતિ આપે છે.

આ પરંપરાએ અમદાવાદમાં પણ જૈન મંદિરોથી નગરને શોભા અને પ્રસિદ્ધિ મળ્યાં છે. ગુજરાતી મુસ્લિમ સુલતાનોએ અમદાવાદ વસાવ્યું એટલે તેમનાં મકાનો અને મસ્જિદ તથા મકરબા ઉત્તમ જ હોય. તેમના રાજદ્વારે જૈન શૈલિયાઓને સારું સન્માન મળતું તેનો લાભ લઈ તેમણે પણ સારામાં સારાં મંદિરો બંધાવી કીર્તિ પ્રાપ્ત કરી છે. અમદાવાદ અસલથી જૈન નગરી છે. શાહજહાંના વખતમાં ઝવેરી શાંતિદાસે આવન જતાલયોવાળું ચિતામણિનું દહેરું બંધાવેલું પણ ઔરંગઝેબની સુબાગીરી વખતે તે અપવિત્ર થયું હતું અને કેટલાક સમય સુધી જૈનોની પ્રતિષ્ઠા પામેલી પ્રતિમાઓ જાંધરામાં રાખવી પડી હતી.

આયું ધણી કાળ ચાલ્યા પછી ઓગણસમી સદીના અધવચમાં પહેલાંના રાજ્યની અસ્થિરતા અને ભય જતાં રહ્યાં હતાં અને ખાસ કરી અંગ્રેજ રાજ્યમાં લોકોને શાંતિ મળી. એ શાંતિમાં અમદાવાદના લોકોનો ભાંગી પડેલાં વેપાર ધીમેધીમે સુધર્યો, જામ્યો અને વિસ્તર્યો એટલે જૈનોનો મંદિરો બાંધવાનો રસ પણ જનપ્રત થયો અને ઓગણસમી સદીના મધ્યમાં શેઠ હઠીસિંહનું મોટું દેવાલય દિલ્લી દરવાજા બહાર બંધાયું. શાંતિદાસ શેઠના ચિતામણિ મંદિરનો નાશ થયા પછી એવું મોટું મંદિર આ જ હતું. મોગલાઈ પછીની બંધાવધીમાં મુઝાએલા મુલકમાં બીજા કોઈ પ્રાંતમાં એ સમયે આવી ઉત્તમ કારીગરીવાળું મંદિર જાગ્યે જ થયું હતું એમ કહેવું વધુ પડતું નહિ ગણાય.

અમદાવાદના દિલ્લી દરવાજા બહાર આવેલું આ સુંદર મંદિર જ્યાં સુધી રહેશે ત્યાં સુધી હઠીભાઈ શેઠને અમદાવાદમાં કોઈ નહિ ભૂલે.

એમનો જન્મ ઓસવાળ વણિક ઝાતિમાં વિં સં ૧૮૫૨માં થયો હતો. એમના પિતા કેશરીસિંહ રેશમ અને કિરમજનો વેપાર કરતા. તેમણે એ સમયે જરૂર પડે એટલું ભણતર હડીભાઈને કરાવ્યું હતું. હડીસિંહને નાના મૂકી તે ગુજરી ગયા એટલે પેટીનો વહીવટ એમના કાકાના દીકરા મોહકમચંદ ચલાવતા. તેમની પાસેથી હડીસિંહે વેપારવહીવટ અને પરદેશની આડતો બાબત ખૂબ અનુભવ મેળવ્યો.

હડીસિંહનો વેપાર ઝીન અહીંથી ચલાવવાનો હતો અને તેમાં ધણીવાર મોટા સોદા પણ કરતા. હળર બે હળર પેટીથી ઓછો સોદો તેઓ કરતા નહિ પણ એ વખતે હમણાના કેટલાક વેપારીઓની જેમ કોઈ સાથે દયો રમતા નહિ અને સંબંધમાં આવેલા વેપારીઓની આંટ ભળવતા. દાન આપવામાં વર્ણુ કે ભતનો ભેદ રાખતા નહિ. એમની ઉદ્યોગતાને લીધે એમના મૃત્યુ પછી પણ ગરીબ લોકો તેમને સંભારતા.

શેઠ હીમાભાઈ અને શેઠ મગનભાઈની સાથે પંચતીર્થનો સંઘ લઈ તે ભત્રાએ નીકળ્યા હતા પણ રસ્તામાં રોગ ચાલ્યાની ખબર મળતાં પાછા આવ્યા.

વિં સં ૧૯૪૧(ઈ ૧૮૪૮)ના મહા મહિનામાં એમણે દિલ્લી દરવાજા બહાર મોટા મંદિરનું ખાતમુહૂર્ત કર્યું. એ મંદિર પૂરું થાય તે પહેલાં તેમનાં માતૃશ્રી સરજીબાઈ માંદાં પડ્યાં. એમની આખર અવસ્થા હતી તેવામાં હડીસિંહને હોટે એક ફોલ્લી થઈ તે ઝેરી થઈ વકરી. તેમાં તેઓ ચાર દિવસની માંદગીબાદ, વિં સં ૧૯૪૧ના આવણ શુદ્ધ પને શુક્રવારે મરણ પામ્યા. તેમના મરણ પછી એક મહિને તેમનાં માતૃશ્રી સરજીબાઈ ગુજરી ગયાં.

હડીભાઈ નગરશેઠ હીમાભાઈની પુત્રી રુદ્રમણીને પરણ્યાં હતાં પણ તેમની આંખે બંધાપો આવ્યો એટલે હીમાભાઈની બીજી પુત્રી પ્રસન્ન સાથે લગ્ન કર્યાં. પણ તે આકાળે ગુજરી ગયાં એટલે ધોધાના એક વણિકના પુત્રી હરકુંવર સાથે તેમનું ત્રીજવાર લગ્ન થયું.

આ હરકોર શેઠાણીનું નામ અમદાવાદમાં આજ સુધી પ્રસિદ્ધ છે. એમના પગલાં થયાં પછી શેઠની સમૃદ્ધિ બહુ વધી. તે ભણેલાં, વ્યવહારદક્ષ, ચતુર અને ધર્મપ્રભાવનાવાળાં ગુર્જર નારીરત્ન હતાં. નામાંકિત પતિની દુઃખ પ્રમાણે તેમણે મંદિરનું અધૂરું કામ પૂરું કરાવ્યું. પેટી અને મંદિરનું કામ સંભાળવા તે ભતે પેટી પર બતાં અને મુનીમો તથા ગુમાસ્તાઓને દોરવણી આપતાં. શેઠ હડીસિંહને પુત્ર નહોતો તેથી તેમણે બે પત્નીઓને પિતરાઈભાઈ દોલતભાઈના બે દીકરા દત્તક લેવરાવ્યા હતા. પણ એમની અલૌકિક કાર્તિ આ હડીમંદિરથી જ બળવાઈ છે.

મંદિરની પ્રતિષ્ઠા કરાવતી વખતે કંકોત્રીઓ કાઢી. અનેક સંઘ આવ્યા. લગભગ લાખ માણસ ભેગું થયું હતું. દિલ્લી દરવાજાથી સાહીબાગના મહેલ સુધી લોકોએ પ્રણવ નાખ્યો હતો અને સં ૧૯૦૩ના મહા વદ ૧૧ને દિવસે ચૌદ ધડી ને પાંચ પળે શ્રી સાગરગચ્છના બહારક શ્રી શાંતિસાગરજીના હસ્તે ૧૫મા તીર્થેકર શ્રીધર્મનાથ ભગવાન વગેરે જિનપ્રતિમાઓની ઓળંગસલાકાથી પ્રતિષ્ઠા થઈ.

અમદાવાદનું આ શ્રેષ્ઠ દેવાલય છે. ગઈ સદીના પૂર્વભાગમાં એ બંધાયું છે. પ્રાચીન રીત પ્રમાણે મંદિરો બાંધનારા શિલ્પીઓના પરિવાર હજુ હયાત છે તે આ મંદિરથી સિદ્ધ થાય છે. શિલ્પી પ્રેમચંદ સલાટે એની રચના કરી છે. તે બંધાયું ત્યારે શિખરબંધ દેરીઓના કોટ વચ્ચે ઘેરાયેલું સમગ્ર નિર્માણ, આરે પાસની હરિયાળી વચ્ચે, ખરેખર કોઈ દેવનિવાસ સચું લાગતું હશે.

પાછળથી નજીકમાં મુરોપિયન ઢબનો એક બંગલો અને ફરતા મોટા કોટનો દરવાજો, ગ્રીક સ્વરૂપના કોરિંથિયન શાંખલાઓ અને રોમન ઢબની કમાનનો દરવાજો કોઈ પરદેશીને વિભાસણ કરાવી દે કે પ્રાચીન બાંધણીના દેવાલય આસપાસ આવું યાવની સ્વરૂપ નિર્માણ કરનારાનો હેતુ શો હશે.

પરંતુ અંદર પ્રવેશ કરતાં જ મંદિરનો દર્શનભાગ જોતાંની સાથે સ્થાપત્યરચનાની સમગ્રતાજી એકરૂપતાથી પ્રભાવિત બની કોઈ પણ જોનારથી આનંદના ઉદ્ઘાર કાઢ્યા વિના રહેવાતું નથી. મંદિરના બહાનક અથવા પ્રવેશદ્વારના નકશીથી ભરપૂર સ્તંભો ઉપર એવી જ શોભામય ભાળવાળી ડેલીની રચના છે. તેની બે બાજુ મિનારા જેવા બેઠા ધાટના તોડા છે, જે સુરક્ષિત અસર ખતાવે છે.

ડેલી કે દોઢીથી અંદર જતાં જ વિશાળ ચોક વચ્ચે મંદિર નજરે પડે છે. તેની ફરતી કોટની જેમ ગોઠવાયેલી દેરીઓ આણુના મંદિરની યાદ આપે છે. એ બધી સાથે ચોકમાં બાવન જિનાલયો છે. સત્તર દેરીઓ દરેક બાજુ પર છે. નવ દેરીઓ પાછળના ભાગમાં અને પ્રવેશદ્વારની બે બાજુ ચારચાર મળી આઠ છે. તે અને મુખ્ય મંદિર મળી જિનાલયોની સંખ્યા બાવન થાય છે. મંદિરનો રંગમંડપ પછીનો ગૂઢ મંડપ અને છેવટનો ગભારો (ગર્ભમંદિર) : બધું જ કામ દેરી ખારા પથ્થર(સંદ રટોન)માં કરેલું છે. બંને બાજુ ચોકમાં જવાનાં પગથિયાં છે. ગૂઢમંડપની બેઠે બાજુનાં પગથિયાંની ચોક્કી ઉપર આ મંદિરની બાંધણીને નાગરશૈલીનું સ્વરૂપ ગણવામાં આવે છે.

બર્ગેસ અને ફર્નુસન જેવા પ્રકાન્ડ સ્થાપત્યપંડિતો આ મંદિરની રચનામાં ઉતારેલી સંબંધપરંપરા અને એકરૂપતા ઉપર વારી ગયા છે. બીજે કોઈ કેકાણે અહીંની પેઠે દરેક રચના હેતુસારી અને મુગ્ધકર બનેલી જોવામાં આવતી નથી. અનેકવિધ નકશીકામ, પ્રમાણો અને અંકોને સમગ્રતા આપી મુખ્ય કેન્દ્ર તરફ મનને એકાગ્ર કરાવનારી વિરલ શક્તિ અહીં પ્રકટ થતી દેખાય છે. અંદરથી નજર ફેરવો, કે બહાર ચોકમાં જઈ કોઈ ખૂણેથી નિરીક્ષણ કરો તો અનેક પ્રકારની વિવિધતાઓ જોતાં છતાં આપણને ગૂંચવણ કે મથામણ લાગતી નથી. દરેક રચના કે ગોઠવણ તેનો હેતુ સંભાળી આનંદપ્રદ બની રહે છે.

ફર્નુસને કહ્યું છે : “ હિન્દુસ્થાનમાં જૈન સ્થાપત્ય ટોચે પહોંચ્યું હતું અને મુસલમાન સમયમાં કેટલાંક મિશ્રણોથી એ વધારે શુદ્ધ બન્યું. મુસલમાની સમયમાં પણ જૈન મંદિરો બંધાયા તેમાં આ મંદિરની રચના સપૂર્ણ દેખાય છે.”

આ મંદિરની બાંધણી આટલી ઉત્તમ છતાં એમાં માનવઆકૃતિઓનું રૂપવિધાન પહેલા દરજ્જાનું ન ગણી શકાય. પાંચપાંચ સદીઓથી આપણા શિલ્પીઓને સુરક્ષિત આદર્શોનાં કારણે રૂપકામથી વિમુખ રહેલું પડ્યું હતું તેથી આકારમાં ઉપજેલી સંદિગ્ધતા અને નિશ્ચેતનતા બહાર પડી આવે છે.

રંગમંડપના આઠે થાંભલા પર દેવાંગના કે પૂતળીઓ છે તેમાં આ વાત સ્પષ્ટ થાય છે. થાંભલાઓને ચોરસની આકાંસમાં લાવી ગોળ ધુમ્રમટ કરવાની રીત સોલંકી યુગની છે. ધુમ્રમટના અંદરના ટોચને વિતાન કહે છે. વિતાનમાં નકશીદાર કંદોરા હોય છે, અને ઠેક ઉપર જતાં સાંકડા શિંદુમાંથી પદ્મશીલાનું કમળ, ઝુમર જેવું શોભે છે.

રંગમંડપની ભોં ઉપર મધ્યમાં જ આગ્રાના જેવું રંગીન પથ્થરોનું જડતરકામથી બનાવેલું કમળચક્ર છે તેથી શોભા ધણી વધી જાય છે. સામે ગૂઢમંદિરના એક જ મોટા પંચશાખાવાળા નકશીદાર દ્વારની બે બાજુ જમીન પર બે બાજુ ધૂમટીઓ છે. આ ધૂમટીઓ નીચેના ભોંયરાંની ભૂતિઓની આસાતના કે અપરાધ ન થાય તે માટે રાખી છે. સ્થાપત્યનો દોષ વહોરીને પણ તેને શોભા તરીકે જગ્યા કરી આવેલી છે.

ગૂઢમંડપમાં સ્તંભો નથી. પ્રવેશદ્વાર ઉપરાંત બે બાજુથી ચોકમાં જવાના મોટા બારણાં જ છે, તેથી ભાં પ્રકાશ ઓછો છે. પરંતુ સન્મુખ ગર્ભમંદિરનાં ત્રણ દ્વારો તરફ જોતાં આનંદપ્રતિભાઓમાં એકાગ્ર થવા બીજું અંધારું મદદરૂપ બને છે.



ગૂઢમંદિરનાં પ્રતિમાદારોને સુંદર મુલાયમ આકૃતિઓવાળી પિત્તળની ભળાઓ છે. મુસ્લિમ કાળમાં ઉદય પામેલી નકશીના એ સુંદર નમૂના છે. ગૂઢમંડપની ઉપર માળ છે તેથી તેનો ધુમ્મટ ધણો જિંઓ મયો છે. પણ મંડપની બાજુના ખૂણાથી ઉપર જવાના દાદર મૂકેલા છે તે દ્વારા ઉપરના માળે તેમ જ ધાખા ઉપર જઈ શકાય છે.

મંડપના માળે ફરતી ગોળ અટારી છે તેમાંથી નીચેનો ભાગ જોવાય છે; તેમ જ ધુમ્મટ ત્યાંથી નજીક હોઈ તે પરની કેટલીક સુંદર પૂતળીઓ નીરખવાની સમ્ભવ મળે છે.

અટારીમાંથી બહારના ધાખા પર જતાં બે બાજુનાં વિમાનગૃહોનાં છબ્બં ઉપરનાં સામરણ્ય (કે સંવરણ્ય) અથવા બેઠાં સ્થિપત્રો અને તેની ઉપરની કારીગરી નજીકથી જોવાથી મન બહુ તૃપ્તિ પામે છે. ત્યાં કરેલી હાથી અને મનુષ્ય આકૃતિઓ કોઈ સમર્થ કારીગરના હાથની પ્રાણવાન કૃતિઓ છે. તે સાથે વિમાનની ભીતો પરની કોતરેલી પથ્થરની ભળાઓની નકશી વિવિધતા સાથે સુકુમાર શોભાભરી છે. જરૂરપાને રાજસ્થાની અસરવાળી કમળપતિના શિરોહી ધાટીની ધાંભલીઓ અને કમાનો છે.

ખરું કહીએ તો સમગ્ર મંદિરની રચનામાં આ વિમાનમેડીઓ અને પ્રવેશનું બહાનક અથવા મેડીબંધ દોદી અન્ય જિનમંદિરોમાં જોવા નથી મળતાં એવી એ બેનમૂન સુંદર રચના છે.

મંદિરના ધુમ્મટો પરની રચનાઓ(સંવરણ્ય)નો સારો પરિચય પણ અહીં મળે છે. નૃત્યમંડપનો ધુમ્મટ મુસ્લિમ અસરનો ગોળ ગુંબજ છે. પણ તેના કલશ આગળથી પાંખડીઓ પાડી તાજમહેલની જમ તેના કંઠની પાંખડીઓમાં મેળવી દીધી છે.

ગૂઢમંડપનું સામરણ્ય (સંવરણ્ય) અનેક કલશોનો બનેલો પ્રાચીન પ્રણાલીનો મેરુ(પિરામિડ)ધાટ છે. તેની ભૂમિતિ બ્યવસ્થા અને ચોકસાઈ જોઈ જઈ જવાય છે. દરેક કામમાં ગચ્છિત અને માપ સમજનાર શિલ્પીઓની સંખ્યા કેટલી હશે તેની કલ્પના કરવી રહી. ગૂઢમંડપનો મોટો ગુંબજ અંદરથી ૨૪ ફૂટના પરિધનો છતાં મુખ્ય પ્રતિમાના ગર્ભમંદિરોનાં પણ શિખરો તેનાથી વધારે જિંચાઈ પર લીધાં છે. આથી દ્વાર આગળનાં પગથિયાંથી એક રેખા ત્યાં સુધી લંબાવીએ તો બીજી બધી રચનાઓ અનુક્રમે ઢાળમાં રહે છે. નીચે જોતરી ગયા પછી પણ ચોકમાંથી વિમાનજરૂરપાને જુદીજુદી બાજુએથી જોતાં મંદિરને નવુંનવું આકર્ષણ મળે છે.

મંદિરના ચોકની ચારે બાજુની પરસાળના દરેક સ્તંભોના મથાળે એકેક નૃત્ય કે સંગીતની પૂતળી છે. તેમાં માત્ર કોઈ કોઈ કૌસલ્યપૂર્ણ હાથે નિમચિલી મનોહર હાવભાવવાળી કે સજીવતાભરી મળી આવે છે. ચક્રોર આંખને હલકું-ભારે કામ તારવતાં વાર લાગતી નથી.

પરસાળમાં ફરતા સ્તંભોની હારવાળી લાંબી ચાલીમાં નજર કરતાં આહ્લાદકતા અનુભવાય છે. તેમાં ચોક્ષતાં ચાલતાં પણ મંદિરની ચારે બાજુની શિલ્પલીલા દેખાય છે.

આવાં જિનાલય માટે પરંપરાસિદ્ધ રચના દર્શાવતા શાસ્ત્રગ્રંથોનું નિર્માણ થયું છે. તેનું અનુશાસન અને ગચ્છિત સામવાંને શિલ્પીઓને નવું નિર્માણ કરવાનું હોય છે.

આ મંદિરની ઉત્તર-દક્ષિણ પહોળાઈ ૧૨૬ ફીટ છે. બહારના મંડપ (બહાનક) સિવાય પૂર્વપશ્ચિમ લંબાઈ ૧૬૦ ફીટ છે. એકદરે આ મંદિર અમદાવાદના સ્થાપત્યસમૂહમાં શેઠ હાલીભાઈની કીર્તિના પ્યજસમું હોઈ દેશના ચૌરવરપ છે.

## વિરહિણીનો એક અનુભાવ વિશેષ

શ્રીમતી હીરાબહેન રાં પાઠક

**આ** પછા દેશનું શૃંગારરસનું—તેમાં યે વિરહોત્કટતાનું—રસિક કાવ્યસાહિત્ય મળણપ્ર પ્રમાણમાં છે : પ્રાચીન તેમ જ મધ્યકાલીન બન્ને પ્રકારનું : એટલે કે સંસ્કૃત, પ્રાકૃત, અપભ્રંશ અને અમુક સમય સુધીના ગુજરાતીનો તેમાં સમાવેશ થાય છે. વળી આપણી ઘણીખરી પ્રાદેશિક ભાષાઓ સંસ્કૃતમાંથી ઉદ્ભવેલી હોઈ, કેટલીક જે અતૂટ પરંપરા તેમાં જળવાઈ રહી છે તેમાં રસોચિત વૈવિધ્ય સાથે, તેની ભાવભંગિઓમાં અનુભાવ વગેરેની એક સમાન નિરૂપણઆયોજનનો અવિચ્છિન્ન તંતુ ચાલ્યો આવતો જણાય છે; જે આપણા કાવ્યની, શાસ્ત્રની અને તેથી યે આગળ આપણી સંસ્કૃતિની એક અનોખી મુદ્રા પ્રગટ કરી આપે છે. અર્વાચીન શૃંગારસાહિત્ય પશ્ચિમ તેમ જ અન્ય બળોથી પ્રભાવિત હોઈ, તેની મુદ્રા નિરાણી છે.

વિરહનું આ સમગ્ર કાવ્યસાહિત્ય પાર વિનાનું છે—એક મહાનિબંધની શુંબયેશવાળું છે—એટલે તે તમામ તો ક્યાંથી જોઈ શકાય? અહીં માત્ર, આ લખાણનું મથાળું સૂચવે છે તે મુજબ, તેનો એક વિસિષ્ટ અંશ જ જોઈ શકાય, અને તે પણ, આપણા પ્રાદેશિક કાવ્યસાહિત્યની કેટલીક પરંપરાનું મૂળ જેમાં પડેલું છે તેવી તે પ્રકારની સંસ્કૃત કવિતાના પરિચયની ભૂમિકા ઉપર—તેના સંદર્ભમાં—તે જોતું ફીક થશે.

ભરતે સંસ્કૃત સાહિત્યમાં નાયિકાની વિવિધ અવસ્થા સૂચવતાં મુખ્ય આઠ પ્રકારો—વાસકસજ્જન, વિરહોત્કટિતા, સ્વાધીનપતિકા, કલહાન્તરિતા, ખપિડતા, વિપ્રલબ્ધા, પ્રોષિતભર્તૃકા અને અભિસારિકા આપેલા છે. પાછળથી તેના અન્ય પ્રભેદો ફીકફીક સંખ્યામાં પડેલા છે; એટલું જ નહિ, તેને અન્ય વર્ગીકરણ જોડે સાંકળવામાં આવ્યા છે. ભરતનું આ વર્ગીકરણ શૃંગારદષ્ટિએ નાયકને અવલંબીને નાયિકાને ઉદ્ભવેલા રતિભાવ પરથી રચાયેલું છે; જે તેને આપેલા પારિભાષિક નામકરણથી સ્પષ્ટ થઈ જાય છે.

અહીં આપણે જે નિરૂપણ જોવાનાં છીએ તેમાં વિરહોત્કટિતા અને પ્રોષિતભર્તૃકા ઉપરાંત વિપ્રલબ્ધા અને અન્ય નાયિકાનો સમાવેશ થઈ શકે, કારણ, ઓછામાં ઓછું, જ્યાં કૃષ્ણ નાયકરૂપે હોય

તેવા આપણા દેશના સાહિત્યમાં નિરૂપિત ઓપીઓની દશા કેટલીક વેળા વિપ્રલબ્ધાની છે, તો કેટલીક વેળા ખંડિતાની પણ જાણીય છે, કારણ, વિપ્રલબ્ધા ક્યાંયને કારણે રચિતા છે; તો ખંડિતાને માટે પતિ કે પ્રિયનું અન્યગમન તે વિરહનું અને અન્યોપજોગ બાદનું આગમન તેના માનખંડનનું કારણ છે; જ્યારે કલહાંતરિતા, પતિના કહેલા અવમાનને કારણે પશ્ચાત્તાપ અનુભવતી પતિરનેહરચિતા છે. આ પાંચે પ્રકારની નામિકાની રનેહદશાનું એક સમાન તત્ત્વ તે વિરહ છે. એ વિરહ, તેનાં સ્વરૂપ, સમય અને ગુણગુણની કક્ષામાં અલગ પ્રકારનો ને તરતમ કોટિનો હોય, એ સ્વાભાવિક છે; કેમકે આ નામિકાઓનાં વિરહનાં નિમિત્તકારણો અલગઅલગ હોઈ, તેમની અવસ્થા યે નિરનિરાળા છે. એટલે આપણે અહીં મુખ્યત્વે પ્રોપિતભર્તૃકા અને વિરહોત્કંઠિતાના વિરહને જ નેદ્રશું એમ નિશ્ચિતપણે નહિ કહી શકાય. તેનું એક બીજું કારણ પણ છે. અહીં આપવા ધારેલાં કેટલાંક અવતરણો તે પ્રકારી સંભાષિતો—કુલાઓ-ગાથાઓ છે, જે સંદર્ભરહિત હોવાને કારણે, તેમાંથી નામિકાનો પ્રકાર અવશ્ય કળાય જ, એમ નહિ. એટલે વધારે ચોક્કસપણે વિષયને આડ બાંધી લેવા માટે એમ કહીશું કે જ્યાં નાયક અને નામિકા ઉભયાનુકૂલ છે—મનોમેળવાળાં—અનુરક્ત છે, પણ બાહ્ય પરિસ્થિતિ પ્રતિકૂળ છે, તેમના વિરહની અભિવ્યક્તિનું એક સામાન્ય સ્વરૂપ આપણે તપાસીશું. એ દૃષ્ટિએ, તેવાં ઉદાહરણો જેમાંથી સહેલાઈથી મળી શકે તેવી નામિકાઓ વિરહોત્કંઠિતા અને પ્રોપિતભર્તૃકાને લેખી શકાય માટે સહુ પહેલાં, આપણે વિરહોત્કંઠિતા અને પ્રોપિતભર્તૃકાની વ્યાખ્યાથી પરિચિત થઈએ, કારણ, આપણે જેવા ધારેલાં અવતરણો તે બન્નેની—તેમાં યે પ્રોપિતભર્તૃકાની—અવસ્થા દેખીતી રીતે વ્યક્ત કરી આપશે. ભરતે ક્ષેત્રી વિરહોત્કંઠિતાની વ્યાખ્યા નેદ્રશું :

अनेककार्यव्यासङ्गाद्यस्या नागच्छति प्रियः ।

तत्तानुगमदुःखार्ता विरहोत्कंठिता मता ॥

—ભરતનાટ્યશાસ્ત્રમ્, અધ્યાય ૨૪, શ્લોક ૨૦૬.

અર્થાત્—

“અનેક કાર્યના રોકાણને લીધે જેનો પ્રિય આવનો નથી તેથી ઉદ્બલવતા કુ બપથી આર્તે તે વિરહોત્કંઠિતા મનાય છે.”

ભરતની વ્યાખ્યાથી સાહિત્યદર્પણકારની વિરહોત્કંઠિતાની વ્યાખ્યામા જરા ફેર છે. તે કહે છે : “આવવાની ઇચ્છા કરેલી છતાં, દેવે કરી જેનો પ્રિય આવી શકતો નથી તેના ન આવવાથી જે દુઃખિત હોય તે વિરહોત્કંઠિતા કહેવાય.”<sup>૧</sup> વિષ્ણુનાથે દેવની પ્રતિકૂળતા કહી, ૨૫૮ રીતે નાયકની પત્નીપ્રવચ્ચતા બતાવી છે, જે ભરતની વ્યાખ્યામાં નથી. પણ ઉભયના નિરૂપણમાં નામિકાનો વિરહસંતાપ નિશ્ચિત છે.

પ્રોપિતભર્તૃકાની વ્યાખ્યા તેના સ્વરૂપોદ્ભવસહિત ભરતે નીચે મુજબ આપી છે :

गुरुकार्यान्तरव्याद्यस्या विप्रोषितः प्रियः ।

सा रुद्धालककेयान्ता भवेत्योषितमर्तृका ॥

—એજન, ૨૪મો અધ્યાય, શ્લોક ૨૧૧.

૧. ભાગવત્ કૃતપિત્તોડપિ દૈવાત્માયાતિ યત્પ્રિયઃ ।

તત્તનાનુગમદુઃખાર્તા વિરહોત્કંઠિતા તુ મતા ॥

—વિષ્ણુનાથપ્રણીત સાહિત્યદર્પણ, ૬૮૫ પદિચ્છેદ, શ્લોક ૮૬

અર્થાત—

“કોઈ ખીજ ગુરુ કહેતાં મહત્વના કાર્ય અર્થે જેનો પ્રિય પ્રવાસે ગયો હોય અને જેના કેશ અક્ષ અને છટા પડી ગયા હોય (કેશસંસ્કારવિનાની હોય) તે પ્રોપિતભર્તૃકા છે.” સ્વારે સાહિત્યર્પણકાર ભાવને વધારે સ્ફુટપણે પ્રગટ કરીને કહે છે : “નાનાવિધ કાર્યવશાત્ જેનો પતિ ૨૨ દેશ ગયો હોય તેથી કરીને કામખીજાતે નાધિકા તે પ્રોપિતભર્તૃકા કહેવાય.”<sup>૨</sup> ભાનુદત મુગ્ધા દેશાન્તરગતે પ્રેયસિ સંતાપવ્યાકુળા પ્રોપિતમર્તૃકા ।<sup>૩</sup> મતિરામે એ જ ભાવાર્થે હિન્દીમાં આમ મૂકી આપ્યો છે : “જાકો પિય પરદેશમેં વિરહ વિકળ સિય હોય.” (૨૦ ૨૧૦ : ૧૧૧).<sup>૪</sup>

આ મુગ્ધા શાસ્ત્રનિર્ણયિત ઉભય નાધિકાઓનું વિરહસ્વરૂપ છે. ભરતે વર્ણવેલ આ અષ્ટનાધિકા-પ્રકારને સાહિત્યર્પણકારે ચાલુ રાખેલ છે. દશરૂપકમાં પણ તે છે. એ બન્ને ગ્રન્થો ભરતના નાટ્યશાસ્ત્ર આદિ રચના છે એટલું જ નહિ, એ બન્ને ગ્રંથોમાં ભરતના નાધિકાપ્રકાર ઉપરાંત નવા નાધિકાભેદોનાં વર્ગીકરણો ઉમેરાયાં છે અને તે ભરતના વર્ગીકરણને લાગુ પાડેલાં છે, જે આપણે પછીથી જોઈશું.

આ નાધિકાઓ, વિરહને કારણે, જે ‘અનુ’ કહેતાં પશ્ચાદ્વર્તી કામિક, માનસિક આહ્વાય (વેશને લગતાં) તથા વાચિક અભિવ્યક્તિના પ્રયોગક પરિણામો—દુઃખિતો અનુભવે તેને અનુભાવ કહે છે. આ અનુભાવો, નાધિકાના ભાવરૂપ કારણના, પ્રત્યક્ષ થતાં દુઃખિતો—કાર્યો છે. હિન્દી સાહિત્યકોશમાં કોઈ ‘દેવ’ની અનુભાવ વિશેની નીચે મુગ્ધા બ્યાખ્યા છે :

જિનકો નિરખત પરસ્પર રસકો અનુભવ દોષ ।

ધનહીકો અનુભાવપદ કલત સથાને લોષ ।।

આવા અનુભાવો અસંખ્ય છે. પણ આપણે તેમાંથી એક વિશિષ્ટ અંશ જોવા ધાર્યો છે; અને તે નાધિકાના એક જ અંગને લગતા મર્યાદિત અનુભાવો જોઈશું. આ અંગ તે હાથ છે—ગુજરાતીમાં આપણે જેને આખા હાથ લેખે ઓળખીએ છીએ તે. તેના ઉપાંગો છે બાહ્ય, કોણી, કાંડું, હસ્ત ને કરતલ તથા આંગળીઓ. નાધિકાનાં એ અંગોનું સ્વરૂપ એટલે કે દશા, તેનો વિન્યાસ તેમ જ તેના કાર્યોવડે જે અનુભાવો સર્જાય તે તેની વિરહદશાના ઘોતક છે. પ્રથમ આપણે સંસ્કૃત કવિતામાંથી તેવા નમૂના પર ઊગતી નજર નાખીએ. ત્યાં અને પ્રાકૃત ઇલાદિમાં તે મુખ્યત્વે અતિશયોક્તિઅલંકાર તથા ઉત્પ્રેક્ષા, પરિણુમ અને કાવ્યલિંગ ઇલાદિ અલંકારોની લંગીવડે નિરૂપાયા છે. આવાં અવતરણોનો સંચય અબ્યાસીને સંસ્કૃત સંદર્ભગ્રંથ ‘સુભાષિતરત્નામ્રગારમ્’માં પ્રત્યેક નાધિકાવિભાગ હેઠળ સાહિત્યમાંથી તારવી લઈ મૂકેલો જોવા મળશે. તે જોઈએ તે પહેલાં, કાવ્યપ્રકાશકારે અમરુશતકનો એક શ્લોક, પ્રોપિતભર્તૃકાના દર્શનરૂપે તેવા અનુભાવના વર્ણનવાળો દોષ ટાંક્યો છે તે લઈએ :

પ્રસ્થાનં વલયૈઃ કુર્તે પ્રિયસલૌરસૌરજસં ગતે

પૃથ્વા ન ક્ષણમાસિતં વ્યવસિતં ચિત્તેન ગન્તું પુરઃ ।

ચાતું નિશ્ચિત્તચેતસિ પ્રિયતમે સર્વે સમં પ્રસ્થિતા

ગન્તવ્યે સતિ જીવિત । પ્રિયમુહુત્સાર્યઃ કિમુ ત્યજ્યતે ? ।।

—કાવ્યપ્રકાશ, ઉલ્લાસ ૪, શ્લોક ૩૫.

૨ નાનાભાવશાપસવા દુરદેશં ગતઃ પતિઃ ।

સા મનોમવદુઃખાત્તાં મંવેત્પ્રોપિતમર્તૃકા ॥

—એજન, વૃત્તીય પદિનૃક, શ્લોક ૮૪.

૩ હિન્દી સાહિત્યકોશ : પ્રોપિતપતિકા (નાધિકા), પૃ ૪૬૬

૪ એજન.

તેનો યુગરાતી અનુવાદ—

“ બહાલાં કંકણ નીસર્યાં, વહી રહ્યાં ચોધાર આંસુ, ધડી  
એસી ના રહી ધીર, આગળ જવા ચિતે થયું આકળું;  
જવાનો કરતાં વિચાર પિયુષ સાથે બધાં નીકળ્યાં,  
જનું છે જીવ ! તો પછી ક્યમ જવા દે સાથ બહાલાંતણો ? ”

—કાવ્યપ્રકાશ, યુગરાતી અનુવાદ, યુગ્મ પુરાતત્ત્વ મંદિર ગ્રંથાવલિ.

અહીં એ પ્રોષિતભર્તૃકા અને તે પહેલાં જ, એને “ હેડે તે શોષ ન માય રે ” એવી વિરહદશા અને તેને અંગેના અનુભાવો ઉદ્ભવ્યા. તેમાં નાયિકાનો હાથ દૂબળો પડતાં ને વલય મોટાં પડતાં ગિતરી જવા લાગ્યાં; એવી, હાથને લગતો અનુભાવ છે. અહીં વલયવડે નાયિકાનું ક્ષીણુવ-ક્ષામપણું સૂચવાયું છે. આપણે આગળ જોઈએ કે આ વલયવડે સૂચવાતી ક્ષીણતાનું પરિમાણ કેરુંકેરું—અથા સાહિત્યમાં હોવાનું માલમ પડે છે. સાથેસાથે આપણને મેઘદૂતનો નાયક યક્ષ, પત્નીવિરહને કારણે કનકવલ્લયગ્રંથારિત્ત-પ્રકોષ્ઠઃ અવસ્થા અનુભવતો બતાવાયો છે, તેનું સ્મરણ થાય; અથવા વિરહોત્કંઠિત રાજા દુષ્યન્તના ‘ સ્તત્કનકવલ્લય ’નું પણ સ્મરણ થાય. તેમ છતાં એકંદરે વિરહિણીના નિરૂપણની તુલનાએ નાયકના વિરહનું નિરૂપણ જૂજ હોય એ સંદેહ છે.

આ વલયો પણ બે સ્થાનના નિર્દેશક બનીને આવે છે. એક, આવડા પરનું, જેને આપણે આશુબ્ધ તથા કડું કહીએ છીએ. બીજું, કાંડા પર રમતું—કંકણસ્વરૂપનું. આવડા પરના વલય અંગેનું એક કૃષ્ણ પ્રત્યેના પ્રેમનું સુંદર અવતરણ એ સંદર્ભગ્રંથમાં છે; અને તે પ્રોષિતભર્તૃકા ગ્રેપીની કૃશતાનું અતિશયોક્તિ અલંકારમાં વર્ણવાયેલું. કેવળ યુગરાતી ભાષાન્તર જોઈએ—શક્ય તેટલા મૂળ સંસ્કૃત શબ્દની રજૂઆતથી, તેની કાવ્યસુવાસ જળવાઈ રહે તે રીતે જોઈએ :

“ હરિના પ્રયાણથી, એ સુમૂળી કમળની કળીઓની પાંખડીઓથી બનાવેલી માળા અને મોતીના હારનો કંદોરો નીચે સરી પડ્યાં. અને વધુમાં કહીએ તો...”

જુઓ મૂળ સંસ્કૃતમાં—

“ અન્યદ્ ભ્રમઃ કિમપિ હમની વર્તંતે વા ન વેતિ

જાતું બાહોરહહ વલ્લયં વાગિમૂલં પ્રવાતિ ॥ ”

એટલે કે, “ એની નાડી ચાલે છે કે નહિ તે જોવાને માટે (આવડા પરનું) વલય છેક પાણિમૂલ-કાંડા સુધી પહોંચી ગયું. ”

—‘ સુભાષિતરત્નભાંડગારમ્ ’, પ્રોષિતભર્તૃકા ખંડ, શ્લોક ૮૪.

અહીં વલય, આહુ-આવડા પરનું છે; અને તો જ ચતુર્મુખિવાળી અતિશયોક્તિ નીપજ શકી છે, કેમકે, કવિનો આશય એમ કહેવાનો છે કે છેક આવડેથી સરતુંસરતું તે કાંડાલગી ગિતરી આવ્યું એટલી તે કૃશ થઈ ગઈ ! અહીં અતિશયોક્તિ સંગે સજ્જારોપણ સુભગપણ સંયોગ્યો છે, જે કવિતાની માત્રાને હૃદયારવી આપે છે.

બીજે એક સ્થળે ખેદસ્વરૂપ હસ્તપ્રખ્ખિન્યાસવડે કાચિકે અનુભાવ વર્ણવાયો છે, અને સાથેસાથે લાં, હાથ પરના અલંકારરૂપે શૃંગાલના વલયનું નિરૂપણ છે.

“ મોતીઓની સાથે હરીફાઈ કરતાં એવાં પાપણોમાંથી મરતાં આંસુઓનાં બિન્દુસમૂહથી મહાદેવના અદ્વૈતાસ્યનું અનુકરણ કરતા હારાવલિરૂપ ભૂષણને હૃદય પર રાખી, કુમળા શૃંગાલના વલયથી

૨૭૧ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રન્થ

અલંકૃત થયેલા હાથ ઉપર મુખને ગોઠવીને આપનાક્ષી બાલે ! કયા પુણ્યશાળીને તું રમરી રહી છે ? ”

—સંસ્કૃત-મરાઠી સુભાષિત કોશ, ખંડ દુસરા, પ્રકરણ ૩૧૧, પ્રવાસ વિરહ છ. વિભાગ.

અહીં વિરહિણીનો વલયાભૂષિત હસ્ત જોયો, તો એક અન્ય શ્લોકમાં ખિન્ન વિયોગિની પ્રિયપ્રમાણુને કારણે આભરણોને અંગે સુહાં અગ્રાતી નથી તે જણાવતાં કહ્યું છે :

“ પીનસ્તનકલશ પર લહેરાતા દારને ધારણ કરતી નથી અને વીંટીને પણ (આંગળીવડે) રપસેતી નથી. ”

—સુભાષિત, વિયોગિન્યા અવસ્થાવર્ણનમ્, શ્લોક ૪૨.

તે પછી, પોતે જ પોતાના બાહુને આશ્લેષતી એક વિરહોર્કંદાનુ, તેની ઉત્સુક દશાનું વર્ણન જુઓ :  
“ પ્રિયનો સંગ સમ્પત્તા સ્ફુરણવાળી એવી વામબાહુ લતાને, પુલકથી મુકુલિત બનેલાં અંગોવાળી તે વિયોગિની, પુનઃ પુનઃ આશ્લેષે છે, જુએ છે અને ચૂમે છે. ”

—એજન, શ્લોક ૯.

એક શ્લોકમા નામિકાની વિરહન્યત્ર દશા સુંદર રીતે નિરૂપાઈ છે. તે નીચે જણાવ્યા મુજબ ચન્દ્રની શીતલતાના સતાપ હાથથી દૂર કરતી હોય છે :

“ કોઈ એક કૃશાંગી, વનનાં વૃક્ષોની છાયામાં વિસ્થામો લેતી લેતી, હાથથી પકડી રખાયેલા ઉત્તરીયથી ચન્દ્રનાં કિરણોને નિવારતી નિવારતી આલતી હતી ”

—એજન, શ્લોક ૧૬.

પ્રસ્તુત અવતરણમાં હાથના ઉપયોગવડે વિરહદશા સૂચવાઈ છે, તો એક અન્ય શ્લોકમાં તેથી વિપરીતપણે—એટલે કે હાથનો ઉપયોગ ન કરીને—નિષેધાત્મક અનુભાવવડે વિરહ વ્યક્ત થાય છે :

“ સાસુ જે પદ્મદલ આપે છે તેને પોતાના હાથથી ગ્રહે તો તેના ચચરાટથી તે બળી જાય એવી આસંકાએ તે હાથથી ન લેતાં ભૂસંસ્પર્શી સ્વીકારે છે. ”

—સુભાષિત, પ્રેક્ષિતભર્તૃકાવર્ણનમ્, શ્લોક ૮૭

પણ આ હાથ અને તેની આંગળીઓને આથી વિશેષ રસિકપણે ને સર્જનાત્મકપણે પ્રયોજવાનું સંસ્કૃત કવિઓએ કરેલું છે ! યદાપત્ની વિજેનો મેઘદૂતનાં પેલો પ્રસિદ્ધ શ્લોક—

રોપાન્માસાન્નિરહદિવસસ્થાપિતસ્યાવષેર્વા  
વિન્યસ્યન્તી ભુવિ ગણનયા દેહલીદત્તપુષ્પૈઃ ।

—ઉત્તરમેઘ, શ્લોક ૨૪ ( પૂર્વાર્ધે પંક્તિઓ )<sup>૫૪</sup>

અથવા તેથી આગળ—

મત્સાદૃષ્ય વિરહતનુ વા ભાવગમ્યં લિખન્તી ।

—એજન, શ્લોક ૨૨.<sup>૫૫</sup>

જુઓ શ્રીલાભાઈ ધનસાઈ અનુવાદિત મેઘદૂતમાંથી ઉપરની પંક્તિઓનું ભાષાંતર :

૫૩ “ પહેલાં બાધી અવધમદો જે આસ બાધી રહેલા

બેઠી કોરો ગણતી કુસુમો મૂળને ઉજરામાં. ”

૫૪ “ કળ્પી આરી કૃશ જળી, હરો કાઠતી બિખમાંહે. ”

આમ હાથવડે ઉંમર ફૂલો મૂળને અવધિસમય ગણતી અથવા પ્રિયનું ચિત્ર આલેખતી—સર્જતી નામિકા કેમેકેમે પોતાના વિરહવસના દિવસો વિતાવતી નજરે પડે છે.

પણ જેને કદાચ રીતસર અક્ષરસાત નહિ કે અદ્ય હશે એવી નામિકા માટે પ્રિયપ્રયાણના દિવસો ગણવાની તો ખાસ એક અન્ય રીત હતી અવધિદિવસોની રેખાઓ ભીંત પર આંકવાની ને પછી ગણવાની ! પણ એક શ્લોકમાં એ આંકેલી રેખાઓને ન ગણવાનું—નકારાત્મક નિરૂપણ તેની વિરહ-બીડુતાનું સ્પષ્ટ છે :

“ ઝરણાંની જેમ વહેતાં આંસુઓથી જેનાં લમણાં ધોવાયાં છે એવી એ બાહ્યા અવધિના દિવસોની સંખ્યાની રેખાઓ આંકે છે ખરી, પણ ગણતી નથી—એવી આસંકાથી, રખે ને અવધિ-દિવસ વીતી જાય ! ”

સુભાષિત, ત્રિયોગિન્યા અવસ્થાવર્ણનમ્, શ્લોક ૬.

અહીં નામિકાનો પોતાનો ભવ પ્રગટ થયો છે, તો પ્રાકૃત સાહિત્યની એક ગાથામાં નામિકા અર્થે તેની સખીઓનો ઉચાટપૂર્વકનો ભવ પ્રગટ થયો છે; એટલું જ નહિ, તે નામિકાથી અન્યણુપણે સખીકૃત્ય પામવી તેને મિથ્યા ધારણુ આપી રહી છે .

“ ઓહિદિઅહાગમસં કિરીદિ સહિઆહિ કુરુહિદિઆઓ  
હો તિરિણુ તહિ ચિઅ ચોરિઆએ રેલા પુસિઅનિ । ”

અર્થાત—“ અવધિના દિવસો પૂરા થતાં એનું આગમન થશે કે કેમ એવી આસંકા ધરતી સખીઓ ભીંત પર દોરેલી (દિવસસૂચક) રેખાઓમાંથી એટલું ચોરીચૂપથી ભૂંની નામ છે. ”

આ અવધિરેખા વિશેની વિશેષ સુંદર બીજી એ પ્રાકૃત ગાથાઓ આ રહી :

“ ઝંઝા-વાહિતિવિણુઅ-ધર-વિવર-પલોટ-સલિલ-ધારાહિં  
કુરુ-સિદિઓવિ-દિઅહં રમખઇ મુખધા કરઅલેહિ. ”

‘ ઝઝાવાતથી હાજી ઉગડી દેવાવાને કારણે ધરનાં વિવરોમાંથી, એટલે કે છાપરાનાં બાકોરાંમાંથી, પડતી સલિલધારાથી ભીંત પર આગબેલી અવધિ-દિવસની રેખાઓનું, મુઝા કરતલવડે રક્ષણ કરે છે. ”

આ ગાથા ખેતીપ્રધાન જીવનરીતિના પરોક્ષ સમયવડે વિરહભાવને વ્યક્ત કરે છે. જેમ આજે ને નેથી વિશેષ જૂના સમયમાં વર્ષારંભપૂર્વે ધર પરનું હાજી સરખુ કરવામાં આવતું, જેથી વરસાદના જલથી વરનો અંદરનો ભાગ સુરક્ષિત રહી શકે. પણ જે ગૃહસ્થ તે સમયે પ્રવાસે હોય તેનું જ ધર જીર્ણુ હાજીવાળું હોય ને ? તેવા ગૃહવાળી પ્રોષિતભર્તૃકાનું અનુકંપા જગાડે તેનું આ તાદૃશ ગતિમાન ચિત્ર છે. અહીં એકાકિની વિરહિણીનું મુશળધાર વર્ષારાત્રી સમયની નોંધાર અવસ્થાનું અને પ્રિયને કારણે જીવ ટકાવી રાખ્યાનું હૃદયદ્રાવક ચિત્ર નથી ? નહિતર શા માટે તે વર્ષાજલથી પોતાને ઉવેખીને રેખાઓનું રક્ષણ કરે ? કેટલું બધું વિશિષ્ટ વીગનરેખ અને ભાવસભર ચિત્ર ! જાણે કે સાક્ષાત્ રંગરેખાસંપન્ન તેજાયા-મિશ્ર ચિત્ર ! અથવા કહો કે ચિત્રને કાવ્યની પરિભાષા સાંપડી ! તો એક બીજી એવી ભાવપ્રબલ ગાથા :

અજજં ગઓતિ, અજજં ગઓતિ, અજજં ગઓતિ, ગણિરીએ  
પદમે ચિઅ દિઅહધધે કુરુ રેહાહિ ચિત્ત લિઅો.

અર્થાત—“ ‘આજ ગયો’, ‘આજ ગયો’, ‘આજ ગયો’ એમ ગળીગણીને પહેલા દિવસના અર્ધ-ભાગમાં જ (તેણે) રેખાથી ભીંત ચીતરી મૂકી ! ”

અહીં ‘આજ ગયો’ એ પદ માત્ર ત્રેવગ્રવીને, નામિકાના મનના તીવ્ર રટણ દ્વારા વિરહના તાજા ધાની બળતરા કેટલી બારપૂર્વક પ્રગટ કરી છે ! ભાવની સ્વક્રિય પ્રત્યક્ષતાએ સ્વભાવકેત નિરૂપણથી

૨૭૮ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય મુખ્યમહોત્સવ મન્થ

સ્યોદતા સાધી છે અને વાચિક તેમ જ કાવિક અને અનુભાવથી ભાવની વેધકતા-માર્મિકતા સરળતાથી સિદ્ધ થઈ શકી છે.

હવે અવધિ દિવસોની ઉત્સુક ગચ્છતરીનો, એક અપભ્રંશ સાહિત્યનો કુહો જોવાનો રહે છે. હેમચંદ્રના વ્યાકરણના અવતરણરૂપે તે ત્યાં ટાંકેલો છે :

“જે મહુ દિવણા દિઅહ્યા દધમિ પવસતેણુ ।

તાણુ ગણુંતિએ અંગુલિઉ જાગરિઆઉ નહેણુ ।”

અર્થાત—“પ્રવાસે જતાં પ્રિયતમે મને (અવધિના) જે દિવસો દીધેલા, તે ગચ્છતાં (ગચ્છતાં મારી) આંગળીના નખ જર્જરિત થઈ ગયા.”

—સિદ્ધદેવ ગત અપભ્રંશ વ્યાકરણ, સંપાદક ૬૦ ચુ. ૦ બાબાણી, પૃ. ૬.

સંભારો મીરાંના જેએક પદની કંઈક આવા જ-મળતા આવતા અનુભાવવાળી પંક્તિ :

“આઉં આઉં કર ગયા સાંવરા, કર ગયા કૌલ અનેક

ગિચુતા ગિચુતા ધિસ ગઈ રે મહારા આંગલિયારી રેખ.”

—સરતું સાહિત્ય સપાદિત મીરાંબાઈનાં ભજનો, પદ ૧૩૨.

મીરાંની આમાંની પહેલી પંક્તિનો બીજો પાક, અન્ય સંપ્રદોના આ જ પદમાં, નીચે મુજબ મળે છે :

“સાવન આવન કહ ગયા બાલા, કર ગયા કૌલ અનેક ”

તો એક બીજા, વિરહના ઉત્સારવાળા ને શબ્દમાર્ધુર્યવાળા પદમાં પેલી બિના ફરી પાછી આવે છે :

“દેશવિદેશ સંદેશ ન પહુચે, હોય અંદેશા ભારી :

ગિનતા ગિનતા ધિસ ગઈ રેખા, આંગુરિયાકી સારી :

અજહૂં ન આપે મુરારી.”

—‘મીરાંબાઈ-એક મનન’, લેખક : મંજુલાલ મજમુદાર

એવી આ મીરાંની પંક્તિઓનો ભાવસગડ છેક અપભ્રંશ સાહિત્યમાંથી મળી આવે છે.

વિરહના આવા સંતાપથી કેવળ નાધિકા જ બનીઝળી નથી, તેના સંબંધક જડ પદાર્થો પણ જજે તેનું આગળ આવેલા કમળના દણિતે પ્રતીત કર્યું. હેમચંદ્રના વ્યાકરણના વળી એક અપભ્રંશ કુદામાં એ અન્ય પદાર્થનો ઉલ્લેખ થયો છે—પણ, પણ તેને જડ કેમ કહેવાય ? કારણ તે તો નાધિકાનો સૌભાગ્ય-સૂચક ચૂંલો હોઈ, વિશેષ જતનને યોગ્ય ! વિરહવ્યથાના આકરા સંતાપથી અને પછી અશ્રુજળથી તે સિંચાય, તો નંદવાઈ જ નાચ ને ! એ વૈજ્ઞાનિક બિનાને આધારે, તેની જતને વિરહવ્યથાથી વારી લેવા અહીં સમજવાયું છે :

“ચુરહલઉ ચુપણીહોમસહ મુધિ કરોલિ નિહિતઉ ।

સાસાનલ-નમલ-ઝલકિઅઉ બાહ-સલિલ-સંસિતઉ ॥”

અર્થાત—“મુગ્ધા ! ગાલ નીચે (= ગાલે) રાખેલો (ને તેથી) નિઃશ્વાસાગ્નિની ઝળથી તપી ગયેલો (અને) અશ્રુજળથી સીંચાયેલો (તારો) ચૂંલો ચૂરો બની જશે.”

—સિદ્ધદેવગત અપભ્રંશ વ્યાકરણ, સંપાદક : ૬૦ ચુ. ૦ બાબાણી, પૃ. ૫૮.



આ ઉપરાંત નામિકાની વિરહદશાએ અદ્યતન પદાર્થના પ્રતિભાવો યે જમાના છે ! એક પ્રાકૃત ગાથાનું દર્શાવ :  
 “ પાસાસંકી કાઓ જોગદિ દિલ્લું પિ પહિઅ-ધરિણીએ  
 ઓણુંત-કરઅ જોગલિઅ-વલઅ અજ્ઞ-કૃષ્ણ પિંડ.”

અર્થાત—“ પશિકની ગૃહિણીએ આપેલો (અને) જે નમતા હાથમાંથી સરી પડેલા કંકણ વચ્ચે રહેલો એવો બલિપિંડ (તેને) કાંસાની આસંકાથી કાગડો (ખાવા) ઇચ્છતો નથી.”

એથી યે આગળ નામિકા સાથે સંબધ ધરાવનાર જીવંત, વિશિષ્ટ—અરે ! વિશેષપણે કહીએ તો એક ઉત્તમ વ્યક્તિનો પ્રતિભાવ-સમભાવ જાણવા જેવો છે ! જુઓ ગાથા :

“ અઘકોવણા વિ સાસુ રુઆવિઆ ગઅવઅસોહાએ  
 પાઅ-પણ્ણોણુઆએ દોસુ વિ ગલિએસુ વલએસુ ॥ ”

અર્થાત—“ પગે પડવા નખી ત્યારે બંને કંકણ સરી પડતાં, પ્રોપિતપતિકાએ ઉત્તમ સ્વભાવની સાસુની આંખમાંયે આંસુ આણી દીધાં ! ”

આવાં, વલયે સચવેલી ક્ષીણતાનાં ભાતભાતનાં ચિત્રો સરકૂત, પ્રાકૃત વગેરે તમામ સાહિત્યમાંથી સાંપડે છે. કેટલાંક તો ધણાં સુંદર છે. એક ભાવસુંદર ગાથામાં પ્રોપિતભર્તૃકાની મુગ્ધ મૃગવણુ તળે ચંપાયેલો-દબાયેલો તેનો વિવાદ ધણો સુક્રમાર ભાવથી—તેની મૃદુ વાણીથી પ્રમટ થાય છે. કૌતુક અને વિવાદથી, તે પોતાની પરથી અન્ય પ્રોપિતપતિકાઓની કૃશતાની સંભાવના કરી, અંતે તો પોતાનો જ વિરહ વ્યક્ત કરતી હોય છે ! આં સર્વને આંધે પોતાનો ભાવ વ્યક્ત કરતી એ નામિકાનો અર્ધરકુટ-મુગ્ધ વિવાદ સવિશેષ વેધક અને છે :

“ સદિ ! સાહસુ સખાવેણુ પુત્રિજમો કિં અસેસ મલિલાણું ।  
 વૃંતિ કર-દિઅ ચિઅ વલઆ દધએ પઉત્યંચિ ॥

એટલે કે—“ હે સખી ! કહે તો ખરી, હું સાચે જ પૂછું છું : શું પ્રિયતમ પ્રવાસે જતાં બધી ચ ત્હાઓનાં કંકણ (આમ) હાથમાં પહોંપહોં જ મોટાં થઈ જતાં હશે ? ”

એક બીજો છે વલયનો સંદેશદુહો :

“ સંદેશા ગુણુ વતડી હું કહિવા અસમત્ય  
 એકધ વલધ જાણિજ્યો, સમખાણુ બે દત્ય.”

અર્થાત—“ હે પ્રિય ! હું સંદેશામા ગુણુકથા કહેવા અસમર્થ છું. માત્ર એટલું જાણુજે કે એક જ વલયમાં મારા અને હાથ દવે સમાઈ જાય છે.”

પણ આ દુહાની પહેલાં, બરાબર આ જ અર્થનો—કહેવાપૂરતા શબ્દ ફેરે—અપભ્રંશ સાહિત્યનો દુહો જોવા મળે છે. તેની પછી ઉપરનો દુહો રચાયો છે. એ દુહો ૧૩મી સદીના અબ્દુલ રહમાનકૃત ‘સંદેશરાસક’માં છે.<sup>૧</sup> પ્રસ્તુત અવતરણમાં પોતાના અને હાથો એક જ વલયમાં સમાઈ જવાની કૃશતા

૧ જુઓ સંદેશરાસક—

“ સંદેશકથ સતિત્વરકે હવે કહલ્લે અસમત્ય

ભણુ પિય ઇકતિ બલિયદક બે વિ સમાણુ હત્ય.” ॥ ૮૦ ॥

એટલે કે—“ સંદેશો સવિવર (જે એટલે) હું કહેવા અસમર્થ છું. કહેવે વિષયને (હવે) એક જ વલયમાં બે ચ હાથ સમાઈ જાય છે.”

પ્રત્યક્ષ કરી છે. એવી સંપૂર્ણ—સોએ સો ટકાની, અને તે ય સમાન અંગોની તુલનાવડે વ્યંગિત થતી એ કૃષ્ણતા છે. પણ પોતાનાં બે જુદાં જુદાં અંગોવડે સચવાતી તુલનાત્મક ક્ષામતાના નિરૂપણનો એક સંદેશરાસકનો બીજો—આગળનાની પાંખે જ મૂકેલો દુહો છે :

“ સંદેશઃ સવિતરઃ, પર મહા કંઠલુ ન જાઠ  
ને કાલંયુલિ મુદ્ગિ સો બાહરી સમાધ ॥ ૮૧ ॥

એટલે કે—

“ સંદેશો સવિતર (છે) પણ મારાથી કલો ન જાય. જે ટચલી આંગળીની મુદ્રિકા તે બાહુમાં સમાઈ જાય છે. ”

આ ને આ કૃષ્ણતાની બિના મીરાંના એક પદમાં, તેની આગળ આવેલી પંક્તિને કારણે વિશેષ તીવ્રતાથી કહેવાઈ છે :

“ માંસ ગલે ગલ છીજિયા રે, કરક રઘા ગલ આહિ;  
આંગલિયારી મૂંદરી મ્હારે આવણા લાગી બાંહી. ”

—મીરાંનાં પદો. સંપાદક : જ્યેષ્ઠ ત્રિવેદી, ૫૦ ૧૮૬, પદ ૨૧ (રૂપાંતરવાળું)

આપણે જ્યાંએ દૃષ્ટાંતોમાં તો, એક કે વિભિન્ન પ્રકારનાં પણ નાયિકાનાં પોતાનાં ને પોતાનાં જ બે અંગોને સમીપ ચુપ્પી બતાવી તુલનાથી ક્ષીણતા પ્રત્યક્ષ કરી. પણ એથી છે એક દુષ્પ્રમ દૃષ્ટાંત, જેણે વિશેષ ચમત્કૃતિ સાધી છે. કોઈ એક પરંપરાના રાધાકૃષ્ણવિરહના માસના સાંભળેલા ગીતની તે પંક્તિઓ છે :

“ મહા મહિને મન માહકું,  
મળવાને મન અકળાય રે;  
હરિની ટચલી આંગળીકેરી મુદ્રિકા,  
મારી દગે આંગળીયો સમાય રે;

હો રામ ! શ્રીકૃષ્ણ દ્વારકામાં જઈ રહ્યા ”

અહી કૃષ્ણની એક અને તે ય ટચલી—જે ટચકડી આંગળી, તેની બરાબર પોતાની દશ આંગળી-ઓની, પરસ્પર સગેની તુલનાથી ક્ષીણતાની માત્રા ઘેરી બની છે. અને એ અતિશયોકિત, વિરહનીવતાની બાહ બતાવે છે.

હવે એક છેલ્લો વલય વિશેનો, વિરહ અને મિલનની ભાવસંધિવાળો હેમચંદ્રે ઉદ્ભૂત કરેલો અપભ્રંશ સાહિત્યનો પ્રચલિત સુંદર દુહો જોઈએ :

“ વાયમુ ઉડાવનિઅએ પિઉ દિટ્ટહિ સહસતિ,  
અહા વલયા મહિહિ ગય, અહા કુટ્ટ તાડતિ ”

કામચલાઉ શુજરાતીમાં—

વાયસને ઉડાડના પિયુ દીહો સહસાજ,  
અર્ધ વલય મઢી પર અને અર્ધ તાડત તૂટન્ત.

હવે રહે છે છેવટે જોવાનો એક હસ્તાવલખી અનુભાવ : અને તે પત્રલેખનનો. શાકુન્તલમાં વિરહોત્કંઠિતા શકુંતલાનો ‘ શુકોદરસુકુમાર નલિનીપત્ર ’ પરનો પત્રશ્લોક આપણે વાંચ્યો છે; એટલું જ નહિ, મીરાં જેવીના પદમાં પ્રેરિતભરૂકા વિશેના પરદેશ વસતા પિયુને “ લિખિલિખિ બેજત બાંતી ”ના

ઉલ્લેખ થે જાણીએ છીએ. એ મીરાંના એક બીજા, સંપ્રદિત નહિ થયેલા અને પહેલી જ વાર પ્રસિદ્ધ થતા પદમાં હસ્તવેડે થતા પ્રત્યક્ષ પત્રલેખનનો ઉલ્લેખ મળે છે તે આપણે જોઈએ :

૫૬ ૧. રાગ સોરઠ

“કેમે લિખું, લિખીયો ન જાય, પતીયાં; કેમે લિખું

કલમ ભરત મેરો કર કંપત દે,

લિયડો રઠ્ઠી થરરાય—પતીયાં ૧

વાત કેરું તો મુજે બાત ન આવે,

નેણુ રઠ્ઠા ઝરરાય—પતીયાં ૨

મીરાં કે પ્રભુ ગિરધર નાગર,

રહી હ મધુ પર યાય—પતીયાં ૩”

કિતો શાહીમાં બોળવા માટે ઉપાડેલો કર કંપે છે અને કાથ સાંધે હૈયું પળુ થરકે છે : એવી વિરહઅમૃતજ્યુ અનુભવતી નાધિકા છે. આપણી પ્રાચીન કાળની સામાજિક સ્થિતિ અને સ્ત્રીનું અલ્પ અક્ષરજ્ઞાન છતાં પત્રલેખનને પણુ વિરહિણીનો એક સ્વાભાવિક હસ્તાવલંબી અનુભાવ લેખી શકાય.

અહીં આપણે સંસ્કૃતથી માંડી ગુજરાતી સાહિત્યના હસ્તાવલંબી વિવિધ અનુભાવોનાં અવતરણો જાણ્યાં. તેમાં નાધિકાનો શોકસંતાપ, કૃશતા, આભ-હુણે અંગે ય ન અગ્રાડા જેવું તેમ જ જગનના પદાર્થો ન ભોગવવા જેવું ઉત્કટ અસુખ, મિલનોત્સુકતા, અવધિદિવસોની ઉત્સુકતાપૂર્વકની ગજ્યતરી કે ન ગજ્યવાની વિરહભીરુતા, વિરહવર્ષક પદાર્થો પ્રતિ અભાવ, પત્રસંદેશ, પ્રિયમિલનની આરત અને તેને અભાવે તેના ઉપરિચિત કરેલા આભાસથી થતું સુખ ને તેમ રચવાની નાનાવિધ રીતિઓ—આવા વિરહનિવેદનના ભાતભાતના ભાવોની—કહો કે અનુભાવોની રંગપૂરણી થયેલી છે.

આવી ભાવસમૃદ્ધિને કારણે રસશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ શુભારનું રસ તરીકે આધિક્ય સ્વીકારાયું છે; અને તેમાં યે વિયોગના ભાવને વિશેષ આધિક્ય મળે એ સદજ નથી? આ વિરહજન્ય અપ્રાપ્ય પ્રેમ તીવ્ર અંખનાની તીક્ષ્ણ સરાણે ચઢીને વેદનાના અવિરત ધસરકા વેડીવેડીને તેમાંથી આવા કોઈક સ્ત્રોકગાથાદુહાગીતરૂપે જે નિખારવા ઉગ્રા છે તે જ શુભારને સવેદનાની ધારવડે સતેજ કરે છે. માનસશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ અવરોધને કારણે ‘વેદનાના માધ્યમ વડે પ્રેમને પણુ ગરિમા પ્રાપ્ત થાય છે.’ એ ગરિમા પાછળ જેટલી ભાવની તીવ્રતા—વેધકતા—માર્મિકતા રહી છે, તેટલી બીજા બાહ્યથી એનાં અન્તર્ગત વર્ણનોમાં અધિક ભાવાત્મક વિસ્તારની સમૃદ્ધિ ય રહી છે. વિરહને કારણે ઉદ્ભવતી ભાવાકુલતા, ભાવવિહ્વલતા, શારીરિક ઉદ્વેગ તેમ જ જવર અને દુર્બળતા, પાપકૃતા ઇં વ્યાધિ, માનસિક કલેશ, સંતાપ, વ્યથા, પીડા, વેદના (આ બધા શબ્દો સમાનાર્થી છતાં, આ સંદર્ભમાં તે વિવિધ અર્થઅણ્યઓથી યોગ્ય છે), વિવિધ ઝડપુઓના ઉર્ધ્વપદ સ્વરૂપથી જન્મતા પ્રતિભાવો, વિયોગસમ્બન્ધિત ૧૦—૧૧ દશાઓ જેવી કે અભિલાષ, ચિન્તા, સ્મૃતિ, યુજ્યકથન, ઉદ્વેગ, પ્રલાપ, ઉન્માદ, વ્યાધિ, જડતા, મૃતિ અથવા મૃત્યુ અને મૂર્છા—આ અને આવી વિવિધ સ્થિતિઓનું સુંદર અંજનાપૂર્ણ સંવેદક ચિત્રણ—અંકન થયેલું છે. વિરહનિવેદનના સાહિત્યનિરૂપણમાં આવી સભર અને સંતર્પક વિવિધતા છે. વળી, આપણે જોયેલા એક વિશિષ્ટ અંશમાં પણુ સારી એવી ભાવસમૃદ્ધિ છે.

૭ લેખનું નામ : પ્રાચીન રેશીલાપાત્રિત પ્રગૌલ સાહિત્ય; સંપાદક : મુનિશ્રી બિનલિજ્જલ; ‘ભારતીય વિદ્યા’ (સંશોધન-વિષયક હિંદી-ગુજરાતી સાહિત્યિક પત્રિકા), વર્ષ ૧, અંક ૪.

અને આમ છતાં એમ નથી જણાતું કે આપણી તમામ ભાષાઓમાં તેની રજૂઆત એક વિશિષ્ટ અને સમાન નિરૂપણરીતિથી ઉદ્ભવ પામી છે? કંઈક નવીન કાવ્યાત્મક-અમરકૃતિસાહિત એ જ અંગ, અંગસંચાલન કે એવી તેની કોઈ દશાથી વિરહભાવ વ્યક્ત થયો છે? ઉપર્યુક્ત ઉલ્લેખો તેનો પુરાવો છે. આ પ્રમાણે એકસરખી નિરૂપણપરંપરા પાછળ કંઈ કારણ? આગળ કહ્યું તેમ સમાન સંસ્કૃતિથી તે મુદ્દાકિત છે.

ભારતવર્ષ જેવા વિશાલ દેશની એક સમાન સંસ્કૃતિ પાછળ, સૈકાઓ લગી તેનું સમાન પ્રકારનું સમાજજીવન એકબાજું ચાલુ રહ્યું હતું, જે આપણને ખચર છે. મુસલમાનોનાં આક્રમણો છતાં તેના હાડમાંથી તે કદી હચમચી ઊઠ્યું નહોતું. છેક અંગ્રેજોના-પશ્ચિમના સંપર્ક પછી જ તેમાં ઊથલો આવ્યો. ત્યાં લગી દેશ, વ્યાપક એવા રૂઢિચિંતિ અને ધર્મશાસ્ત્રબદ્ધ જીવનચારવડે ટકી રહ્યો હતો, ટકી રહેવા મથ્યો હતો. અને ધર્મપ્રધાનના પ્રચારની શક્તિ ન હોવાથી સમાજની એ રૂઢિપરસ્તી ને શાસ્ત્રપરસ્તીને પોષણ મળ્યું. જે કંઈ નવો ઉન્મેષ સમાજજીવનમાં ઉત્પન્ન થતો તે ધીમી, પણ રિચર ગતિએ પ્રસરતો. તેને રૂઢ બનતાં સારો એવો સમય પસાર થતો. એટલે તે જે પ્રાણબળવાળો હોય તો ભલે ધીરે ધીરે પણ એકથી બીજે સ્થળે પ્રચાર પામી પ્રસરતો ને જીવતો; ને સંસ્કૃતિના બળરૂપે સચવાતો. એટલે શરૂ થયેલી કોઈ પણ લઘુ પ્રમાણે ચાલવામાં મદિમા ગણાતો. વળી મુદ્દલચંત્રની નીપજરૂપ મુદ્રા જેટલી નિશ્ચિત બની, રૂઢ થઈ, પછી અપખે પડી લોકરુચિમાંથી ઊતરી જાય, તેવું બનવા પામતું નહિ, આ રૂઢિમદિમાને કારણે કવિને ય કાંઈનું લઈને ચાલવામાં, આજે લાગે છે તેવી, નાનમ જણાની નહિ. કોઈ સભર નદી જેમ સ્થળે સ્થળેથી એકઠા થતા ભરપટ્ટે કાંપ સાથે આગળ ચાલે, તેવું જીવનકવનની રસમની બાબતમાં બનતું. આ રૂઢ પરંપરાનું આલૈકિક સ્વરૂપ તે જૂનાં કાવ્યોમાં આવતાં-મુકાતાં રૂઢ યાદીરૂપ વર્ણનો છે; જે આપણી મધ્યકાલીન સાહિત્યની અનેક કૃતિઓમાં એનાં ને એનાં મુદ્રા દેવાતાં, અને તેમાં શિષ્ટમાન્ય વિદ્વાતા લેખાતી. પ્રેમાનંદ જેવો પણ અમુક સદ્ધ ને હૃદય અંશે તેમ કરવામાંથી બાકાત રહ્યો નથી. આ જ કારણે વિરહસાહિત્યની, આપણે જોઈ તેવી નિરૂપણપરંપરાને ટકાવી રાખી હતી. પણ તેવું સાચું સાહિત્ય રૂઢ છતાં નિર્જીવ નથી તેની પ્રતીતિ આપણને અહીંનાં અવતરણોથી થઈ છે અને તે જ આપણી સંસ્કૃતિની જીવંત મુદ્રા છે.

આ પૂર્વે કરીએ તે પહેલાં, સંસ્કૃત કાવ્યશાસ્ત્રના નાયિકાભેદના વર્ગીકરણ અંગે એક સંશયપ્રશ્ન, અભ્યાસી સમક્ષ વિશેષ નિરીક્ષણપરીક્ષણ માટે મુકી જેવો આવશ્યક જણાય છે. તે પહેલાં, આપણા કાવ્યશાસ્ત્ર વિશે એક બાબત કહી દેવી જોઈએ કે તેની એકંદર યોજનામાં જે સૂક્ષ્મ તેમ જ સારી એવી માનસશાસ્ત્રીય-સમાજશાસ્ત્રીય મુદ્દા રહેલી છે તે તેની તત્ત્વવિમર્શ શક્તિને આભારી છે. આપણા કાવ્યશાસ્ત્રકારો ષડ્દર્શન અને તેમાંના ન્યાય વગેરેના અર્થજ અભ્યાસી હોઈ પ્રબળ એવી પ્રભાવશાસ્ત્રની ચિંતનમાં પહોંચાયેલા હતા. ને તેથી તેમની કાવ્યશાસ્ત્રપ્રવૃત્તિ સદૃશ હોઈ નિઃશયક ટકી રહેશે. પ્રશ્ન છે પ્રોપિતભર્તૃકા અથવા પ્રોપિતપત્રિકા નાયિકા અંગેનો.

આગળ જોઈ ગયા તેમ ભરતે વર્ણવેલા અષ્ટ નાયિકાપ્રકારો ઉપરાંત નાયિકાના અન્ય પ્રકારના બેઠો પાછળથી ઉમેરયા અને તેને લાગુ કરાયા છે, કારણ, સમાજજીવનની ઘટનાઓ કાવ્યમાં ઝિલાતી, તો કાવ્ય પરથી શાસ્ત્રે તેવાં નવાંનવાં વર્ગીકરણો જેમજેમ સૂઝતાં જાય તેમ રચવા માંડ્યાં. આમ, સ્વીયા કે સ્વકીયા, પરકીયા અને સામાન્યાના પ્રકારનું એક વર્ગીકરણ ભરતના વર્ગીકરણબાદ જેવા મળે છે. અને ભરતના પ્રત્યેક પ્રકારને પેલા ‘લાલ પીળો ને વાદળી’ જેવા ત્રણે પ્રકાર લાગુ પાડેલા છે. આપણા મુદ્દાપૂરતું રપટ કરીએ તો, કાવ્યશાસ્ત્રે સ્વીકારેલ છે તે મુજબ પ્રોપિતભર્તૃકાને સ્વકીયા, પરકીયા ને સામાન્યા—એવા ત્રણે પ્રકારના વર્ગીકરણ હેઠળ મુકી શકાય એવું અને વિવક્ષિત જણાય છે. પણ એમ

એક વર્ગીકરણને બીજું વર્ગીકરણ દરવેળા ને સંગોપાંગ લાગુ પડી શકે ખરું? અને લાગુ પડતાં, દરવેળા તેમાં સુસંગતિ જળવાય ખરી? આ પ્રશ્નની દૃષ્ટિએ, ભરત અને તેની પછીના કાવ્યશાસ્ત્રીઓનાં વર્ગીકરણોના યોગેલા સંબંધની ચકાસણી થવી જોઈએ; જે ઉારો અભ્યાસ માગી લે તેવું છે. અહીં આપણે સહેજ ઊંડાતી નજરે ભરત અને પાછળથી થયેલા સાહિત્યદર્પણકાર વિશ્વનાથની વ્યાખ્યાવડે તપાસી જોવા પ્રયત્ન કરીએ, જે વ્યાખ્યાઓથી આગળ આપણે પરિચિત થયેલાં છીએ. ભરતના કથન મુજબ જે નાયિકાનો પ્રિય પ્રવાસ છે તે કારણે તે કેશસંસ્કાર વિનાની છે; તો સાહિત્યદર્પણકારના કથન મુજબ, તેથી કરીને તે ‘મનોભવદુઃખાત્તા’ છે, એટલે કે કામાર્ત છે. સાહિત્યદર્પણકારે ‘પ્રિય’ને અદલે ‘પતિ’ શબ્દ મૂક્યો છે તે લક્ષમાં રાખવા જેવો છે.

આ બંને વ્યાખ્યાનો એકસાથે વિચાર કરીએ તો પ્રવાસી પતિની વિરહિણી, ‘સંતાપવ્યાકુલા’ કોઈ વિકલાંગવેશે છે એમ કહી શકાય. અહીં નાયિકાના વિરહદુઃખનું નિષ્પત્તિકારણ દેશાન્તર ગયેલો નાયક એટલે કે તેનો પોતાનો પતિ છે, કોઈ અન્ય પુરુષ નથી. કારણ વિશ્વનાથની વ્યાખ્યામાં નિશ્ચિતપણે ‘પતિ’ શબ્દ છે. માનો કે તેનો પતિ પ્રવાસે છે અને તે પરકીયા ને સામાન્યા પણ છે. તો ઊલટાનું તેવીને માટે, દેશાન્તરિત પતિનું—ને એથી કરીને પોતાનો માર્ગ મોકળો—અનુકૂળ—થવાનું સુખ હોય કે દુઃખ? આ એક સાદી સમજમાંથી નીપજતો પ્રશ્ન છે.

એક બીજો મુદ્દો : ભરતે આપેલ ‘પ્રોપિતભર્તૃકા’ એવા પારિભાષિક નામલક્ષણ મુજબ, તે પ્રવાસે ગયેલા નાયકની એટલે કે પતિની—ભત્તાની વિવાહિતા પત્ની—નાયિકા છે. પ્રોપિતપતિકા એવો શબ્દ પણ પ્રચલિત છે. તેમાંના આ ‘ભર્તૃ’ અને ખાસ કરીને ‘પતિ’, એ પર્વાંચો શું વિવાહિત દશાના સાંકેતિક શબ્દો નથી? છે. આગળ જણાવીએ તે મુજબ નાયિકાભેદનું એ આપું જે વર્ગીકરણ નાયકને અવલંબીને ઉદ્ભવતી નાયિકાના રતિભાવની અવસ્થા પરથી યોજાયું છે. અને એ દૃષ્ટિએ પણ તે, નાયકની વિરહિણી, નાયિકારૂપે જ હોય; સાથે સાથે, તે અન્ય સ્વરૂપે એટલે કે સામાન્યા—કે પરકીયા—સ્વરૂપે કેમ હોય?

પણ માનો કે એકવાર આપણે વાસ્તવિક જગતમાં તેમ બને છે માટે કોઈક પ્રોપિતભર્તૃકાને પરકીયા કે સામાન્યા લેખવામાં આધ ન જોઈએ. તો, તે લક્ષમાં લઈને નાયિકાલક્ષણ અને નાયિકા વિશેનાં વર્ગીકરણોનું પરસ્પર-સંકલન (co-ordination) થવું જોઈએ. પણ અહીં વ્યવહારનો પ્રશ્ન પ્રસ્તુત નથી—એટલા માટે કે વ્યવહારથી સાહિત્ય ને શાસ્ત્રનું સ્વરૂપ અલગ પ્રકારનું છે. કારણ, વ્યવહારનો અનુભવ અને સાહિત્યનો અનુભવ એક પ્રકારના નથી. અને શાસ્ત્ર સાહિત્યને અવલંબીને ચાલે છે એ દૃષ્ટિએ કલાકૃતિમાંથી નીતરી આવતા માનવજીવનના નિર્ભેળ સત્યમાંથી આસ્વાદ્ય એવો જે શુદ્ધ ભાવ વ્યક્ત થાય છે તે જોતાં, પ્રોપિતભર્તૃકાની સ્વીકાર્ય યોજનામાં એ લોકોએ પરકીયા—સામાન્યાનો કર્મ રીતે સમાવેશ કર્યો હશે, તેની તમામ કાવ્યશાસ્ત્રના ગ્રંથમાંથી તુલનાત્મક અભ્યાસ વડે તપાસ કરવા જેવી આ બાબત જણાય છે. કારણ, જે નાયિકા નિર્ભેળપણે પ્રોપિતભર્તૃકાનું ભાવદૃષ્ટાન્ત છે તે એકીસાથે અન્ય—તેથી વિપરીત—એકલામાં કેમ બેસી શકે? કારણ, કાવ્યનો ભાવ—અરે! ભાવસંઘર્ષ કે ભાવશયલતા પણ, શુદ્ધ પ્રકારનાં હોવાં જોઈએ. તે કવિના કે “સમાજના કોઈ પણ વ્યાવહારિક પ્રયોજનથી અબાધિત હોઈ...શુદ્ધ સ્વરૂપ”નાં હોય તો જ તે અવિદ્વંસરૂપે આસ્વાદ્ય બની શકે. કાવ્યની તેવાં શુદ્ધ ભાવસભી નીપજવવાની ગુંજાયેશ છે : તેથી જ તેમાંથી તર્કસંગત કાવ્યશાસ્ત્ર ઉદ્ભવી શક્યું છે. એટલે, વ્યવહારમાં છે માટે કરીને પ્રોપિતભર્તૃકાને પરકીયા વગેરે તરીકે સ્વીકારીએ તો ઉપર્યુક્ત મુશ્કેલી જાળી થાય. તો પછી શાસ્ત્રમાં તેને આવશ્યક એવા અલગ અલગ વિવચના પાડેલાં નિશ્ચિત આધારવાળાં વર્ગીકરણની એકસાઈ રહે નહિ. એવા ભેજસેળિયા વર્ગીકરણને—તેના ખ્યાલને—શક કરવામાં ભલીવાર હોઈ શકે નહિ. પછી તે તર્કસંગત—શાસ્ત્રીય વર્ગીકરણ રહી શકે નહિ.

વળી, માનો કે વાસ્તવિક પરિસ્થિતિને અનુલક્ષીને પ્રોપિતભર્તૃકા માટે પરકીયા વગેરે અવસ્થાની શક્યતા સ્વીકારી લઈએ તો તેવી નામિકાનો રતિભાવ શૃંગારના એટલે કે રસના સંબંધનો નહિ, પણ રસભાસની કોટિનો લેખવો જોઈએ. કારણ, આપણા કાવ્યઆયોગે કેટલાંક અનુચિત રતિભાવનાં નિરૂપણને રસનિષિદ્ધ લેખ્યાં છે અને તેને રસભાસની કોટિનાં ગણાવેલાં છે. તેનું ચે કારણ છે; આપણી સંસ્કૃતિથી મુદ્રાકિત આપણી રસરુચિએ નીતિથી વિભક્ત એવી કલાઓજના કે વર્ગીકરણો સ્વીકાર્યા નથી. માનવસમાજમાં મનુષ્યની નૈતિક દૃષ્ટિનો એક છેડો સર્વજનકલ્યાણના પ્રદેશ સાથે સંબંધિત છે; તો બીજો છેડો નીતિ સાથે સંબંધિત હોવાને કારણે જ, તે મનુષ્યવેતનાની અત્યંત સૂક્ષ્મ ને નાણુક સુરુચિના પ્રદેશ જોડે સંકળાયેલો છે. આપણા કાવ્યશાસ્ત્રે આવી સૂક્ષ્મ કલારુચિ અને જીવન વિશેની પાવિત્ર્યની બુદ્ધિથી પ્રેરાઈને દેવ, યુરુ, માતાપિતા, પશુ વગેરેના એક કે બીજા કારણે અનુચિત શૃંગારનિરૂપણને તેમ જ બહુનાયકવિષયક રતિનો અભિલાષ સેવનારી સ્ત્રીને પણ, શૃંગારરસ નહિ પણ તેના રસભાસના વિભાવ તરીકે દર્શાવેલ છે. આમ આપણે ઉપર્યુક્ત કોઈપણ પ્રકારના અનુચિત રતિભાવને મુદ્દપૂર્વક કુલિસ લેખી તેને અલગ તારવી, રસભાસ તરીકે અલાયદું સ્થાન આપ્યું છે. તો પછી, એ દૃષ્ટિએ પરકીયા કે સામાન્યા પ્રોપિતભર્તૃકા શૃંગારરસનો આલંબનવિભાવ શી રીતે હોઈ શકે? તો બીજી બાજુ એવી સૂક્ષ્મ રુચિ ધરાવનાર આપણી સંસ્કૃતિએ છેક અંગ્રેજોના આગમન સુધી, બહુનાયકાવિષયક રતિઅભિલાષ સેવનાર એવા કોઈ નાયકના નિરૂપણને ક્યાંય નિષિદ્ધ લેખ્યું નથી! સરજૂત સાહિત્યનાં નાટકોમાં કેટલાંય રાજનાં તેવાં પાત્રો છે તેને પણ આપણી સંસ્કૃતિની એક તાસીર જ સનજીવી જોઈએ ને ?

આ ઉપરાંત શાસ્ત્ર પણ કાવ્યની જેમ કાવ્યનો અર્થ ધરાવવા માટે પોતાની પ્રેરણા તેમ જ સામગ્રી, મહદંશે બધે કાવ્યમાંથી પણ અમુક અંશે જીવનમાંથી—જીવનના નિરીક્ષણમાંથી—વાસ્તવિક પરિસ્થિતિમાંથી ઉપાડે છે અને તે પરથી નમૂનાદાખલ કોઈ આદર્શ રચી કરે છે. એટલે કે એ આદર્શ ધરાવતાં શાસ્ત્રના કાવ્ય ઉપરાંત વાસ્તવિક જગતની મદદ લેવી પડે છે. કાવ્ય ઉપરાંત વ્યવહાર જગતમાં નજરે પડતી અનેક પ્રોપિતભર્તૃકાઓમાંથી કોઈકે કોઈકે તેવી સ્ત્રી અથવા તેનું કોઈકે કોઈકે લક્ષણ, આદર્શ પ્રોપિતભર્તૃકાના બરનાં હોઈ શકે. કવિચિત્ત પોતાની ભાવજરૂર મુજબ તે બધાં દૃષ્ટાંતોના સમુચ્ચયરૂપ એક આદર્સંભૂત નમૂનો ઉપસાવે છે. શાસ્ત્ર પણ સાહિત્ય અને જીવનનો આશ્રય લઈ, વર્ગીકરણ અથવા વ્યાખ્યા તૈયાર કરે છે. તેવી છૂટકછૂટક નામિકાઓનાં દૈનંદિન જીવન પરથી અને ધર્મશાસ્ત્રો પણ જીવનાચાર લે છે. તે મુજબ, પ્રોપિતભર્તૃકા નારી માટે કેટલાક આદર્શ આચારનાં સૂચનો નીચેના પ્રચલિત શ્લોકમાં કરેલા છે :

ક્રીડાં શરીરસંસ્કારં લમાજોત્સવદર્શનમ્ ।

હાસ્ય પરદેહ યાનં ત્યજેત્યોપિતમર્તૃકા ॥

—માતૃવલ્કલ રચન, ૧, શ્લોક ૮૪.

એટલે કે—“પ્રોપિતભર્તૃકાએ ક્રીડા, શરીરસંસ્કાર-પ્રસાધન, સમાજ તથા ઉત્સવ, હાસ્યદર્શન, પરગૃહગમન—તે સર્વવું.”

આ સૂચન પાછળ વાસ્તવિક જીવનનું તથ્ય કંઈક અંશે રહેલું નથી જણાતું? જો નામિકા પતિને કારણે વિરહસંતપ્ત નારી હોય તો સ્વાભાવિકપણે ‘રજાલ્લકેશાન્તા’—કેસસંસ્કાર વગેરે વિનાની હોય. માનવસ્વભાવનો આપણો અનુભવ સાખ પૂરે છે કે જે કોઈ વિરહી છે તેનો જીવનરસ કેટલો શોષાર્થ જાય છે! અને આ પ્રકારનું વર્ણન જાણે ભાવરૂપ સાહિત્યદર્પણકારની પ્રોપિતભર્તૃકાને—એવી કોઈ

અંત:પુરવાસિની પતિનિષ્ઠા કુલવધૂને નથી નિર્દેશતું ? તેવી વિરહિણીને પછી પાછળથી પરકીયાસામાન્યા તરીકે કેવી રીતે યોજી હશે ?

એક આખત ઉમેરવી જોઈએ : ભરતની વ્યાખ્યામાં નાયક માટે ‘ત્રિપ’ શબ્દ છે. પણ સાહિત્ય-દર્પણકારની વ્યાખ્યા સ્પષ્ટપણે નાયકના પતિસ્વરૂપનો ઘોષ કરે છે, જે આપણે આગળ જોયેલ છે. પણ ભરતના વર્ગીકરણને આ પરકીયાવાળું વર્ગીકરણ પાછળથી લાગુ પાડવામાં આવ્યું છે તે આપણને સાહિત્ય-દર્પણકારના નિરૂપણ પરથી જોવા મળે છે. તેથી જીવનમાં ને સાહિત્યમાં વ્યક્ત થતી વાસ્તવિક પરિસ્થિતિની આગળે અનુલક્ષીને એટલી વિશેષ વીગત ધીરેધીરે પાછળથી પુરાઈ માલુમ પડે છે. તો પછી તેવી પ્રોપિત-ભર્તૃકા જ્યારે પરકીયા કે સામાન્યા હોય ત્યારે રસાભાસનો વિભાવ બને કે શુંગારનો ? એ પ્રશ્ન વિચારવાનો રહે.

આમ ‘પતિ’ શબ્દને કારણે સાહિત્યદર્પણમાં વ્યાખ્યાબદ્ધ થયેલી વિરહસ્થાન પ્રોપિતભર્તૃકા, પતિ વિના સિદ્ધાંતી રવકીયા હોવાનો ખ્યાલ ઉત્પન્ન કરે છે. તેને પછી પરકીયા છંદો હોવાનો કદંગો સંભવ ઊભો થવાનું કારણ છૂટે છૂટે દાષ્ટિ અને સમયે થયેલાં જુદાં જુદાં વર્ગીકરણોને એક સમગ્ર યોજનામાં તાણીતૂટીને —કૃત્રિમપણે ઢાળવા-સાંકળવા ને એમ કરીને સુખદ્ધ કરવા જતાં આવી અસંગતિ ઊભી થઈ હશે, એમ માનવું ? પણ તે સિદ્ધ કરતાં પહેલાં આપણા પ્રાચીન કાવ્યશાસ્ત્રના તમામ ગ્રંથોનો સમયાનુક્રમ મુજબ અને સમાજશાસ્ત્રીય દૃષ્ટિએ વિસ્તૃત તેમ જ ઊંડો અભ્યાસ થવો જોઈએ. આ મર્યાદિત નિરૂપણવાળા લખાણમાં તેવી સ્વીકૃત તપાસ અને તે પરથી થનાર નિર્ણય શક્ય નથી. તેથી માત્ર સંશયપ્રશ્નરૂપે અહીં તેનો નિર્દેશ કર્યો છે.

છતાં આ વર્ગીકરણો સંબંધમાં આટલું સૂચન કરી શકાય : તેમને સુસંગત રહી શકે તે મુજબ તમામને સાકળવા જતાં અસંગતિ ઊભી થવાનો ભય રહેલો છે. કારણ, માનવપ્રકૃતિની નિરવધિ-પારાવાર, દરેકજણે પરિવર્ત પામતી શક્તિતાઓ છે. તેને ઝીલનાર સાહિત્યને, તેથી સર્વાંગીણપણે અને સર્વ કાલ માટે કોઈપણ વર્ગીકરણના જડ ચોક્કસમાં બંધી બાજુ બંધમેસતું આવે તે રીતે નિયંત્રિત કરી શકાય નહિ. કારણ, કાવ્ય ભલે તીવ્રતાથી, અને તેની સાથે શાસ્ત્ર પોતાની રીતિએ માનવજીવનનો જે તાગ લેવાનો પ્રયત્ન કરે છે તે અશત : જ કરી શકે છે. કંઈક આકાશને આવજાવવા બિજાવેલા કપડાની મર્યાદા જેવો તેનો ઘાટ છે. એક બાજુ ઢાંકવા જતાં બીજી બાજુ ખૂટે ને ઉઘાડું પડે ! પણ મનુષ્ય, સમગ્ર નહિ છતાં પોતાના મસ્તક ઉપરનું મર્યાદિત આકાશ જેમ ઢાંકવાની યેણ કરી શકે છે, તેમ કાવ્ય અને શાસ્ત્ર જીવનનું મર્યાદિત આકલન જરૂર કરી શકે. સમયે સમયે તેમાં ફેરફારો કે ઉમેરા થાય. ક્યારેક તે નકામા વ નીવડે. તે સત્યવેધી હોય એટલે બસ.

પણ તેથી નિરપેક્ષ, આપણા વિરહસાહિત્યનો અહીં રજૂ થયેલો એક સુકુમારભાવ—કહો કે અનુભાવઅંશ, કાવ્યનાંદ આપી શકે તેવો અભ્યાસીને અવશ્ય જણાશે. ધણી વેળા કાવ્યનું વિવેચન-શુદ્ધિદર્શન એ રત્નમંજૂષા છે : તે આ અર્થમાં કે, વિવેચનનિમિત્તે તેને અનુવંશે સુંદર અવતરણોને એક સ્થાને મૂકી તેની ઝળાઈઝળાં કાવ્યકાંતિ મનભર આણી શકાય. \*

\* પ્રસ્તુત લખાણ માટે જાણી અવતરણો, તેનાં સંદર્ભસ્થાનો ને ગ્રંથો વગેરેને મમતાથી ને ચીવટાઈથી સુકર કરી આપનાર નીચેના સહજનબંધુઓનો સન્મત્સ્વ ઉલ્લેખ કરવો પડે :

૧ પ્રાકૃત તથા અપભ્રંશ વગેરે માટે શ્રી હં. મુ. ભાષાશાસ્ત્રી.

૨ સંસ્કૃત માટે પ્રો. ગૌરીસંકર જાડા તથા ભારતીય વિદ્યાભવનના સંશોધનવિભાગના સંસ્કૃતના અધ્યાપક મુરેશ ઉપાધ્યાય, તથા તેની સંસ્કૃત પાઠશાળાના શ્રી પુરોહિત

૩ ભારતીય વિદ્યાભવન પુસ્તકાલયના ગ્રંથપાલ શ્રી નથન પંડ્યા.

**જૈન કવિ શ્રી હેમરતનવિરચિત વીરગાથા :  
ગોરા-બાદલ-પદમની-કથા-ચૌપદ**  
[સંક્ષિપ્ત પરિચય]

મુનિ શ્રી જિનવિજયજી, પુરાતત્ત્વાચાર્ય

જૈન સંપ્રદાયનો ભાગીવર્ગ પ્રાચીન સમયમાં મુખ્યત્વે ‘ચતિ’ના નામથી પ્રસિદ્ધ હતો. એનું બીજું નામ ‘મુનિ’ પણ હતું; પરંતુ જૈનેતર વર્ગ મોટે ભાગે જૈન ભાગીવર્ગને ‘ચતિ’ નામથી ઓળખતો હતો.

**જૈન ચતિવર્ગનો સાહિત્યિક અને સાંસ્કૃતિક ફાળો**

પંચમ, દિલ્લી પ્રદેશ, મારવાડ-મેવાડ વગેરે આખું રાજસ્થાન, માલવા, મધ્ય પ્રદેશ, ગુજરાત, સૌરાષ્ટ્ર અને કચ્છ ઉપરાંત હવે પાકિસ્તાનમાં ગયેલા હૈદરાબાદ સાથેના સિંધ પ્રદેશ સહિત ભારતના સમસ્ત પશ્ચિમ ભાગના મધ્યકાલીન ઇતિહાસનું અવલોકન કરતાં માફમ પડે છે કે એ યુગમાં જૈન ચતિવર્ગે દેશના સાહિત્યિક અને સાંસ્કૃતિક વિકાસમાં ધણો મોટો ફાળો આપ્યો છે.

જૈન ધર્મે ઉદ્ધર્મોદ્ધલ જીવન-આદર્શ પ્રમાણે આ ચતિઓ, ઇચ્છા અને સમજણપૂર્વક, સાંસારિક જીવનનો ત્યાગ કરીને વિરક્ત જીવનનું અનુસરણ કરતા હતા. અને અહિંસાસાધક તપ, સંયમ, ધ્વજાયર્થ અને અપરિગ્રહ વ્રતનું પાલન કરતું એ એમના જીવનનું મુખ્ય લક્ષ્ય હતું. આ લક્ષ્ય અનુસાર તેઓ પોતાના જીવનને એક સાધકના રૂપમાં ફેરવવા માટે હમેશાં યથાશક્તિ પ્રયત્નશીલ રહેતા હતા, અને પોતાના જ્ઞાન અને ઉપદેશ દ્વારા, એમના સંપર્કમાં આવતા જનસમૂહને આદર્શમય સુસંસ્કારી જીવન જીવવાની પ્રેરણા આપતા રહેતા હતા. આ ચતિજનો કોઈ પણ સ્થાને સ્થિરવાસ કરવાને બદલે જુદા જુદા પ્રદેશોમાં નિરંતર પરિભ્રમણ કરતા રહેતા હતા, અને કેવળ સામાન્ય બિક્ષા દ્વારા પોતાની કાયાને ટકાવી રાખતા હતા. તેઓ ન કોઈની પાસે ધન-ધાન્યની યાચના કરતા કે ન કોઈની પાસેથી બેઠ-સોગાત-પૂજાને ઇચ્છતા કે સ્વીકારતા.



જૈન યતિઓનું આપું નિરપૂઠ જીવન જનસમૂહના અંતરમાં એમના પ્રત્યે આદર અને ખુબીયાનની લાગણી ઉત્પન્ન કરે છે. તેઓ એક ઉત્તમ સાધક તરીકે પોતાની આત્મસાધના કરતા રહે છે; અને સાધ્યસાધ્ય પોતાના સંપર્કમાં આવતાં નરનારીઓને, એમની યોગ્યતા અનુસાર, અહિંસા, સત્ય, અસ્તૈય, દયા, દાન, પરીપકાર, સેવા-શુશ્રૂષા, દીન-કુ:ખી જનો પ્રત્યે સહાનુભૂતિ, એમની સહાયતા તેમ જ રાષ્ટ્ર તથા સ્વધર્મની રક્ષા વગેરે સદાચારપોષક સદ્ગુણોના સંસ્કારોનો વિકાસ કરવાની દૃષ્ટિએ સદુપદેશ આપતા રહે છે.

જૈન યતિજનોના આવા સદાચાર-પોષક ઉપદેશને ઝીલીને હજારો માણસો એમના શ્રદ્ધાળુ અનુયાયી બની જતા હતા, અને એમણે બતાવેલા ધર્મમાર્ગનું અનુસરણ કરતા રહેતા હતા. પશ્ચિમ ભારતમાં અભારે જેટલી જૈન વસીક ગાંતિઓ કે જેટલા સમાજો હયાત છે તે બધાંય આ જૈન યતિઓના સદુપદેશોને લીધે સંસ્કારસંપન્ન બની શક્યાં છે. આ જૈન સમૂહોએ પશ્ચિમ ભારતના સમગ્ર લોકજીવનના ધાર્તર અને વિકાસમાં ધણો મહત્વનો ફાળો આપ્યો છે. આ જૈન સમૂહો દેશની રાષ્ટ્રકીય, આર્થિક, સામાજિક અને સાંસ્કારિક પ્રવૃત્તિઓમાં હંમેશાં પોતાનો ફાળો આપતા રહેવાની વિશિષ્ટ દુરજ બજાવતા રહ્યા છે. એનો ઇતિહાસ ધણો વિશાળ તેમ જ પ્રમાણુભૂત છે. પણ હજી સુધી એના ઉપર જોધ એ તેટલો પ્રકાશ પાડવાનો યોગ્ય પ્રયત્ન નથી થયો.

આ જૈન યતિઓ જનસમૂહને સંસ્કારસંપન્ન કરવા માટે જેમ હંમેશાં ઉપદેશ આપતા રહેતા એ જ રીતે તેઓ જાતે જુદા જુદા વિષયોનું વિશિષ્ટ જ્ઞાન મેળવતા રહેતા અને પોતાથી બિન્ન દેશકાળમાં રહેનાર કે અનાર જિજ્ઞાસુઓને પોતાની જ્ઞાનોપાસનાનો લાભ મળતો રહે એટલા માટે નવા નવા પ્રયોગી રચના કરીને દેશની સાહિત્યિક સમૃદ્ધિમાં પણ વધારો કરતા રહેતા. જૈન યતિઓએ રચેલ સાહિત્ય ધણું વિપુલ છે. છેલ્લાં એક હજાર વર્ષના ભારતીય સાહિત્યનો વિસ્તૃત ઇતિહાસ લખવામાં આવે તો સંખ્યાબંધ જૈન યતિઓને એમાં ધણું વિશિષ્ટ સ્થાન પ્રાપ્ત થઈ શકે એવી એમની સેવાઓ છે.

આ જૈન યતિઓ કે મુનિઓ પોતાના ધર્મ અને સંપ્રદાયના મર્મસ વિદ્વાન તો થતા જ હતા, પરંતુ એમના જ્ઞાનાર્જન અને જ્ઞાનદાનનું ક્ષેત્ર સર્વવ્યાપક અને સર્વાનુભવવાળું રહેતું હતું. તે તે સમયમાં જ્ઞાત અને પ્રવર્તતી વિદ્યાઓની બધી શાખા-પ્રશાખાઓનું આ વિદ્વાનો યથેષ્ટ આકલન, અધ્યયન, ચિંતન-મનન, આલોચન અને સર્જન કરતા રહેતા હતા. જેમ એમની જ્ઞાનપિપાસા અપરિમિત હતી, તેમ એમની જ્ઞાનોપાસના પણ એવી જ ઉત્કટ અને અસાધારણ હતી. તેઓ વ્યાકરણ, કાવ્ય, કોષ, હંદ, અલંકાર, ન્યાય, પ્રમાણુશાસ્ત્ર વગેરે શબ્દશાસ્ત્ર કે તત્ત્વવિવેચનને લગતાં શાસ્ત્રોનું અધ્યયન કરવા ઉપરાંત જ્યોતિષ, વૈદ્યક, શિલ્પ, શકુન, વર્ણવિજ્ઞાન, પ્રજાપરિજ્ઞાન, રમલ વગેરે બધી જાતનાં શાસ્ત્રોનું પણ એવું જ અધ્યયન, અવલોકન અને સર્જન કરતા રહેતા. કેટલાય જૈન આચાર્યો અને યતિનાયકો મંત્રવિદ્યા અને તંત્રવિદ્યામાં નિપુણ હતા. જૈન ઇતિહાસના અંગભૂત પ્રાચીન પ્રમાણુઓ અને ઉલ્લેખો મુજબ એવા અનેક મોટા જૈન આચાર્યોનું વર્ણન મળી આવે છે કે જેઓ મોટા માંત્રિક અને તાંત્રિક હતા. પોતાની આ વિદ્યાને બધે એમણે એ વખતના જનસમૂહો ઉપર મોટો ઉપકાર કર્યો હતો; પોતાના દેશવાસીઓનાં આંતર-આહ કષ્ટો દૂર કરવામાં ધણી મદદ કરી હતી. તેઓ સત્ચારનું આચરણ કરવાની પ્રેરણા તો આપતા જ રહેતા હતા; પણ અવસર જોઈને લોકોને નીતિમાર્ગનું અનુસરણ કરવાની પ્રેરણા આપીને રાજા અને પ્રજાની દુરબ્બલ અને આદરવા યોગ્ય વ્યવહારોનું પણ માર્ગદર્શન કરાવતા રહેતા હતા.

એમના જ્ઞાન અને ચારિત્રબળને લીધે એમના પ્રત્યે શ્રદ્ધા ધરાવતા અનુયાયીઓ તો એમના સદુપદેશને માથે અણવવાને માટે હંમેશાં તૈયાર રહેતા જ હતા; પરંતુ જેઓ એમના અનુયાયી ન હતા

એવા અજોનો પણ એમનો અદ્ધા અને ભક્તિપૂર્વક હમેશાં આદર કરતા રહેતા હતા. નગર અને દેશ ઉપર શાસન ચલાવતા રાજાઓ વગેરે પણ એમનાં ઉપદેશ અને સલાહ-મુશ્વતનો લાભ લેતા રહેતા હતા.

ઉપર સૂચવવામાં આવ્યું છે તે પ્રમાણે જનસમૂહની સાંસ્કારિક તેમ જ સામાજિક ઉન્નતિમાં આ વિદ્વાનોએ જેવો ફાળો આપ્યો છે, એવો જ ફાળો એમણે દેશની સાહિત્યિક સમૃદ્ધિને વધારવામાં આપ્યો છે. આ વિદ્વાનોએ, ઉપર સૂચવ્યા તેવા, ગુપ્તા ગુપ્તા વિષયને લગતા હજારો ગ્રંથો પ્રાકૃત અને સંસ્કૃત ભાષામાં લખ્યા છે, જે ક્રમે ક્રમે પ્રસિદ્ધ થતા જાય છે. સંસ્કૃત, પ્રાકૃત, અપભ્રંશ ભાષા ઉપરાંત પ્રાચીન રાજસ્થાની, ગુજરાતી વગેરે જેવી દેશ્ય ભાષાઓની સમૃદ્ધિને વધારવા માટે આ વિદ્વાનોએ આ દેશ્ય ભાષાઓમાં અસંખ્ય ગ્રંથોની રચના કરી છે. દેશ્ય ભાષાઓની આ રચનાઓમાં, મુખ્યત્વે, સામાન્ય જનસમૂહને સંભળાવવાની દૃષ્ટિએ કથા-વાર્તા જેવા લોકપ્રિય અને લોકલોચ સાહિત્યનું વિવિધરૂપે એમણે સર્જન કર્યું છે. ભાષાવિકાસ અને વિચારપ્રકાશની દૃષ્ટિએ, જૈન યતિઓએ સર્જેલ આ દેશ્યભાષા-સાહિત્ય પણ જળ મહત્ત્વનું સ્થાન ધરાવે છે. આ યતિઓએ દેશ્ય ભાષામાં કેવળ પોતાના સંપ્રદાયને લગતી પ્રાચીન કથા-વાર્તાઓને જ ઉતારી છે એવું નથી; એમણે તો દેશના સમગ્ર જનસમૂહમાં પ્રચલિત લોકકથાઓ તથા ઐતિહાસિક પ્રયત્નોનું પણ દેશ્ય ભાષામાં એવું જ વિશિષ્ટ અવતરણ, ભાષાંતર કે આલેખન કરીને પોતાની કવિત્વશક્તિનાં ખીલેલાં પુષ્પોથી માતૃભાષાસ્વરૂપ સરસ્વતીમાતાની ચરણપૂજા કરી છે.

### હેમરતનકૃત ચૌપદ

અહીંયાં આવા જ એક યતિજી દ્વારા પ્રાચીન રાજસ્થાની ભાષામાં, અથવા જેને અમારા કેટલાક વિદ્વાન મિત્રો મારુ-ગૂર્જર તરીકે ઓળખાવવાનું પસંદ કરે છે તે ભાષામાં, રચવામાં આવેલી ભારતના ઇતિહાસની ખૂબ કટુણુ છતાં અત્યંત ગૌરવશાળી કથારૂપ વીરગાથાનો કંઈક પરિચય આપવામાં આવે છે.

આ કથાકાવ્યનું નામ “ગોરા-બાદલ-પદમની-કથા-ચૌપદ” —અપરનામ “ગોરા-બાદલ-ચરિત્ર” છે. એના કર્તા યતિ હેમરત નામે કવિ છે. આ કાવ્યમાં ચિત્તોગની જગપ્રસિદ્ધ પદ્મિનીની આખી કથા વર્ણવવામાં આવી છે.

### પદ્મિનીની કથાની લોકપ્રિયતાનાં કારણ

ચિત્તોગની રાણી પદ્મિની કે પદ્માવતી ભારતીય લોકમાનસમાં એક વિશિષ્ટ વીરાંગના કે સતી નારી રૂપે સનાતન સ્થાન પામી ચૂકી છે એ રામાયણની સતી સીતા અને મહાભારતની દ્રૌપદીના સંયુક્ત અવતારરૂપ આર્યનારીના અદ્ભુત પ્રતીક સમાન હતી. તેથી ભારતની જુદી જુદી લોક-ભાષાઓમાં આ વિષયને ઘણું વિપુલ સાહિત્ય રચાયું છે. કથા, વાર્તા, નાટક, નવલકથા તેમ જ કવિતારૂપે એની હૃદયંગમ કથા ભારતના ખૂણે ખૂણે પહોંચી ગઈ છે.

પદ્મિનીની કથા ખૂબ લોકપ્રિય થઈ તેનાં કારણો અનેક છે : એક તો એ ખૂબ રૂપવતી અને ગુણવતી શ્રેષ્ઠ નારી હતી. ભારતમાં પ્રાચીન સમયથી જેનું વિશિષ્ટ ઐતિહાસિક અને ભૌગોલિક મહત્ત્વ લેખાતું આવ્યું છે તે વિખ્યાત તેમ જ સમૃદ્ધિ અને સંસ્કૃતિથી પરિપૂર્ણ એવો ચિત્તોગદુર્ગ એની રાજધાની હતો. ભારતના પ્રાચીનમાં પ્રાચીન રાજવંશોમાંના એક ખૂબ ગૌરવશાળી ગૃહલોત રાજવંશની એ રાજરાણી હતી. ભારતના ઇતિહાસમાં પ્રલયકાળ સમા દિલ્લીના દુષ્ટ મેઘ્ચ મુસલમાન સુલતાન અલાઉદ્દીનની દૂર કુદૃષ્ટિ એના ઉપર પડી હતી. એ વિષયલોહિત, મદાધ, ધર્મ-ધ્વંસક, ખૂની, તુર્ક મુસલમાન ભારતની હિંદુ ભાતિની એ સર્વેશ્રેષ્ઠ નારીનું સતીત્વ નષ્ટ કરીને એને પોતાની ગુલામ-બાદી

બનાવવા ચાહતો હતો; અને એમ કરીને એ હિંદુ જાતિના ધાર્મિક અને સાર્વક્રીક હૃદયનું ખૂન કરીને એને પોતાના કષ્ટસાનનામાં દફનાવવા ચાહતો હતો. અલાઉદ્દીને માન્યું હશે કે ચિત્તોડ એ તો નાનુંસરખું રાજ્ય છે; એની લશ્કરી તાકાત કંઈ મોટી નથી; એ કિલ્લા ઉપર ચપટી વગાડતાં કમળે થઈ જશે, અને ભારતની એ શ્રેષ્ઠ નારીને સહેલાઈથી મારા અંત:પુરમાં હું દાખલ કરી શકાશ. પણ ચિત્તોડના મુઠ્ઠીભર વીરોએ એના આક્રમણનો દહતાપૂર્વક સામનો કર્યો. એને મહિનાઓ સુધી લાં પડાવ નાખીને પડ્યા રહેલું પડ્યું, અને પોતાના સૈકાં યુદ્ધ સેનિકોનાં માથાં કપાવા દેવાં પડ્યાં. લડતાં લડતાં જ્યારે ચિત્તોડના બધા વીરો ખપી જવા આભ્યા ત્યારે પશ્ચિમીએ પોતાના વીરોને કેસરિયાં કરવાનું કહીને, એમના કપાળમાં અક્ષત-અંદનનાં તિલક કરીને, એમને વિદાય કર્યા; અને પોતે, પોતાના સમસ્ત નારીસમુદાયની સાથે, પશ્ચિમી સરોવરમાં સ્નાન કરીને અને ભગવાન શંકરની ભક્તિપૂર્વક પૂજન-પ્રાર્થના કરીને, મંજળ ગીત ગાતી ગાતી ચિત્તા ઉપર બેસી ગઈ! જોતજોતામાં એની અને એની સાથેની બધી સતી નારીઓની સોનલવર્ણી કાયા, ચિત્તાની સોનલવર્ણી જ્વાળાઓમાં ભળી જઈને, રાખનો પુંજ બની ગઈ! જેમ કિલ્લામાં ભગલડતી ચિત્તાની જ્વાળાઓ શાંત થઈ ગઈ એમ કિલ્લાની નીચેની રણભૂમિમાં રણવીરોની રક્તધારા પણ વહેતી બધ થઈ ગઈ! કિલ્લાના દરવાજા ઉધાડ પડ્યા હતા અને રાજમહેલો સ્ત્રાં થઈ ગયા હતા! જ્યારે અલાઉદ્દીન કિલ્લા ઉપર પહોંચ્યો ત્યારે એ પોતાના રાજકવિ અમીર ખુસરુ સાથે જોઈને કોઈકે ‘દુદ દુદ’ ને માટે બૂમો પાડી રહ્યો હતો; પણ ત્યાં ‘દુદ દુદ’ ક્યાં હતી? ક્યાં રાખના પુંજમાંથી રાખની ઝીણી રજ બીડીબીડીને એની ગોઝારી આંખોમાં પડી રહી હતી, જેથી એ, પોતાનું કાણું મોં છુપાવતો છુપાવતો અને પોતાની ધૂણુરપદ આંખોને યોળતો યોળતો, હતાશ થઈને ખાલી દાથે દિલ્લી પાછો ફરી ગયો!

પશ્ચિમીની જીવનકથાનું આટલું જ સારજૂત વૃત્તાંત છે; પણ એ એટલું તો ઉદાત્ત અને ભાવોત્તેજક છે કે પ્રયેક હિંદુ સંતાન એને સાંભળીને રોમાંચિત થઈ જાય છે. આખાલવૃદ્ધ બધાં સ્ત્રીપુરુષો આ કથાનું શ્રવણ કરીને સાગણીબીનાં બની જાય છે. હિંદુ જાતિની હરિતને જ ખતમ કરી નાખે એવા પ્રલયકાળ સમા એ યુગમાં એક આદર્શ સન્નારી એવી થઈ, જેણે પોતાના સતીત્વ અને જાતીય ગૌરવની રક્ષા માટે પોતાના પ્રાણનું એવી રીતે બલિદાન આપી દીધું કે જેને લીધે હિંદુ જાતિના ગૌરવની દિવ્ય જ્યોતિ આજ સુધી પ્રકાશમાન રહી છે. આને લીધે પશ્ચિમીની કથા, એ મૂળ ઘટના બની ત્યારથી જ, માળવા, ગુજરાત વગેરે પ્રદેશોની જનતામાં ખૂબ લોકપ્રિય થઈ ગઈ હતી; અને આખાલવૃદ્ધ જનસમૂહમાં ખૂબ ભક્તિ, ઉલ્લાસ અને ગૌરવપૂર્વક કહેવા-સાંભળવામાં આવતી હતી—રાજસ્થાનથી દૂર છેક પૂર્વ ભારતમાં પણ.

પશ્ચિમીની કથાની આવી હૃદયસ્પર્શિતા, વિશિષ્ટતા અને લોકપ્રિયતાથી પ્રભાવિત થઈને જ નવયસી જેવા મુસલમાન કવિ પણ અવધી ભાષામાં આ કથાને ‘પદમાવત’ નામથી કવિતાબદ્ધ કરવા પ્રેરાયા હતા. નવયસીની આ કવિતા પણ, કથાની મુખ્ય નાવિકા પશ્ચિમીની જેમ, સારા પ્રમાણમાં લોકપ્રિય બની છે. આ કૃતિની રચના પ્રાચીન હિન્દીની અવધી બોલીમાં થયેલ હોવાથી ઉત્તર ભારતમાં એનો પ્રચાર વિશેષ થયો છે.

### ઐતિહાસિક સામગ્રીનો અભાવ; સાહિત્યિક સામગ્રીની પ્રાપ્તિ

કાળના પ્રભાવે જ્યારે મોટા-મોટા સમ્રાટોનાં જીવન સંબંધી પણ આપણને થોડીક પણ ઐતિહાસિક સામગ્રી મળી શકતી નથી, ત્યારે પશ્ચિમી જેવી એક નાના સરખા રાજ્યના શક્તિહીન રાજાની રાણી

સંબંધી ઐતિહાસિક સામગ્રી પ્રાપ્ત થવાની આશા રાખવી બ્યથે છે. આમ છતાં પશ્ચિની એક મોટી બાબતરાણી રાણી છે કે જેના સંબંધી તથ્યાતથ્યમિશ્રિત, ઇતિહાસનો આભાસ કરાવતી કેટલીક સાહિત્યિક રચનાઓ મળી આવે છે. કવિ હેમરત્નવિરચિત ‘ગોરા-આદલ-પદમની-કથા-ઔપદ’ આવી રચનાઓમાંની એક રાજરચાની બાધાની વિશિષ્ટ કૃતિ છે.

### કવિ જયસીકૃત ‘પદમાવત’

આમ તો, આગળ સૂચવ્યું તેમ, મુસલમાન સૂફી કવિ જયસીએ અવધી બાધામાં રાણી પશ્ચિનીની જીવનકથા સંભળાવતું ‘પદમાવત’ નામે સુંદર, પ્રૌઢ કાવ્ય રચ્યું છે. એ કાવ્ય હેમરત્નકૃત ‘ઔપદ’ કરતાં આશરે અરધી સદી પહેલાં રચાયું છે. જયસીની આ કૃતિ હિંદી-બાધા-સાહિત્યમાં એક ખૂબ મહત્વની અને ઉત્કૃષ્ટ કોટિની રચના મનાય છે; અને એના ઉપર અનેક વિદ્વાનોએ બ્યાખ્યા, વિવેચન કે સમાલોચનારૂપે ગ્રંથ, ગિર્ણ્ય કે ગ્રંથ લખ્યા છે. આ કૃતિમાં જયસીએ પશ્ચિનીના જીવનનું વર્ણન વિશુદ્ધ કથારૂપે નહિ પણ આલંકારિક બાધામાં મહાકાવ્યની ઢબે કર્યું છે. કવિ જયસી સૂફી વિચારસરણીનો અનુયાયી હતો. એનું ખ્યેય હિંદુ જનતામાં ખૂબ લોકપ્રિય અને શ્રદ્ધારૂપ અનેલી સતી પશ્ચિનીની આબાદગોપાલપ્રસિદ્ધ લોકકથાને સૂફી વિચારસરણી અને કલ્પનાના રંગે રંગિત કરીને એ કથાને વાંચવા-સાંભળવાવાળાઓને પોતાના સંપ્રદાયની વિચારસરણી તરફ આકર્ષિત કરવાનું હતું. જયસીના સંસ્કાર અને ભાવ ધરલામી સંસ્કૃતિથી રંગાયેલા હતા, અને એનો ઉછેર શરસી-અરબી બાધાના સાહિત્યની પરંપરામાં થયો હતો, તેથી એની કૃતિમાં એને અનુરૂપ બાવાભિવ્યક્તિ થવા પામી છે. આમ છતાં એ કવિ હિંદુ વિચારસરણી, બાવાભિવ્યક્તિ અને સાહિત્યશૈલીથી સુપરિચિત હતો, તેથી એની રચનામાં વિશેષ ભેદભાવ નજરે નથી પડતો; અને તેથી એની રચના હિંદુઓને માટે પણ એટલી જ સ્વીકાર્ય અને આદરપાત્ર બની શકી છે.

### પ્રસ્તુત કૃતિનું ઐતિહાસિક મહત્વ

જયસીકૃત ‘પદમાવત’ જેમ ઉત્તર ભારતમાં વિશેષ પ્રચલિત બન્યું તેમ રાજરચાન, ગુજરાત, માળવા જેવા પશ્ચિમ ભારતના પ્રદેશોમાં કવિ હેમરત્નની પ્રસ્તુત રચના વિશેષ પ્રસિદ્ધ હતી. આ કવિ વિદ્વાન જૈન યતિ હતા. એમની બાધા સુપરિષ્કૃત રાજરચાની છે; પણ એની રચના મારવાડ, મેવાડ, માળવા અને ગુજરાતના પ્રદેશોમાં સમાનરૂપે ઉપયોગમાં લેવાતી શૈલીમાં થયેલી છે.

ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ આ કૃતિ વિશેષ મહત્વ ધરાવે છે. કવિએ પોતે જ આ કૃતિની પ્રશસ્તિમાં (A પ્રતિની પ્રશસ્તિની ૪થી પંક્તિ કડીઓમાં) જણાવ્યું છે તે પ્રમાણે આ ઔપદની રચના ઉદયપુર રાજ્ય અને એના રાજવંશ સાથે વિશેષ સંબંધ ધરાવતા, ઓસવાલ જાતિના, કાવડિયા ગોત્રના તારાચંદની માગણીથી કરવામાં આવી હતી. આ તારાચંદ ઇતિહાસપ્રસિદ્ધ દેશભક્ત વીર ભામાશાહનો નાનો ભાઈ થતો હતો; અને મહારાણ્ય પ્રતાપનો વિશ્વાસુ રાજ્યાધિકારી હતો. સુપ્રસિદ્ધ હર્દદીપાટના યુદ્ધમાં ભામાશાહની સાથે તારાચંદ પણ એક અગ્રણી યોદ્ધો અને સૈન્યનો સંચાલક હતો. એણે ચિતોડના રાજવંશની રક્ષાને માટે અનેક પ્રકારે સેવાઓ આપી હતી; તેથી એના અંતરમાં ચિતોડની ગૌરવગાથાનું ગાન કરાવવાનો ઉલ્લાસ હોય એ સ્વાભાવિક છે. ન્યારે કવિ હેમરત્ન વિ. સં. ૧૬૪૫નું ચોમાસુ સાદડી નગરમાં રહ્યા તે વખતે તારાચંદ ત્યાં મોટા રાજ્યાધિકારીને પદે હતા. જૈન સમાજની પરંપરા પ્રમાણે તારાચંદ ધર્મયુગ્મઓને વંદન કરવા તેમ જ એમનો ઉપદેશ સાંભળવા, યથાસમય, જૈન ઉપાશ્રયમાં જતા રહેતા હતા. યતિ હેમરત્ન સારા કવિ હતા અને ધર્મોપદેશમાં તેઓ પોતાની રચનાઓને આધારે

પ્રવચન કરતા હતા. તારાચંદ એમની આવી કૃતિઓને સાંભળીને ખૂબ પ્રસન્ન થતો. એકવાર અવસર બેઠાંને એણે કવિ હેમરત્નને વિનંતી કરી કે તેઓ ચિત્તોડના ઇતિહાસની પદ્મિનીની ગૌરવભરી કીર્તિકથાનું પોતાની હૃદયપર્શી કાવ્યમય વાણીમાં ગાન કરે. તારાચંદની આ પ્રાર્થના ઉપરથી હેમરત્ને આ કાવ્યકૃતિ રચવાની શરૂઆત કરી, અને વિં ૦ સં ૧૬૪૫ના આવણ શુદ પાંચમના દિવસે એ પૂરી કરી. કવિના કહેવા મુજબ આની રચના વખતે મહારાણા પ્રતાપ હયાત હતા. \*

આ ચૌપદના રચનાકાલથી આશરે ૨૦-૨૧ વર્ષ પહેલાં અકબરે ચિત્તોડનો સર્વનાશ કર્યો હતો; અને એ દુઃખદ ઘટનાની બહુ ઘેરી અસર મેવાડની જનતાના ચિત્ત ઉપર થઈ હતી. ચિત્તોડના પતનથી ૧૧ વર્ષ પછી થયેલ હલ્દીખાટના યુદ્ધમાં તારાચંદ પણ એક શરવીર યોદ્ધા તરીકે હાજર હતો. મહારાણા પ્રતાપના એ સુરક્ષિત પહાડી પ્રદેશના મારવાડ અને ગુજરાતના ધોરી માર્ગ ઉપર આવેલું એ સાદડી નગર એક મહત્વનું નાકું હતું. અરવલીનાં કુર્ગમ સ્થાનો અને માર્ગોનું એ પ્રવેશદ્વાર હતું. તેથી એના રક્ષણનો ભાર મહારાણા પ્રતાપે તારાચંદને સોંપ્યો હતો. એ તારાચંદના જ આગ્રહથી, એ સાદડી નગરમાં આ ચૌપદની રચના થઈ હતી, તેથી આ રચનાનું આ ઐતિહાસિક મહત્વ પણ છે.

કવિ હેમરત્નની આ ચૌપદ ખૂબ લોકપ્રિય થઈ હતી. ચિત્તોડની પદ્મિનીની કથામાં ગોરા અને બાદશાહની સ્વામિભાક્ષાનું અનુપમ ઉદાહરણ આવે છે; એમણે અદ્ભુત રીતે ચિત્તોડના ગૌરવનું રક્ષણ કર્યું એનું વર્ણન આમાં છે. આ કાવ્યની રચના થઈ તે વખતે જ આની અનેક નકલો થઈ હતી, અને મારવાડ, મેવાડ, બાળવા, ગુજરાત વગેરે પ્રદેશોમાં એનો ખૂબ પ્રચાર થયો હતો.

### લખોદયકૃત ‘ પદ્મિની-ચરિત્ર-ચઉપદ ’

આ ચૌપદના અનુકરણ રૂપે, પદ્મીથી, બીજા કવિઓએ પણ આ કથાને પોતાની કવિતા-વાણીમાં ગૂંથી છે. એમાં લખોદય કવિએ રચેલી આવી જ એક ‘ પદ્મિની-ચરિત્ર-ચઉપદ ’ નામે રચના છે, જે હેમરત્નની રચના બાદ આશરે ૬૦-૬૨ વર્ષ પછી (વિં ૦ સં ૧૭૦૬-૭માં) રચાઈ છે. લખોદય પણ, કવિ હેમરત્નની જેમ, વિદ્વાન જૈન યતિ હતા. તેઓ પણ લોકપ્રિય ધર્મકથાઓને પોતાની કવિતામાં ગૂંથીને ધર્મોપદેશ વખતે એના ઉપર પ્રવચન કરતા રહેતા હતા. તેઓ ખરતરગમ્હાની પરંપરાના યતિ હતા. સંવત્ર ૧૭૦૬-૭માં તેઓ ઉદયપુરમાં ચોમાસુ રહ્યા હતા. એ વખતે એમના ગમ્હાના આગેવાન, અસવાલ ભાતિના, કટારિયા મોતના ભાગચંદ એમને પદ્મિનીની કથાને ચઉપદમાં ઉતારવાનો અનુરોધ કર્યો. ભાગચંદનો મોટો ભાઈ હંસરાજ ઉદયપુરના મહારાણા જગતસિંહની માતા જંધૂવતીનો કારભારી હતો. ભાગચંદનો એક મોટો ભાઈ કુંગરસી નામે હતો; એને ધર્મકરણીમાં ખૂબ આસ્થા હતી. એમની પ્રેરણાથી

\* સંવત સોલહ સહ પચ્ચાસ, શાવણ સુદ પંચમી સુવિષાલ ।

પ્રહરી પીડી થણું પરમડી, સબલ પુરી સોલહ સાદડી ॥ ૪ ॥

પ્રથમી પરમટ ચાલુ પ્રતાપ, પ્રતપદ દિન દિન અધિક પ્રતાપ ।

તસ મંત્રીસર છુદ્ધિનિર્ધાન, કાષ્ઠેકથા કુલતિલક નિર્ધાન ॥ ૫ ॥

સાંભિ પરમિ કુદિ ભાનું સાહ, વચરી વંસ વિપુંસણ દાહ ।

તસ હપ્ત ભાઈ તારાચંદ, ભવનિ ભાવિ અવતરિઉ ઇંદ ॥ ૬ ॥

મૂલ જિમ અધિચલ પાલપ પરા, શત્રુ સહુ કીધા પાપરા ।

તસ આદેશ કહી સુભ ભાઈ, સભા સહિત પાંચી સુપસાઈ ॥ ૭ ॥

## ૧૬૨ : એી મહાવીર જૈન વિશાલય સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રન્થ

લખ્મોદયે ‘ પશ્ચિની-ચરિત્ર-ચઉપધ’ નામે કાવ્યની રચના કરી. હેમરતનની રચના સુખ્યવે દોહા અને ચૌપદી ઇંદમાં થયેલી છે, ત્યારે લખ્મોદયે પોતાની રચના જુદા જુદા દેશી રાગોની ગીતબદ્ધ શૈલીમાં કરી છે; પણ એની કથાનું સુખ્ય વર્ણન હેમરતનની કૃતિને આધારે જ કરવામાં આવ્યું છે. આ ચઉપદી બીકાનેરના ‘ સાદૂલ રાજરથાની રિસર્ય ઇન્સ્ટટયૂટ ’ તરફથી તાજેતરમાં પ્રગટ થઈ છે. એની સાથે કોઇ પ્રાચીન કવિ મલ્લે રચેલ ‘ ગોરા-આદલ-કવિત ’ તથા જટમલ્લ નાદરે રચેલ ‘ પશ્ચિની-ચરિત્ર ’ અથવા ‘ ગોરા-આદલ-કથા ’ નામની કૃતિ પણ પ્રગટ કરી દેવામાં આવી છે.

## હેમરતનની રચનાના મૂળ મુદ્દા

હેમરતનની ચૌપદીના મૂળ મુદ્દા આ પ્રમાણે છે : (૧) ચિત્રકૂટ નામે સુપ્રસિદ્ધ અને સુસમૃદ્ધ દુર્ગનો રાજા સુદિલોત વંશનો રતનસેન છે. (૨) એની પટરાણી પ્રભાવતી નામે છે, જે રૂપે-રંગે રંભા જેવી અને શીલવતી સતી નારી છે. (૩) એ ખૂબ પતિપરાયણ અને હેતાળ છે. (૪) એક દિવસ રાજાએ જમતાં જમતાં રાણીની રસોઈની આવડનમાં કંઈક ખામી અતાવી, તો રાણીએ હસતાં હસતા મહેલું માર્યું કે મારી રસોઈ તમને ન ગમતી હોય તો પદમણીને પરણી લાવો ! (૫) રાજા એ મહેલુને સાચું કરી અતાવવા પદમણી નારીની શોધમાં નીકળી પડ્યો. (૬) ફરતાં ફરતાં સિદ્ધ દેશમાં પશ્ચિની રાજકુમારી હોવાનું એના જાણવામાં આવ્યું. (૭) એ ખૂબ જહેમત ઉઠાવીને સિદ્ધ દેશમાં પહોંચ્યો અને પોતાની દોંશિયારીથી પશ્ચિનીને પરણી લાવ્યો. (૮) રાધવચંતન નામે એક બ્રાહ્મણ રાજાના દરબારમાં હતો; એ પોતાની વિદ્યાથી રાજાને પ્રસન્ન કરતો હતો. (૯) પણ, કોઈક અનુચિત ઘટનાને લીધે, રાજાને એ બ્રાહ્મણના ચારિત્ર ઉપર સંદેહ જન્ય છે, અને તેથી રાજા એનું અપમાન કરીને એને ત્યાંથી કાઢી મૂકે છે. (૧૦) બ્રાહ્મણ યુરસે થઈને રાજા ઉપર દ્રેષ ધારણ કરીને, વેર લેવાની શુદ્ધિથી, દિલ્લીના આદશાહ અલાઉદ્દીનના દરબારમાં પહોંચી જાય છે. (૧૧) ત્યાં પણ એ પોતાની તાંત્રિક વિદ્યાથી આદશાહને ખુશ કરે છે, અને આદશાહની કામવાસના ઉત્તેજિત થાય એ રીતે ચિત્તોડના રાજાની રાણી પશ્ચિનીના અનુપમ સૌંદર્યનું વર્ણન કરે છે. (૧૨) લંપટ આદશાહ પશ્ચિનીને મેળવવા માટે મોટા ભરૂંદર સાથે ચિત્તોડ ઉપર ચડાઈ કરે છે. (૧૩) ધણી પ્રયત્ન, સંઘર્ષ અને ળાળનો ઉપયોગ કરવા છતાં જ્યારે એ ચિત્તોડનો કિલ્લો નથી જીતી શકે ત્યારે એ જળ-કપટ રચીને, રાજાને ભ્રમમાં નાખીને, કિલ્લો જીતવાને બદલે રાજાનો મહેમાન બને છે. (૧૪) રાજા એક ક્ષત્રિયને જાનું એ રીતે એનું આતિથ્ય કરે છે, પણ એ વિશ્વાસઘાતી સુલતાન કિલ્લાથી બીરતની વખતે રાજાને કેદ કરીને પોતાની હાવણીમાં લઈ જાય છે. (૧૫) આદશાહ રાજાને ખૂબ દુઃખ આપે છે; અને એ જોઈ-સાંભળીને બધા ચિત્તોડનિવાસીઓ ભારે મુશ્કેલીમાં. મંત્રવણમાં પડી જાય છે અને રાજાને કેવી રીતે છોડાવી શકાય એનો ઉપાય વિચારવા લાગે છે. (૧૬) એ વખતે અલાઉદ્દીન પોતાના દૂતને કિલ્લામાં મોકલીને કહેવરાવે છે કે જે અને રાણી પશ્ચિનીને સોંપી દેવામાં આવશે તો હું રાજાને જોડી મૂકીશ અને ચિત્તોડનો ઘેરો ઉઠાવીને ચાલતો ચઢીશ. (૧૭) રાજાની પટરાણીનો પુત્ર વીરભાણુ, જે પોતાની ઓરમાન માતા પશ્ચિની તરફ દ્રેષભાવ ધરાવતો હતો, એ પોતાના સરદારોને કહે છે કે ‘ જે ચિત્તોડની અને રાજાની રક્ષા કરવી હોય તો પશ્ચિનીને સુલતાનને સોંપી દીધા સિવાય બીજો કોઈ ઉપાય નથી. ’ (૧૮) પશ્ચિનીને કાને જ્યારે આ વાત જાય છે ત્યારે એ અહુ ખિન્ન થાય છે. એક બાજુ ચિત્તોડની અને પોતાના પતિની રક્ષાનો સવાલ છે, અને બીજી બાજુ પોતાના સતીત્વ અને કુળધર્મની અર્પાદાની રક્ષાનો પ્રશ્ન છે. એને પોતાના જીવનની રક્ષાની તો કશી જ ચિંતા નથી. એ વિચારે છે : ‘ હું તો પળભંગમાં મારા પ્રાણનો ભાગ કરીને મારા સતીત્વની રક્ષા કરી શકું છું : જીવંતજીવ તો હું ક્યારેય એ દુષ્ટ સુલતાનના હાથમાં નહીં પડું; પરંતુ મારા પ્રાણ આપવા છતાં શું મારા સ્વામી બચી

શકશે અને ચિતોડનો સર્વનાશ થતો અટકી જશે ખરો ?' (૧૬) આ અંગે કેટલોક વિચાર કરીને પદ્મિની પોતાના વિશ્વાસપાત્ર રાજપૂત ચોદા ગોરા રાવતને ઘેર પહોંચે છે. ગોરા મોટો વીર અને પરાક્રમી રાજપૂત છે, પણ કોઈ કારણસર એ રાજ રતનસેનથી અસંતુષ્ટ બનીને રાજદરબારથી અલિપ્ત રહે છે. રાજમાતા પદ્મિનીની વાત સાંભળીને એ ખૂબ ચિંતામાં પડી જાય છે; અને આ આદતનો સામનો કેવી રીતે થઈ શકે એનો ઉપાય વિચારે છે. એનો એક ભત્રીજોને બાદલ યુવાન, ધણો શુદ્ધિશાળી અને ભારે શરવીર છે. ગોરા એની સાથે વિચાર કરે છે. કાકો-ભત્રીજો બંને એક અદ્ભુત પ્રપંચ દ્વારા રાજને છોડાવી લાવવાની યોજના ધડે છે. રાણી પદ્મિની એ સાંભળીને રાજ થાય છે. (૨૦) પછી એ બંને ચોદાઓ રાજદરબારીઓને મળીને એમને પોતાની યોજના સમજાવે છે. બધા એમની સાથે સહમત થાય છે; અને એ પ્રમાણે બધી તૈયારી કરીને, પદ્મિનીને બદલે પાલખીમાં ગોરા રાવતને છુપાવીને, એને યોગ્ય ખૂબ શોભા સાથે સેંકડો પાલખીઓનો રસાલો લઈને તેઓ અલહાબાદની ઊવણીમાં પહોંચે છે. આદશાદ આ છળથી સાવ અજાણ છે, અને ભારે આતુરતાથી પદ્મિનીનું સ્વાગત કરવાની ધડીની રાહ જોઈ રહ્યો છે. (૨૧) બાદલ યુવચ્ચા રાજને ગોરાની પાલખીમાં બેસારી દે છે, અને એને કિલ્લા તરફ રવાના કરી દે છે. એટલામાં વાતનો બેઠ ખૂટી જાય છે અને સુલતાનની ઊવણીમાં દોડ્યામ મચી જાય છે. 'દગો ! દગો !' ની બૂમો સાથે ત્યાં મારામારી અને કાપાકાપી શરૂ થઈ જાય છે. પાલખીઓમાં છુપાયેલા સૈનિકો વીર ગોરાની આગેવાની નીચે અદ્ભુત વીરતા ઘાખવાને સેંકડો દુરમન-સૈનિકોનો સંહાર કરી નાખે છે. ગોરા વીર શૌર્ય ઘાખવાને ત્યાં વીરગતિને પામે છે. (૨૨) પોતાની સેનાનો ભારે સહાર થઈ જવાને લીધે સુલતાન હતાશ થઈને દિલ્લી પાછો ફરી જાય છે. આ રીતે અદ્ભુત પરાક્રમ અને શુદ્ધિબળથી રાજ રતનસેન અને રાણી પદ્મિનીની રક્ષા કરવાને કારણે બાદલ વીરનો સર્વત્ર જયજયકાર થાય છે.

હેમરતનના આ મુદ્દાઓમાં અસંભવનીય ઘટનાનો થોડો પણ આભાસ નથી; બધી ઘટનાઓ ક્રમબદ્ધ અને બહુ જ સ્વાભાવિક રીતે વર્ણવી છે. કેકડેકાણે હેમરતને કથાના આધારભૂત કેટલાંય પ્રાચીન કવિન વગેરે આપ્યાં છે, જે નિઃશંકપણે પૂર્વવર્તી કવિઓની રચનાઓમાંથી લેવામાં આપ્યાં છે.

## એક અસંગત વાત અને તેનો ખુલાસો

હેમરતનની કથામાં જે વાત અસંગત જેવી લાગે છે તે પદ્મિનીને સિંહલ દેશની રાજકન્યા કહી છે એ છે. સિંહલની અત્યંત રૂપવતી રાજકન્યાઓની કથાઓને લીધે કથાકારોએ સિંહલને પદ્મિનીનું પિયર માની લઈને એનો એ રીતે પ્રચાર કર્યો હોય એ બનવાજોગ છે. રાજસ્થાનના મહાન ઇતિહાસકાર ૨૧૦ ગૌરીશંકર ઓઝાજીએ આ અંગે એવી કલ્પના કરી છે કે રાજ રતનસેન સિંહલ જોટલા સુદૂરના પ્રદેશમાં જન્મને પદ્મિનીને પરણી લાવ્યો હોય એ કોઈ રીતે સંભવિત નથી. સંભવ છે કે પદ્મિની મેવાડના સિંગોલી જેવા સ્થાનની રાજકન્યા હોય અને ભાટો વગેરેએ શબ્દસામ્યને લીધે એનું 'સિંહલ' બનાવી દીધું હોય જો કે મારી પાસે કોઈ આધાર નથી, છતાં મારી કલ્પના છે કે પદ્મિની સિંહલ દેશની નહિ પણ સિંધલ અર્થાત્ પ્રસિદ્ધ સિંધ પ્રદેશના કોઈ રાજપૂતની કન્યા હશે. સિંધલની સ્ત્રીઓના રૂપ-લાવણ્યનું વર્ણન રાજસ્થાનના પાછળના કવિઓએ ખૂબ કર્યું છે, અને સિંધલની રૂપવતી સ્ત્રીઓને રાજસ્થાનની સ્ત્રીઓના સૌંદર્યના પ્રતીક તરીકે વર્ણવવામાં આવી છે. કર્નેલ ટોડે સિંહલના રાજ અને પદ્મિનીના પિતાનું નામ હમીરસિંહ લખ્યું છે, અને એને ચૌહાણ વંશનો કહ્યો છે. સિંહલ અર્થાત્ લંકામાં ચૌહાણ રાજનું હોવું સર્વથા અસંભવ છે. હમીરસિંહ નામ પણ શુદ્ધ રાજસ્થાની છે. તેથી કર્નેલ ટોડાના આ ઉલ્લેખમાં કંઈ પણ તથ્ય હોય તો તે 'સિંહલ' ને સ્થાને 'સિંધલ' માની લેવાથી સાર્થક થઈ શકે છે, અને પદ્મિનીની શરૂઆતની આખી કથા સંભવિત અને સંગત બની શકે છે.

### જયસી અને હેમરતનની રચનાઓમાં તફાવત

જયસી પંચિનીના વાસ્તવિક આત્માને પિછાનતો ન હતો. એને એના લોકવિશ્રુત ઇતિહાસનું પણ વિશેષ જ્ઞાન ન હતું; એ ચિત્તોડના રાજ રતનસેનને ચૌહાણ માને છે. જયસી કેવળ કાવ્યની દૃષ્ટિએ આ કથાનું આલેખન કરે છે. એના ભાવોમાં આત્મીયતાનો આભાસ નથી. એ વાંચતાં કવિતાનો આસ્વાદ તો મળે છે, પરંતુ કથામાં આવતાં પાત્રોના આલેખનમાં કોઈ પોતાપણાનું સંવેદન થતું નથી. એનાં વર્ણનો ખૂબ લાંબાં-લાંબાં અને ઉપમા વગેરે અલંકારોથી ભરેલાં છે. જાણે કવિ આ કથા નિમિત્તે પોતાની કાવ્ય-શક્તિને દેખાડવા માગતો હોય એવો જ આભાસ આ રચના વાંચતાં થાય છે. જયસીએ કેટલાંક વર્ણનો તો એવો મુસલમાની દોળ ચડાવીને લખ્યાં છે કે જે સંસ્કારી, ધર્મનિષ્ઠ હિંદુને સાંજળવાં કે વાંચવાં ન મમે. હેમરતનની રચના સહજ, અકૃત્રિમ, હૃદયંગમ અને ભાવોદ્બોધક છે. પંચિની, રાજ રતનસેન, ગોરા-આદલ, રાધવચેતન અને અલ્લાઉદ્દીન વગેરે બધાં પાત્રોનું આલેખન, તે તે વ્યક્તિના સ્વભાવને અનુરૂપ, સાવ આંતર વચરનું થયું છે. આમાં કોઈ જાતની કૃત્રિમતાનો આભાસ સુધ્ધાં નથી થતો. જાણે એમ લાગે છે કે હેમરતન પોતાની આંખે દેખેલી ઘટનાઓનું જૂઠ્ઠા વર્ણન કરી રહ્યા છે. આ વર્ણન સાથે જાણે એનો આત્મીય સંબંધ અભિવ્યક્ત થાય છે. હેમરતનની કૃતિમાં ભારતની એક શ્રેષ્ઠ સતી નારીના અખંડ શીલમતનું, સાચા સ્વામિશક્ત રાજપૂત યોદ્ધાના સ્વધર્મ કાળે સમર્પિત થઈ જવાના ઉદ્ધત છવનમતનું શ્રદ્ધાભર્યું આલેખન જોવા મળે છે. હેમરતનની આ રચના આપણું એક રાષ્ટ્રીય ગીત છે. હેમરતને જે રીતે પંચિનીની કથા વર્ણવી છે, લગભગ એ જ પ્રકારે એના સમકાલીન મુસલમાન ઇતિહાસલેખકોએ પણ એ ઘટનાનું વર્ણન કર્યું છે.

### ઘટનાની ઐતિહાસિકતા : ડૉઠ કાનૂનગોના મતનું નિરાકરણ

પણ, જયસીની અસંગ્રહ અને અપ્રાસંગિક વાનોથી ભરેલી પંચિનીની કથા પ્રકાશમાં આવતાં, અનેક વાચકોને એની યથાર્થતા ઉપર શંકા થવા લાગી, અને અનેક ઐતિહાસિક જિજ્ઞાસુઓ અને વિદ્વાનોએ એ સંબંધી જાહાપોદ શરૂ કર્યો. ભારતના પ્રાચીન ઇતિહાસને શંકાની દૃષ્ટિએ જોનારાઓને પદ્માવતી-પંચિનીની કથાનો, જયસીના સમયથી પહેલાંના સમયનો, કોઈ વિશ્વાસપાત્ર સ્રોત ન દેખાયો. તેથી તેઓ એવા અભિપ્રાય ઉપર આવ્યા કે—પંચિનીની આ કથા એ કેવળ જયસીની કલ્પના જ છે; એમાં કોઈ ઐતિહાસિક તથ્ય છે નહિ. અલ્લાઉદ્દીને ચિત્તોડ ઉપર આક્રમણ કરીને એના ઉપર ઇસલામનો ઝંડો ફરકાવ્યો, એનો ઉલ્લેખ અલ્લાઉદ્દીનના પોતાના દરબારી લેખકોએ કર્યો છે; અને એમનામાં સૌથી મુખ્ય પ્રસિદ્ધ લેખક અમીર ખુસરુ છે. અમીર ખુસરુ પોતે ચિત્તોડના આક્રમણ વખતે અલ્લાઉદ્દીનની સાથે હતો. એણે એ લાઠીનું વર્ણન કરતાં ચિત્તોડના રાજ રતનસેન અને રાણી પદ્માવતી કે પંચિનીનો જરાસરખો પણ નિર્દેશ કર્યો નથી. પછી અકબરના સમયમાં થયેલા મુસલમાન ઇતિહાસલેખકો, જેમાં ફરિશ્તા અને અબુલફઝલ વગેરેનો સમાવેશ થાય છે, એમણે પંચિનીની ઘટનાનું વર્ણન કર્યું છે; પરંતુ તેઓ જયસી પછી થયા છે, એટલે એમની કથાનો મુખ્ય આધાર જયસીનું વર્ણન જ છે. એને જ આધારે પછીના હિંદુ કવિઓએ પણ પંચિનીની કથાને પ્રચલિત કરી વગેરે વગેરે—આ મતના મુખ્ય પ્રચારક છે સુપ્રસિદ્ધ ઇતિહાસવેત્તા બંગાળના વિદ્વાન ડૉઠ કાલિકારંજન કાનૂનગો.

ડૉઠ કાનૂનગોએ પોતાની માન્યતાના સમર્થનમાં કેટલાંક તર્ક આપ્યા છે. એક તો એ કે અલ્લાઉદ્દીનના સમકાલીન ઇતિહાસલેખકોએ પંચિનીનો કશો નિર્દેશ કર્યો નથી. બીજું, જયસીની પહેલાં પંચિની સંબંધી કોઈ રચના મળતી નથી. ત્રીજું, પછીથી થયેલા બાદચારણ્યોએ પંચિનીને લખતી જે કથા કહી છે એમાં પરસ્પરમાં વિસંવાદ અને કાળક્રમનો અસંગ્રહ ઉલ્લેખ છે.



ડોં કાનુનગો જેવા વિચારકોનું ખંડન કરનારાઓમાં રાજસ્થાનના જાણીતા ઇતિહાસજ્ઞ ડોં દશરથ શર્મા મુખ્ય છે. એમણે કેટલાંક વિશિષ્ટ ઐતિહાસિક પ્રમાણોને આધારે પંચિનીની કથાને ઇતિહાસસિદ્ધ સાબિત કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે. બિકાનેરથી પ્રગટ થયેલ, અગાઉ સૂચિત, લખ્ખોદય કવિની ‘પંચિની-ચઉપર’ની શરૂઆતમાં ‘રાની પંચિની—એક વિવેચન’ શીર્ષક ડોં શર્માજીનો દૂકો છતાં સારભૂત લેખ હપાયો છે. એમાં ડોં શર્માજીએ ડોં કાનુનગોના તર્કોનો જવાબ આપતાં કહ્યું છે કે અલ્લાઉદ્દીનના સમકાલીન લેખકોએ પંચિની સંબંધી ચર્ચા નથી કરી એ હકીકતને કોઈ પ્રબળ પ્રમાણરૂપ ન લેખી શકાય; એ લેખકોએ તો એવી અનેક ખાખતોનો ઉલ્લેખ નથી કર્યો કે જે અન્ય પ્રમાણોથી જાણી શકાય છે. જાણસીની પહેલાં પંચિનીના અસ્તિત્વનો સૂચક કોઈ ઐતિહાસિક ઉલ્લેખ નથી મળતો, એવો ડોં કાનુનગોનો બીજો તર્ક પણ બરાબર નથી. જાણસી પહેલાં (સં. ૧૫૮૩માં) રચાયેલી છિત્રાર્થ વાર્તામાં રતનસેન, પંચિની, ગોરા-ખાદલ અને ચિત્તોડની ઘટનાનો સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ મળે છે. કોઈ અગ્રાત કવિ, ભાટ કે ચારણે રચેલાં ગોરા-ખાદલના ચરિત્રને લગતાં કવિત મળી આવ્યાં છે, જે ભાષાની દૃષ્ટિએ જાણસી પહેલાંનાં માલુમ પડે છે. રાજ રતનસિંહનો સં. ૧૩૫૬નો સ્પષ્ટ શિલાલેખ \* ચિત્તોડમાંથી મળી આવ્યો છે; એને આધારે એ વખતે એ ભાંડો રાજ હતો એ નિશ્ચિત થાય છે. આ તર્કોને આધારે ડોં શર્માજીએ એમ પુરવાર કર્યું છે કે જાણસીના ‘પદમાવત’ની પહેલાં જ પંચિનીની કથા અને અલ્લાઉદ્દીનની લંપટતા સારી રીતે જાણીની થઈ ચૂકી હતી.

હેમરતને જાણસીના ‘પદમાવત’ સંબંધી કરી જાણકારી નહિ હતી. એમણે તો રાજસ્થાનમાં પરાપૂર્વથી લોકવિખ્યાન બનેલાં કથાબીજોને આધારે પોતાની સ્વતંત્ર કૃતિ રચી છે. એ સ્પષ્ટ કહે છે કે ‘સુણિત તિલુ માખ્યડ સંબંધિ’ (A પ્રતિની પ્રશસ્તિ, કડી ૧૦) અર્થાત મેં જેવો સંબંધ સાંભળ્યો તેવો કહ્યો છે. વળી, કવિ પોતાની રચનાના પ્રારંભમાં જ કહે છે કે ‘કેઢબરલું સઘી કયા, કૌણિ ન આવહ કાહ’ (ત્રીજી કડી) એટલે કે હું સાચી કથા રચીશ અને એમાં કોઈ ખોટ અર્થાત અસત્ય નહિ આવવા દઉં. આ રીતે હેમરતની કથા અને એનાં મુખ્ય પાત્રો બિલકુલ ઐતિહાસિક હતાં, એમાં શંકા નથી.

## પંચિનીની આ કથા સુખાંત કેમ ?

આમ છતાં એક વાતનું આશ્ચર્ય થયા વગર નથી રહેતું કે હેમરતન વગેરે રાજસ્થાનના કવિઓએ પંચિનીના જીવનની અંતિમ ઘટના (પોતાના પતિની પાછળ સતી થવા) અંગે કેમ કશું નથી લખ્યું ? આ રાજસ્થાની કવિઓ પંચિનીની કથાને સુખાંત રૂપમાં જ પૂરી કરે છે; અને એ કથાનો જેવો કરુણ અંત જાણસીએ વર્ણવ્યો છે, એ અંગે સર્વથા ગૌન સેવે છે, એમ કેમ બન્યું હશે ?

પંચિની સંબંધી બંધી કથાઓમાં સૌથી વધારે સગત અને આધારભૂત રચના કવિ હેમરતની પ્રસ્તુત કૃતિ જણાય છે. સંભવ છે, પંચિનીના કરુણ અંત અંગે એને કોઈ વિશ્વાસપાત્ર આધાર જાણ્યો નહિ અથવા હોય, તેથી એણે એનું કોઈ સૂચન નહિ કર્યું હોય અને રાજ રતનસેનની મુકિતની સાથે જ આ કથાને સુખાંત રૂપમાં પૂરી કરી દીધી હોય.

## વીરગાથાની કેટલીક પ્રસાદી

સામાન્ય જનસમુદાયમાં રાષ્ટ્રભાવના કે રાષ્ટ્રીય ચેતનાનો સંચાર કરે એવી અદ્ભુત આ વીરગાથા દસ ખંડમાં વિભક્ત છે. ગ્રંથની પ્રશસ્તિની કડીઓ, અને વચ્ચે વચ્ચે, આલખમાં તારલિયાનાં જેમ, શોભી

## ૧૬૬ : સ્ત્રી મહાવીર જેન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ મંથ

ઊઠતાં કવિતોને બાદ કરતાં ચૌપદીઓ અને દુહાઓની કડીઓની સંખ્યા ૬૨૦ છે. પોતાના રાષ્ટ્રના ઔરવની કે પોતાની અરિમતાની રક્ષા માટે સર્વસ્વ ન્યોછાવર કરવાની પ્રેરણા આપતા આ વીરકાવ્યનું મૂલ્ય ચિરંતન છે. કવિવર હેમચંદ્રની આવી પ્રેરક અને બળકટ બાનીમાંથી થોડીક કાવ્યપ્રસાદી અહીં નીચે રજૂ કરવામાં આવે છે :

### ખંડ પહેલો

કથાના મુખ્ય વીરોનો નિર્દેશ કરતાં કવિ શરૂઆતના દુહામાં કહે છે :

સામિ-ધરમ જિલ્લિ સામ્યજિઈ, વીરા રસ સચિસેષ ।  
સુહર્દો મહિ સીમા ભહી, રાખી ખિતવટ રેખ ॥ ૧ ॥  
ઓરા રાજત અતિ સુભી, વાદલ અતિ બલવંત ।  
બોલિસુ વાત બિહું તજી, સુચિયો સમસા સંત ॥ ૩ ॥

ચિત્રકૂટ (ચિત્તોડ)નું વર્ણન કરી કવિ રાખ રતનસેનનો પરિચય આપે છે :

તિલ્લિ અકિ રાજ કરેષ અહિભોત, રતનસેન રાભ જસ-ભેત ।  
મળલ પરકમ ખૂર મતાપ, પેસી ન સકેષ જસુ ઘટિ પાપ ॥ ૧૮ ॥  
અવનિ ઘણી લગ અવિચલ આજુ, બાલિ તપઈ જસુ બારેષ ભૌજુ ।  
વેરી કંદ તજુઈ કુદાસ, રખ-રસીઈ નઈ અતિ રંદાલ ॥ ૧૯ ॥

પંચિની નાગીનું સામાન્ય વર્ણન :

ભમર ધણા સુંભરવ કરઈ, પદમિલ્-પરિમલ મોહા ફિરઈ ।  
પદમિલ્ તજુઈ પદંતર એહ, બૂલા ભમર ન ઇવઈ દેહ ॥ ૮૭ ॥

### ખંડ બીજો

પરિણીનું દુહામાં વિશેષ વર્ણન :

વાદલ મહિ જિમ વીજલી, ચંચલ અતિ ચમકંતિ ।  
મહલ માહિ તિમ તં તજુઈ, અલદલ તણુ અલકંતિ ॥ ૧૧૪ ॥  
પાન પ્રહોરુધ પદમિજી, બલિ તંબોલ ગિહંતિ ।  
નિરમલ તનિ તંબોલ ને, દેહ અહિય દીસંતિ ॥ ૧૧૫ ॥  
હંસ-જમ્બુ હેજઈ હસઈ, વદન-કમલ જિહંતિ ।  
દંતકુલી દીસઈ જિસી, ભલ્લિ કિ હીરા હુંતિ ॥ ૧૧૬ ॥

વ્યાસ રાધવચેતન; રાગનો કોપ; વ્યાસની વિચારણા :

તિલ્લિ યુરિ રાધવચેતન બધાસ, વિદ્યાસુ અધિકઈ અબધાસ ।  
રાભ તિલ્લિ રીઝવીઈ ધણું, સુહત ધણું વધ બધાસૌં તણું ॥ ૧૨૩ ॥  
એક દિવસિ પદમિલ્ નઈ પાસિ, રાભ એઈ કરેષ જિલાસ ।  
નેહ નિતંબની સુંબનિ કરેષ, રાભ આલિંબન આચરેષ ॥ ૧૨૪ ॥  
તિલ્લિ મરત-વઈ રાધવ બધાસ, સુહતઈ પદમિલ્ તજુઈ અબધાસ ।  
તં દેખી રાભ યુજુસીઈ, રાધવ ઊપરિ કોપ જ ઝીઈ ॥ ૧૨૬ ॥

જેન કવિ મેડી હેમરનવિરચિત વીરમાથા : ઓરો-આદલ-પદમની-કથા-ઓપઈ : ૨૬૭

વચતા વ્યાસ ન તેવથા માલિ, મૌન યુક્તથી યુક્તથા માલિ ।  
 ધનિ યુગ દીડી એ પદમિણી, અર્પિત હરણું હું એ તણી ॥ ૧૩૪ ॥  
 વ્યાસ યુગી ઇમ મન ભીદનઈ, કલ્પ વેશાસ કરૂં સીદનઈ ।  
 રાભ મિત કરી નવિ હોઈ, નવિ દીકુઈ નવિ સુણીઈ કોઈ ॥ ૧૩૫ ॥

ખંડ ત્રીજો

રાધવની દિલ્લી તરફ રવાનગી; અલાઉદ્દીનની કૃપા; પ્રતિવોધની પ્રતિજ્ઞા :

ઇમ આલોચી રાધવ-વ્યાસ, ચિત્તકોટ નઈ હોંડિઈ વાસ ।  
 માયુસ યુદ્ધરૂં જોઈ કરી, અદથી ઇનકે ગઈ નીસરી ॥ ૧૩૭ ॥  
 દિલ્લીપતિ પતિસાહ પ્રયોગ, અવનિ એક તણુ આણુ અખંડ ।  
 અલાઉદ્દીન નવ ખંડે નામ, નૃપ સહુ તેહનઈ કરૂં સિલ્લોમ ॥ ૧૪૨ ॥  
 મન યુક્ત વધીઈ ડર મોલિ, પૂછઈ તેડી નિત પતિસાહિ ।  
 ઉજાગતો તૂટઈ અવનીસ, પૂગી રાધવ તણી અગ્નિસ ॥ ૧૪૬ ॥  
 ઇક દિન આગિઈ એ અભિમોન, “રતનસેન યુગ મચીઈ મૌન ।  
 વાહું વચર કિસી પરિ એહ, સૌમિ-પરમ નઇ દીખઈ ઉહ ॥ ૧૪૮ ॥  
 તઈ હું જઈ પદમિણિ અપહરું, ચિત્તકોટથી અલગઈ કરું ।  
 પદમિણિ નારિ અરી પદવડી, ભનિ પાતિસાહ કરું પદમડી ॥ ૧૪૯ ॥

ઓથા ખંડમાં પન્નિબીની શોધમાં અલાઉદ્દીનનો સિદ્ધલદ્વીપનો ફેરો ફોગટ મથાનું વર્ણન આવે છે.

ખંડ પાંચમો

અલાઉદ્દીન રાધવને પન્નિબી બીજો ક્યાં છે એ પૂછે છે; રાધવ ચડવણી કરે છે;

અલાઉદ્દીન ચિતોડ પર ચડાઈ કરે છે :

“સિધલદ્વીપ થએ પદમિણી, વજ્રે કિહોં ઇક કલિ યુગ ભણી” ।  
 વ્યાસ કરૂંઈ—“સંભલિ સુભિતોંય, ઇક વલિ પદમિણિનું આલિહોંય ॥ ૨૩૫ ॥  
 ચિહુ દિલ્લિ ચવિઈ ગદ ચીતોડ, જોગાયલ અલિ વિસમઇ માલિ ।  
 રતનસેન રાભ ફેલાલ, કલહ કરૂં મહા કંપાલ ॥ ૨૩૬ ॥  
 તસુ થરિ નારિ અઇઇ પદમિણી, સેવનામ સિરિ જિમ હુઇ મણી ।  
 જોઈ ન સકઇ કોઈ નહ, તિણુ કારણિ યું બાપું એહ ॥ ૨૩૭ ॥  
 સાહ કરૂંઈ—“સંભલિ હા ભંભ, એવડુઈ ફોકટ કીઈ આરંભ ।  
 બીજ વાત સહુ દિવ તિજઈ, ગદ ચીતોડ તણુઈ યું ગજઈ ॥ ૨૩૮ ॥  
 જીભા-જીભ કીઈ પદમિણી, છવિતઈ પકડું ગદનઈ પણી” ।  
 સળલ સેન લે આલિમ ચરિઈ, પર પૂછ વાસિમ પદહરિઈ ॥ ૨૩૯ ॥

ખંડ છઠો

રતનસેનનો સામનો; અલાઉદ્દીનની વિમાસણ અને હેતરપીડીની યોગના :

રતનસેન વિજ્ઞ રોસઈ ચરિઈ, રીડઈ આલિમ આવી પરિઈ ।  
 યુભડ સેન સજ કીધી સહુ, બલવંત બોલઈ બલસે ભહુ ॥ ૨૪૦ ॥  
 “સાહિ ભલઈ તું આગિઈ સહી, પિણુ દિવ નાસિ મ ભએ વહી ।  
 નામંતોં ઇક નર નઇ બોઝી, હું કાવઈ હું ઇજા દોઈ” ॥ ૨૪૮ ॥

સાંઝ જામય હૂંઈ સંભામ, પિય નય સીધઈ કોઇ ઝોમ ।  
 થયું મર્યાના ઝુંબણ થીર, અસિપતિ ચીની હીયઈ હીર ॥ ૨૧૧ ॥  
 આશિષસાહિ કરૂં આશોચ, લસકર માહિ હૂંઈ સંભોચ ।  
 વ્યાસ કહઈ—“ સંભાસિ સુહિતાંચુ, કોટ ન લીજઈ કિમ હી ઝોંચુ ॥ ૨૧૨ ॥  
 છાનઈ કોઈ ૩૨૩ ઇશ-એદ, મત પરમાસઈ મરમ મએદ ।  
 વાત કરાવઈ કેપટઈ ઇસી, સાહિ હૂંઈ હિય ગુમચું ગુસી ॥ ૨૧૬ ॥  
 પદમિચિ હાથઈં છમચુ તણી, સુઝ મન મંતિ અછઈ અતિ થણી ।  
 અવર ન કોઈ મામય સાહિ, અક્ષય સેનસું આવઈ માહિ ॥ ૨૧૭ ॥  
 એક વાર દેખી પદમિચી, સાહિ સિધાવઈ લીલી ભણી ” ।  
 —એમ કહી મૂંઝયા પરમાન, રતનસેન પૂછયા દે મોન ॥ ૨ ॥  
 “ કહઈ કિમ આલ્યઈ ગુરિહ પરમાન ? ” તથ તે બોલઈ—“ સુચિ રામન ।  
 આશિષસાહિ કહઈ છઈ એમ,—“ આહો-માહિ કરઈ હિય પ્રેમ ” ॥ ૨૧૭ ॥

### ખંડ સાતમો

અણાઉદીનનું આગમન; પચિનીનો પીરસવાનો ઇનકાર; દારીઓને જોઈને બાદશાહનું અચરજ .

રાધવ વ્યાસ કીઈ મંત્રજુઈ, રતનસેન વૃષ ઝાલચુ તણુઈ ।  
 વૃષ-મનિ કોઈ નહી ઇશ-એદ ગુરસાની મનિ અધિકઈ એદ ॥ ૨૮૪ ॥  
 રતનસેન સરજઈ મન માહિ, મંત્રી તેઠચુ ચેદવઈ સાહિ ।  
 “ સાહિભ ! આજ પધારઈ સહિ ”, રતનસેન તેઠઈ મહમહી ॥ ૨૮૭ ॥  
 રતનસેન હિય નિજ ધરિ થણી, ભયતિ કરાવઈ ભોજન તણી ।  
 પદમિચિ નારિ મનઈં જઈ કહઈ—આશિષમરું હિય જિમ રસ રહઈ ॥ ૩૦૧ ॥  
 નિચુ પરિ ભોજન ભયતઈ કરઈ, જિમ આશિષ મનિ હરવઈ અરઈ ” ।  
 પદમિચિ નારિ કહઈ—“ મી ! સજુઈ, નિજ કરિ ન મરિજું હું પ્રીસજુઈ ॥ ૩૦૨ ॥  
 ૫૮ રસ સરસ કરું રસવતી, પ્રીસેસી દારી સુચવતી ।  
 સિજુમારઈ સજડી ઓકરી, ચોંતિ અછઈ જઈ ગુમહ મનિ અરી ” ॥ ૩૦૩ ॥  
 તિહોં આવી બેઠો પતિસાહ, મન મહિ આવઈ અધિક ઊછાહ ।  
 પદમિચિ પોહઈ અધિક પદૂર, દારી આવી દિઆરઈ નૂર ॥ ૩૦૮ ॥  
 ઇક આવી બઈસચુ દે ભઈ, બીછ થાલ મંદાવઈ ઠાઈ ।  
 મીછ આવી પોવાઈઈ હાથ, ચોંથી ઠાલઈ ચમર સનાથ ॥ ૩૦૯ ॥  
 દારી આવીઈં ઇમ જૂ જૂઈ, આશિષ મતિ અતિ વિદુવલ હુઈ ।  
 “ પદમિચિ આ કઈ, આ પદમિચુ, સરિખી થી સઈ સહુ કમિચી ॥ ૩૧૦ ॥  
 વ્યાસ કહઈ—“ સંભાસિ સુઝ થણી ! એ સહુ દારી પદમિચિતણી ।  
 વાર-વાર રમું ઝબકઈ એમ ? પદમિચિ ઇહોં પધારઈ કેમ ? ॥ ૩૧૧ ॥  
 ઈંચકી દીસઈ એ આવાસ, ઇહોં છઈ પદમિચિ તણુઈ નિવાસ ।  
 રતનસેન રાભ ઇહોં રહઈ, પદમિચિ વિરહ જિચુ ઇક નયિ સહઈ ॥ ૩૧૬ ॥

સામેના મહેસના ગોખમાં પચિનીને જોઈને બાદશાહ થેલો બની જાય છે :

“ અહો અહા એ કહું પદમિચિ ? રંભ કહું, કઈ કહું રુખમિચી ?  
 નાચકમરિ કઈ કા કિનરી ? ઇંદાચી બોંચી અપહરી ? ” ॥ ૩૨૫ ॥

જેન કવિ કી હેમરભવિરમિત વીરભાષા : ઓરા-આદલ-પદમની-કથા-ઓપઈ : ૨૬૬

રતનસેન પાદશાહને વળાવવા જતાં દયાથી કેદ પકડાય છે :

“ કામદાજ કહો હમ ભણી, દુખ મહિમોની કીધી થણી ।  
સીખ દીઉ દિવ વેલા રહી ”, આલિમસાહ કહઇ નહનહી ॥ ૩૩૭ ॥  
ભૂપ ભણુઈ—“ આયેરા ચલઉ, છમ અગ્રહ છપ હુઇ અતિ ભલઉ ” ।  
કેમ કહી આપઈ સંચરિઉ, મદથી ભાહરિ નૃપ નીસરિઉ ॥ ૩૩૮ ॥  
નૃપ અતિ કોઇ નહી વલવેષ, પુરસાઓ અતિ અધિકઉ ખેષ ।  
બાસ કહઇ—“ એ અવસર અવધઈ, ઇમ મ કહેજયો ન કાહઉ પછઈ ” ॥ ૩૩૯ ॥  
હલકાયાં આલિમ અસવાર, માહો-માહિ મિદયા જુઝાર;  
રતનસેન આદયઉ તતકાલ, વિલકી વાત હુઈ વિસરાલ ॥ ૩૪૦ ॥

ખંડ આઠમો

પ્રધાન દ્વારા અલાઉદ્દીનનો પંચિનીને સોંપીને રામને છોડાવવાનો સંદેશો આવે છે :

“ હમરું નારિ દિયઉ પદમિજી, જિમ હમ છાઈ મદનઉ થજી ॥ ૩૪૧ ॥  
નહી તરિ માણુઈ હેરાઈ સહી, જઉ દુગ્ધ ધણુ પરિ દેરાઈ નહી ।  
જઉ દુગ્ધ દેરાઈ હમ પદમિજી, તઉ છૂટેસી મદનઉ થજી ॥ ૩૪૨ ॥  
નહી તરિ મદપતિ લીધઉ મહી, મદ પિણુ હેવધ હેરાઈ સહી ।  
મદ લીધઇ લીધી પદમિજી, હહીઉ અસપતિ કરસી થજી ” ॥ ૩૪૩ ॥

પંચિનીનો ઓરમાન પુત્ર વીરભાણુ અને બીજા સુબટો પંચિનીને અલાઉદ્દીનને સોંપી દેવા તૈયાર થાય છે :

વીરભાણુ પિણુ પદમિજી દિસી, દેતો હોવઇ મન મહિ પુરી ।  
“ ધણુ યુઝ માત તજુઈ સોહામ, હેઈ વીધઉ દુખ દઉહામ ॥ ૩૪૪ ॥  
તિણુ કારણુ દેતો પદમિની, વલિ યુઝ માત હૂઇ સામિની ”  
વીરભાણુ સમભવી કહઇ—“ પદમિજી વીધઇ સમજું રહઇ ” ॥ ૩૪૫ ॥  
સમલે સુબટે થાપી વાત—“ પદમિજી દેરાઈ દિવ પરભાતિ ”  
ઇમ આકોચી ઊઝા જિસઇ, પદમિજી સહુ સાંભલીઉ તિસઇ ॥ ૩૪૬ ॥

પંચિનીની વિભાસણુ; ઓરા પાસે ગમન; ઓરાનું આશ્વાસન :

પદમિજી હેવ લીધ ખલભાલી, “ વાત છુરી મઈ એ સાંભલી ।  
ખંડુ છમ ! હલું નિજ દેહ ! પિણુ નવિ ભઈ અરુરો ગેલ ॥ ૩૪૭ ॥  
રાભ ધણુ પરિ બંધે દીઉ, વૉસઇ એ આકોચહ ઘીઉ ।  
સમલા સુબટે હૂખા સતહીણુ ! હિવ કિણુ આનલિ ભાપુ વીણુ ॥ ૩૪૮ ॥  
જગત ઇસઉ યુઝ આપિઉ થહી, સરજુઈ કો દેખું નહી ।  
હિવ જમરીસ ! કરીજઇ કિયું ? દેખઉ સંકટ આપિઈ ઇચું ॥ ૩૪૯ ॥  
દે છપ ! તું નવિ ભાપે દીણુ, છપ ! મ હાચો દે સતહીણુ ।  
મરતો સહુવઇ સમરઇ સરી, દુખ-સુખ કંઈ કિખા હોઇ મહી ” ॥ ૩૫૦ ॥  
હિવ ચિતિ ચિતઇ ઇમ પદમિજી—“ ઓરા-બાદિલ મેહી યુજી ।  
વૉચું ભઇ કરું વીનલી, બીઠે માહિ ન દીસઇ રતી ” ॥ ૩૫૧ ॥  
ઇમ આકોચી પદમિજી નારિ, માદિ ચકરોલિ પહૂતી બારિ ।  
આવઇ હેઇ આપી પરિવાર, આપી ઓરિકરઇ દરબારિ ॥ ૩૫૨ ॥

મોરાનો વિરોધિત જવાબ :

મોરઉં સૌંઝાં પાચો ધરો, વિનય કરી ઇમ બોલપ હરો ।  
 “ માત ! મયા બહુ કીધી આજ, કહઉં પધાર્યાં કેહપ કાજ ॥ ૩૮૧ ॥  
 આલસુઆં આદિ આવી મંઝ, પવિત્ર હુઆ સુઝ અંમણુ-અંઝ ” ।  
 વણતી બોલપ ઇમ પદમિણી, “ હું આવી ગુઝ મહાવા બણી ॥ ૩૮૨ ॥  
 સુભટે સગલે રીધી સીખ, દયા પરમની લીધી રીખ ।  
 રોબ દિઉં હિવ ગુઝ પિણુસહી, જમ આસુરોં ધરિ ભઈ વહી ॥ ૩૮૩ ॥  
 સુભટ સહુ હુઆ સત લીણુ, ખિનિ-પુદિ ખિયવદિ કૂંઈ ખીણુ ।  
 સુભટે સમલે દાખિઉં દાઉ, પદમિણી દે નઈ લેશોં રાઉ ॥ ૩૮૪ ॥  
 હિવ ગુઝ સીખ દિઉં છઉં ડિસી ? સુભટે સગલે કીધી ઇસી ”  
 મોરઉં જંપઈ—“ સુણિ મુઝ માત ! ગદ માહે હું કેહી માત ! ॥ ૩૮૫ ॥  
 ખરય ન ખાઓં રાજ તણુઉં, પૂછપ કોઇ નહીં મંચણુઉં ।  
 પિણુ ભનિ આરતિ મ કરઉં માત ! બહી હુરો હિવ સમલી વાત ॥ ૩૮૬ ॥  
 જઇ ગુઝિ આભા સુઝ ધરિ વહી, તઉં આસુરોં ધરિ ભણી નહી ।  
 સુભટ તણુઉં એ નહીં સંકેત, અજી દેઇ નઇ લીજઇ જેઝ ॥ ૩૮૭ ॥  
 પદમિણી જંપઈ—“ મોર ! સુણુઉં, ઇણિ ધરિ છાજઇ એ મંચણુઉં ।  
 સિરિઅઇ-સિરિઅઉં સગલે થાઇ, જીત પડે નવી ચિત્ર કિઆઇ ” ॥ ૩૮૮ ॥

બાદલની ગળના :

મોરઉં જંપઈ—“ સુણિ મુઝ માઇ ! બાજણુ હુંતઉં મુઝ વદ બાઇ ।  
 તસુ સુગ બાદલ ભનિ બજવંત, તેહ નઈ પિણુ ભઇ પૂછોં ખંત ” ॥ ૩૮૯ ॥  
 બેહી આયા બાદલ દિસી, બારિલ સૌંઝો પાચઉં ધરો ।  
 વિનયવંત પચ કરીમ મણુખ, પૂછપ બાદલ—“ કેહઉં કામ ? ” ॥ ૩૯૦ ॥  
 મોરઉં જંપઈ—“ બારિલ સુણુઉં, સુભટે કીપઉં એ મંચણુઉં ।  
 પદમિણી દેઇ નઇ લેશોં રાચ ! અવર ન મંદઇ કોઇ ઉપાચ ॥ ૪૦૦ ॥  
 પદમિણી આવી આપોં પાસિ, હિવ તઉં કાસું કહઉં વિખાસી ।  
 તાનઇ પૂછણુ આભા સહી, કરશોં વાત ગુઝારી કહી ” ॥ ૪૦૧ ॥  
 પદમિણી બાદલસું વજ્ર બણુઇ—“ સરણુઇ આવી હું ગુઝ તણુઇ ।  
 રાખી સકઉં તઉં રાખઉં સહી, નહીં તારિ પાછી ભઈ વહી ॥ ૪૦૨ ॥  
 ખંડુ છાલ દહુ નિજ દેહ, પિણુ નવિ ભઈ આસુરોં ગેહ ।  
 લાખા જમહર કરિ નઇ બહું, પિણુ નવિ કોટ થકી નીકળું ” ॥ ૪૦૩ ॥

કુદા

ઇમ સુણિ બાદલ બોલીઉં, કુદ મહા કુરદેત ।  
 ભણિ ડિ બચવર માલઉં, અગુસ બહી એકેન ॥ ૪૦૪ ॥  
 “ સુણિ બાબા ! ” બાદલ કહઇ, “ સુભટોસું કુણુ કોમ ? ।  
 સુભટ સહુ સુએ રહઉં, એ કરિરસું હું કોમ ॥ ૪૦૫ ॥  
 કાકા ઘે કોઈ બજબજઉં, અનિ મ ધરઉં ઉતાપ ।  
 તઉં હું બાદલ તાહરઉં, સચલ હરેં સંતાપ ॥ ૪૦૬ ॥

પદમિય અમયિ પમ દીઉ, પવિત્ર હુઉ પુઝ ગેહ ।  
મહાસિ પપારઉ માઉલી, દુખ મ પરઉ નિઝ દેહિ ॥ ૪૧૦ ॥  
આસિમ ભાનું એકલકે, જઉ વાંસઇ જગદીસ ।  
તઉ હું બાદિસ બહારીઉ, જઉ આપું અવનાસ ॥ ૪૧૧ ॥

ખંડ નવમી

બાદલની માતા અને પત્ની બાદલના યુદ્ધ ચડવાના સમાચારથી ચિતિત થઈને એને યુદ્ધ ન ચડવા સમજવે છે. પણ દુઃખનિશ્ચયી બાદલ છેવટે પોતાની પત્નીને સમજાવી લે છે, અને યુદ્ધ ચડવા સંજ્ઞ થાય છે. પછી પોતાનો છવ બચાવવા ઇચ્છતા સુઘટોને એ સમજાવે છે :

“ કાચા-માચા બે કારિઓ, ઘડી એક વાંડી ઘડી એક સખી ।  
કાચર હુઉ અથવા હુઉ સૂર, મરણ કિયુઈથી ન દેહઇ દૂર ॥ ૪૧૦ ॥  
તઉ તે મરણ સમારી મરઉ, ઠાંઠા હોઇ કિયું ઊમરઉ ।  
‘ પદમિય દીધી ’ કહીઇ કેમ, પતિ રાખણું જઉ ઇઇ પ્રેમ ॥ ૪૧૧ ॥

વીરભાણુ અને બાદલ વચ્ચે વાતચીત; બાદલની રવાનગી :

વીરભાણુ ઇમ નિસુળી બાણઇ—“ બાદિસ ! બોલિઉ તું બાસિ ધણુઇ ।  
ભાપી સહુ બહી તઇ વાત, પિયુ નવિ પ્રીઇઇ તું તિલ ભાત ॥ ૪૧૮ ॥  
આસિમ ઇસ તણુઉ અવતાર, લસકર કામ સનાપીસ કાર ।  
યવની સુઘટ વડા સૂંઝર, હણુઇ હેઝીકઉ હેસિ હભર ॥ ૪૧૯ ॥  
સાહી લીધઉ વસિ સિરદાર, સૂંઝતા આરઇ તસુ ભાર ।  
કોઇ પરિ હિવ પ્રદયઇ નહી, નહિ તરિ મહે વસિ સૂંઝત સહી ” ॥ ૪૨૧ ॥  
બાદિસ બોલઇ—“ કુંઝર સુણુઉ, એ આશોચ નહી આપણુઉ ।  
કિસા આશોચ કરઇ કેસરી ? મારઉં મથમજ માથઇ પરી ” ॥ ૪૨૨ ॥  
વીરભાણુ હિવ બોલઇ વચી—“ બાદિસ ! તુઝ મતિ અતિનિરખલી ।  
મરજુણુ તે જે વાલઇ ગાઇ, કદિ જિમ હિવ તુઝ આપઇ દાઇ ॥ ૪૨૫ ॥  
રાબ છૂઇ પદમિય રહઇ, ઇયિ વાતઉં કુણુ નવિ ગહગહઇ ” ।  
બાદિસ બોલઇ—“ કુંઝર ! સુણુઉ ! કરયો ઊપર વાંસઉં ધણુઉ ॥ ૪૨૬ ॥  
હું ભઉં હું લસકર માલિ, આપું વાત સહુ અવચાલિ ” ।  
કર જુહાર બાદિસ અસિ ચરિઉ, સાહસિ સુરપતિ સસિઉં પાડઉ ॥ ૪૨૭ ॥

ખંડ દસમો

જેમ અલાઉદ્દીને પ્રપંચ રચીને રતનસેનને કેદ પકડ્યો હતો તે રીતે બાદલ અલાઉદ્દીનને રંગીને રતનસેનને છોડાવવાની યોજના ધડે છે. તે બાદશાહ પાસે જઈને એને કહે છે કે તમને મહેલમાં બેસાડવા ત્યારથી પશ્ચિની તો તમારા ઉપર આસક્ત થઈ છે. તમે કહો તો એની બે હજાર દાસીઓના રસાલા સાથે એને અહીં લઈ આવું. કામાંધ બાદશાહ કબૂલ થાય છે, અને બાદલને કીમતી બેઠો આપીને એનું બહુમાન કરે છે. બાદલ આવીને વીરભાણુને અને સૌને બધી વાત કહે છે અને પોતાની યોજના સમજાવે છે. પછી બે હજાર પાલખીઓમાં દરેકમાં બે-બે સુઘટોને અને પશ્ચિનીની પાલખીમાં ગોરા રાવતને બેસાડી બાદલ એ બધું લઈને બાદશાહની જાવણીમાં જાય છે; બાદશાહને સમજાવી એના લશ્કરને આપું મોકલાવી દે છે અને સિદ્ધતથી રતનસેનને છોડાવી ગદમાં મોકલી દે છે. રતનસેન સકુશલ

## ૩૦૨ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ અન્ધ

મઠમાં પહોંચી ગયાનો દોલ-વાર્તનો અચાજ સાંભળીને પાલખીઓમાંના સુભદ્રો બાદશાહની છાવણી ઉપર તૂટી પડે છે. લશ્કરને મોખરે ગોરા અને બાદશ છે. બાદશાહને પકાર કરવામાં આવે છે :

“ રે ! રે ! આલિખ ઊભડે રહે, હિંચ નાચી મત ભપ વહે ।

પદમિત્રિ આણી છઈ અઢિહ જિકા, તોનધ હિંચદ દિખાઈ નિકા ” ॥ ૫૮૧ ॥

પછી તો અલાઉદ્દીનનું લશ્કર આવી ચડે છે અને ખૂનખાર જંગ જામે છે. ત્યારે અલાઉદ્દીન કહે છે :

“ રે ! રે ! રૂઢ કીડે બાદિશઈ, આવડે સુભટ સહુ હિંચ કિલઈ ” ।

હલકાચાં અસપતિ નિજ ભેષ, ધાયા કિલકી કરતો કોષ ॥ ૫૮૪ ॥

યુદ્ધમાં ગોરાનું પરાક્રમ; રાજ-રાણીનું યુદ્ધ-દર્શન; ગોરાની વીરગતિ :

સૂરિજ નિજ રથ ખેંચી રહય, રગતિ-વિગતિ નવિ કઈં લહય ।

ઇચિ અવસરિ મોરઉ મજાણિ, ધાઇ આવિઉ જિહોં પનિસાહ ॥ ૫૮૩ ॥

રેલકઉ ખદમ મહાબલ નિસઈ, અસપતિ અલગઈ નાહઉ તિસઈ ।

બોલય બાદિશ જે કરે ભેદિ, “ નાસતોં મારોં છઈ બોદિ ” ॥ ૫૮૪ ॥

રતનસેન રાબ આનિ બલકઉ, મઠ કીપરથી દેખઇ કિલકઉ ।

ભેષઇ બાદિશ મોરા તણો, હાથ મહાબલ અરિગંજણો ॥ ૫૮૫ ॥

પદમિત્રિ ઊભી દઇ આસીસ, “ છવે બાદિશ કોદિ જરીસ ।

ધન ધન બલિહારી વૂજ, તઇં સુઝ રાખિઈ સમહં મૂઝ ॥ ૫૮૬ ॥

સુભટ ધણા છઇ ઊભા બેહ, તે સમજા નીસત નિસનેહ ।

બાદિશ બેક મહાબલ સહી, સત્ય થકી જે વૂકઇ નહી ॥ ૫૮૭ ॥

સૌમિ-ધરમ સાચઉ સસનેહ, રાખી બાદિશ રણુવટ રેહ ” ।

મોરઉ રાવત રણુમહિ રહિઉ, આલમ-સેન સહુ ભલુ બહિઉ ॥ ૫૮૮ ॥

વિજય; બાદશને વધામણાં :

જયજયકાર હુઈ જસ હીધ, કરણી બાદિશ અધિકી કીધ ।

કીધદિયા મઠના બારણા, બિરદ હુઆ બાદિશનઇ ધણા ॥ ૬૦૨ ॥

રાબ સૌમહઉ આવિઉ રંબિ, મિલિયા બેહી અમોઅબિ ।

મહામહોઇવિ ખાહે હીઉ, અરધ દેસ બાદિશ નઇ દીઉ ॥ ૬૦૩ ॥

બાદશની માતા અને પત્ની એનું સ્વાગત કરે છે; ગોરાની પત્ની સતી થાય છે;

છેલ્લી બે કડીઓમાં કવિ જાણે કથાનો સાર કહે છે :

બિરદ જુલાવઇ બાદિશ ધણા, સૌમિ-ધરમ સતવર્નો તણા ।

ઇસઉ ન કોઇ હુઈ સૂર, મિહું ભવજે કીધઉ જસપૂર ॥ ૬૧૬ ॥

પદમિત્રિ રાખી રાબ હીઉ, મઠનઉ બાર ધણુઉ ઓહીઉ ।

રિણુવટ કરીનઇ રાખી રેહ, નમો નમો બાદિશ સુચુ-ગેહ ॥ ૬૨૦ ॥ \*

નોંધપુર તા. ૧૭-૧૨-૬૬

- \* આ ચોપાઈને જે કડીઓ ઉપર આપવામાં આવી છે તે પહેલાં ઉપલબ્ધ થયેલી પ્રતને આધારે તૈયાર કરેલ નકલમાંથી લેવામાં આવી છે. આ પાછી, કેટલાક વખત પહેલાં, કવિ હેમચંદ્રના પોતાના હાથે લખાયેલી આ ચોપાઈ ઉપર પ્રત મળી આવી છે અને આપારે કુ એનું સંપાદન કરી રહ્યો છું, જે રાજસ્થાન પ્રાચ્યવિદ્યા પ્રવિજ્ઞાનની મન્યાબાબામાં ડૉ.મ. મન્યાક તરિકે પ્રગટ થશે.



॥ जयन्तु वीतरागाः ॥

पुण्यश्लोक महाभात्य वस्तुपास्तना  
अप्रसिद्ध शिलालेખो तथा प्रशस्तिलेખो  
[तीर्थाधिराज शत्रुंजय उपस्थी भजेन  
ये शिलालेખो तथा इस ग्रंथस्य प्रशस्तिलेખो]

आगमप्रकाकर मुनिश्री पुण्यविजय

**આ** લેખમાં ગુર્જરેશ્વરમહાભાત્ય વસ્તુપાલ અને તેજપાલ સંબંધી અઘાવણિ અપ્રસિદ્ધ બે શિલાલેખો અને દસ પ્રશસ્તિલેખો આપવામાં આવ્યા છે.

ઉપર જણાવેલા બંને શિલાલેખો એક જ દિવસે લખાયેલા છે અને એક જ સ્થાનમાંથી મળ્યા આવ્યા છે, તેથી આ બે શિલાલેખો વસ્તુપાલ-તેજપાલે તીર્થાધિરાજ શત્રુંજયગિરિ ઉપર કરાવેલી પોળના જ છે તે નિશ્ચિત થાય છે. બીજા શિલાલેખમાં શત્રુંજય ઉપર શ્રીઆદીશ્વરભગવાનના મંદિરની સામે પોળ કરાવ્યાનો ઉલ્લેખ છે તેથી એમ લાગે છે કે આજે જેને વાધજીપોળ કહે છે તે પોળના સ્થાને વસ્તુપાલ-તેજપાલની કરાવેલી પોળ હોવી જોઈએ. પ્રસ્તુત શિલાલેખો પણ વાધજીપોળના સમારકામમાંથી મળ્યા આવ્યા છે તેથી પણ આ હકીકત વધારે સ્પષ્ટ થાય છે. વસ્તુપાલ-તેજપાલે કરાવેલી પોળ ક્યારે જીર્ણ-શીર્ણ થઈ હશે? તેનો જીર્ણોદ્ધાર કે તેના સ્થાને નવીન પોળ ક્યારે થઈ? અને નવી થયેલી પોળનું 'વાધજીપોળ' નામ કેમ થયું?—આ હકીકત હવે સોધવી રહી. અસ્તુ.

પહેલો શિલાલેખ સંસ્કૃતપદ્યમય છે. બીજા શિલાલેખની રચના સંસ્કૃત ગદ્ય-પદ્યમય છે. બંને શિલાલેખોમાં આવતાં કેટલાંક પદ્યો ગુર્જરેશ્વરપુરોહિત સોમેશ્વરદેવવિરચિત જ્યુવલ્લહી-(આપ્ત)-પ્રશસ્તિલેખ, શ્રીઉદયપ્રભસુરિવિરચિત સુકૃતકીર્તિકલ્લોભિની, શ્રીઅરિસિંહ હજુરવિરચિત સુકૃતસંકીર્તન, અને શ્રીનરૈન્દ્રપ્રભસુરિકૃત વસ્તુપાલપ્રશસ્તિ આદિમાં મળે છે, તેથી આ શિલાલેખોનો પદ્યવિભાગ વસ્તુપાલસંબંધિત સાહિત્યમાંથી લેવાયો છે તે નિશ્ચિત થાય છે.

પહેલા શિલાલેખમાં વસ્તુપાલ-તેજપાલની સંક્ષિપ્ત યશોગાથા છે, અને તે ખીજા શિલાલેખની પૂર્વજૂનિકારપ છે. આથી એ સ્પષ્ટ થાય છે કે વસ્તુપાલ-તેજપાલે અવિરતપણે લક્ષ્મીનો સદ્વ્યવહારમાં પાછીપાની નહોતી કરી; તેમ જ તેઓ મુદ્ધજૂનિમાં જ્યવતા યોદ્ધા હોવા ઉપરાંત ઉત્તમ કોટિના રાજનીતિજ્ઞ હતા.

ખીજા શિલાલેખની મુખ્ય ચાર હકીકતો આ પ્રમાણે છે :

૧. વસ્તુપાલ-તેજપાલે શત્રુજય ઉપર ઉજ્જવતાવતાર, સ્તંભનક તીર્થાવતાર, સસ્યપુર તીર્થાવતાર, નંદીશ્વરાવતાર અને શકુનિકાવિહારાવતારના નામે પાંચ તીર્થસ્નાનક મંદિરો કરાવ્યાં હતાં, ઇન્દ્રમંડપ કરાવ્યો હતો, કપર્દિયક્ષના મંદિરનો જીર્ણોદ્ધાર કરાવ્યો હતો, તેજપાલની પત્ની અનુપમાના નામનું અનુપમાસરોવર બંધાવ્યું હતું, અને મૂળનાયક શ્રીઆદીશ્વરભગવાનના મંદિર સામે પૂર્વ-પશ્ચિમ-ભાગમાં પોતાની અને પોતાના ભાઈઓની મૂર્તિઓ સહિત એક પોળ કરાવી હતી.

૨. વસ્તુપાલનાં માતા-પિતા અને ભાઈઓનાં નામોનો ઉલ્લેખ.

૩. વસ્તુપાલ-તેજપાલનો શ્રીસંઘ પ્રત્યે અનન્ય બહુમાનવાળો ભક્તિભાવ.

૪. વસ્તુપાલ, ગૂર્જરેશ્વર મહારાજા વીરધવલ, લાવણ્યાંગ-લુણિગ (વસ્તુપાલના મોટા ભાઈ), મલ્લદેવ-માલદેવ (વસ્તુપાલના મોટા ભાઈ), તેજપાલ (વસ્તુપાલના નાના ભાઈ), જૈત્રસિંહ (વસ્તુપાલના પુત્ર), અને લજ્જસિંહ (તેજપાલના પુત્ર) ની યુજીનુવાદપૂર્વક યશોગાથા.

અને શિલાલેખોને શિલા ઉપર લખનાર ખંભાતનિવાસી વાજડનો પુત્ર ક્રુવક અટકવાળો જપતસિંહ છે. ગિરનારના શિલાલેખોના આધારે આ જપતસિંહનું અપરનામ જૈત્રસિંહ હતું અને તે કાચસ્થવંશીય વાલ્મીકીના પુત્ર સહજિવના પુત્ર વાજડનો પુત્ર હતો એ હકીકત જાણી શકાય છે.<sup>૧</sup>

પહેલા શિલાલેખનો કોતરનાર બકુલસ્વામી નામના શિલ્પીનો પુત્ર ક્રુવક અટકવાળો પુરુષોત્તમ છે. ગિરનારના શિલાલેખોના આધારે આ પુરુષોત્તમ વસ્તુપાલે શત્રુજય ઉપર બાંધેલા ઇન્દ્રમંડપ અને નંદીશ્વરાવતારના મુખ્ય શિલ્પી સોમદેવના પુત્ર બકુલસ્વામીનો પુત્ર હતો એ જાણી શકાય છે.<sup>૨</sup>

ખીજા શિલાલેખનો કોતરનાર કુમારસિંહ નામનો સૂત્રધાર છે. આ કુમારસિંહ સૂત્રધાર વાહડનો પુત્ર હતો તે હકીકત ગિરનારના શિલાલેખો ઉપરથી જાણી શકાય છે.<sup>૩</sup>

આજ સુધીમાં ઉપલબ્ધ થયેલા વસ્તુપાલના શિલાલેખોની લિપિ અને ઉત્કીર્ણન સુંદર છે. પોતાના શિલાલેખોનું લિપિસૌક્ય બરાબર જળવાય તે માટે લેખનકળામાં સિદ્ધહસ્ત લેખકની અને તદ્દનુસાર તે લેખને સુંદર રીતે કોતરનાર સૂત્રધારની વસ્તુપાલ ખાસ પસંદગી કરતા હતા. આજે ઉપલબ્ધ થતા વસ્તુપાલના શિલાલેખોમાં લેખક અને ઉત્કીર્ણક કલાકારોના નામવાળા જે લેખો શત્રુજય, ગિરનાર અને ખંભાતમાંથી મળ્યા છે તેમાં લેખક અને ઉત્કીર્ણક ઉપર જણાવેલા જ છે. લજ્જવસહી- (આખૂ)ના શિલાલેખમાં લેખકનું નામ નથી તેથી તેમાં જણાવેલો ઉત્કીર્ણક સૂત્રધાર કેલ્હણના પુત્ર બાંધલનો પુત્ર ચંડેશ્વર લિપિમાં અને કોતરવામાં સિદ્ધહસ્ત હશે એમ લાગે છે. આવી, કોઈના પણ કાર્ય સાથે તેના નામને અમર કરવાની વસ્તુપાલ જેવી મહાનુભાવતા વિરલ વ્યક્તિઓમાં જ હોય છે.

૧ જુઓ ગિરનાર ઇતિહાસ-સ, નં ૨, ૨૧-૨૬.

૨ જુઓ ગિરનાર ઇતિહાસ-સ, નં ૨, ૨૩-૨૪, ૨૪-૨૫, ૨૧-૨૭, ૨૮-૨૯.

૩ જુઓ ગિરનાર ઇતિહાસ-સ, નં ૨, ૨૧-૨૩, ૨૭-૨૮,

तीर्थाभिदात्र शत्रुजयश्रीद्वर उग्रदशी, वायव्यु योगना सभादकात्र दशभ्यान, तालेतरभां भया आवेक्ष भद्रभया वस्तुपाक्षना वि. सं. १३८८ना जे शिखातेभो पैगुनो भद्रको शिखातेभ (कुम्भो प. ३०५).

*[The page contains two columns of handwritten text in Devanagari script, which is heavily obscured by noise and artifacts from the scanning process. The text appears to be a historical document or manuscript.]*

તીર્થધારી સંજ્ઞાચક્રિત્વરૂપે, વાવળ પોળા સમારકામ દરમ્યાન, તાલેતરમાં ખળી આરંભ કરવામાં આવેલા વસ્તુપાકના વિ. સં. ૧૨૮૮ના બે શિક્ષણો, પેપીનો બોલે શિક્ષણો (જુઓ પાનું ૩૦૫)

બીજા શિલાલેખમાં આવતી શરૂઆતી બે પાંચ પોળ કરાવ્યાની હકીકત સિવાયની બને શિલાલેખોની હકીકતો વસ્તુપાલના સંબંધમાં રચાયેલા સાહિત્યમાં અને પ્રશસ્તિલેખોમાં મળી આવે છે; એટલું જ નહિ પણ આ શિલાલેખોમાં જેનો ઉલ્લેખ નથી તેવી વસ્તુપાલસંબંધી હકીકતો આજે મોટા પ્રમાણમાં મળી આવે છે. તેનો સંક્ષિપ્ત નિર્દેશ કરતાં પહેલાં પ્રસ્તુત બને શિલાલેખોનો ભાવાર્થસહિત અક્ષરશઃ પાઠ અને વસ્તુપાલને લગતા અઘાવધિ અપ્રસિદ્ધ હસ પ્રશસ્તિલેખો અને તેનો ટૂંક પરિચય આપવો ઉચિત લાગે છે.

### શિલાલેખાઢ્ઢ - ૧

[૧] ॥ ૬૦ ॥ ઓં નમઃ શ્રીસર્વજ્ઞાય ॥

વિશ્વસ્થિતિપ્રયમનાટકસૂત્રચારો

ત્રાસં મહો ધૃતમ.....

.....નમ્રકિરીટકોટિ-

શક.....સુગ સ યુગા [૨] દિવેઃ ॥ ૧ ॥

સ્વૈરં ભ્રમ્યતુ નામ ચીત્તચ્ચલછોળીદુકીર્તિર્દિવં

પાતાલં ચ મહીતલં ચ જલધેરન્તઃ નલં દિવં ।

બીષિદ્વાંવનનિર્મલં વિજયતે શ્રીવસ્તુપાલાસ્વયા

તેજઃપાલ[૩]સમાહ્વાપ્રવદિવં યસ્યા દ્રવ્યં નેત્રયોઃ ॥ ૨ ॥

દેવ સ્વનાંય ! કણં, નનુ ક હવ મવાન્ ? નંદનોદાનપાલઃ,

લેદસ્તત્કોઽય ! કેનાપ્યહહ ! હુત હતઃ કાનનાત્ કલ્પવૃક્ષઃ ।

હું માં બા[૪]દીસ્તદેતત્કિમપિ કદળયા માનવાનાં મયૈવ

પ્રીત્યાદિદ્યોઽયમુર્ચ્ચાસ્તિલક્યતિ તલં વસ્તુપાલચ્છલેન ॥ ૩ ॥

વિશ્વેઽસ્મિન્ કસ્ય ચેતો દ.....સ્ય વિશ્વાસમુઘૈઃ

પ્રોદ-[૫]એતાંશુરોચિઃ પ્રચયસહસ્રરી વસ્તુપાલસ્ય કીર્તિઃ ।

મન્યે તેનેયમારોહતિ ગિરિપુ.....યતે ગહરેપુ

સર્ગોત્સંગા.....જલ (૧) .....યાતિ પાતાલમૂલમ્ ॥ ૪ ॥

સ ઇષ નિઃ-[૬]રોષવિપદકાલઃ

શ્રીવસ્તુપાલઃ [પદમન્દુતાનામ્] ।

યઃ શંકરોપિ પ્રણયિત્રજસ્ય

વિભાતિ લક્ષ્મીપરિરમ્મરમ્યઃ ॥ ૫ ॥

કિં વૃ.....હ.....નીરનિ.....મુખ્ય

શ્રીવસ્તુપાલસચિવસ્ય[૭]ગુણપ્રરોહમ્ ।

દૈન્યા ગિરો ..... નેક .....

પ્રીતિસ્પૃશઃ કિમપિ યત્ર હશઃ પતન્તિ ॥ ૬ ॥

અગ્રમ્યો ન ચીરચ્ચલઃ સિતિપાવતંસઃ

કૈનામ વિત્રમ્-નચાવિષ મૂર્ષિમંતૌ ।

શ્રી[૮][વસ્તુપાલ] હતિ ચીરલ્લભ્ય તેજઃ-

પાલમ્ બુદ્ધિનિલયઃ સન્ધિવૌ યદીવૌ ॥ ૭ ॥

अनंतप्रागल्भ्यः [८] अयति कली वीरचक्रः

सखैलं संमोधि युवमनिशयुद्धं पुनरसः ।

इमौ मन्त्रि[९][ग्रहौ] कमठपति-कोला[विप]कला-

मदभ्रां विभ्राणोः युद्धमुदयिनीं यस्य तनुतः ॥ ८ ॥

..... नंदतु यावद्विदु-तपनौ सत्कर्मनिष्ठाततां

पुष्पातु प्रयतो जगदिजगुणैः प्रीणातु [१०] [लोक]गुणैः ।

भेयांसि अयतां यथासि चिनुतामेनांसि विष्कंसतां

स्वामिन्य ..... विवासनां (१) च तनुतां श्रीवस्तुपालभिरं ॥ ९ ॥

दुःस्थत्वेन कदर्व्यमानमखिलं भूलोकमालोक[११]य-

जाविर्भूतकृपारसेन सहसा व्यापारितमेतसा ।

पातालाद्वहिरागतः स्वयमयं श्रीवस्तुपालच्छला-

सेजःपालमिषान्महीमनिमिषावासान्च कण्ठैः पुनः ॥ १० ॥

तेन भ्रातृयु[१२]गेन या प्रतिपुरग्रामाभ्यवैकस्यलं

वापीकूपनिषानकाननवरः प्रासादसन्नादिका ।

धर्मस्थानपरंपरा नवतरा चक्रेऽथ जीर्णोद्धृता

तत्संख्यापि न मुच्यते यदि प[१३]रं तद्वेदिनी मेदिनी ॥ ११ ॥

क्षोणीपीठमियद्रजःकणमियत्पानीयकिन्दुः पतिः

सिंधूनामियदंगुलं विपदियत्ताळ्य च कालस्थितिः ।

इत्थं तप्यमवैति यस्मिन्नुवने श्रीष[१४]स्तुपालस्य तां

धर्मस्थानपरंपरां गणयितुं शंके स एव क्षमः ॥ १२ ॥

यावद्विबीदुनाको वासुकिना वसुमतीतले शेषः ।

इह सहचरितस्तावत्तेजःपालेन वस्तुपालोऽस्तु ॥ [१५] १३ ॥

श्रीविक्रमसंवत् १२८८ वर्षे पौष शुदि १५ शुके प्रचस्तिर्दिप्यन्ना ॥

एतामलितत् बाजवतनुजन्मा भुवकजयतसिंहस्थः ।

उदकिरदपि बहुलस्वामिसुतः पुरुषोत्तमो विमलां ॥

\*

## शिलालेखाङ्क - २

[१] ॥ ६० ॥ ॐ नमः श्रीसर्वज्ञाय ॥

देवः स वः शतमलप्रमुखामरौषकृतप्रयः प्रथमतीर्थपतिः पुनातु ।

धर्मक्रमोऽपि किल केवल एव लोके नीतिक्रमोऽपि यदुपक्रममेव भाति ॥ १ ॥

श्रीविक्रमसंवत् १२८८ [२] वर्षे पौष शुदि १५ शुके श्रीमदण्डिकपुरवास्तव्यग्रामाष्टव्यालं-  
करण ठ० श्रीचण्डपात्मज ठ० श्रीचण्डप्रसादगज ठ० श्रीसोमलनुज ठ० श्रीजाह्नवाजवन्दनेन ठ० श्रीकुमार-  
देवीकुसिसंभूतेन ठ० श्रीलक्ष्मि[३]ग महं० श्रीमालदेवचोरनुजेन महं० श्रीसेजःपालप्रबन्धना चौहानचकुल-  
नमस्तत्प्रकाशनैकमा चण्डमहाराजापिराजश्रीभुवकप्रसाद देवसुतमहाराजश्रीवीरचक्रदेवप्रीतिप्रतिपन्नराज्यसर्वै-

श्व[४]येण सं[०] ७७ वर्षे श्रीशत्रुजयमहातीर्थयात्रामोक्षवप्रभाविर्भूतमीमदेवाधिदेवप्रसादासा-  
वित.....त्येन श्रीशारदाप्रतिपत्तापत्येन महामात्यश्रीवस्तुपालेन अनुज महं० अतीतः[५]छेन  
च इह स्वकारितसौवर्ण्यदंडकलशविराजितसत्त्वास्तोरणालंकृतश्रीमदुजयंतस्तंभनकतीर्थद्वयावतारर.....  
.....हृतमं ..... मन्द्रीश्वरसत्त्वपुरसाकुनिकाविहारकपर्षिषिक्षायतनोद्धार अनुपमाश्रिवा[६]नमहा  
सरोवरप्रभृतिप्रधानधर्मस्थानपरंपराविराजितस्य श्रीशत्रुजयमहातीर्थमौलिमुकुटायमानस्य श्री[१]कुगावि]तीर्थ-  
करश्रीकवभदेवभवनस्वायाम.....प्रतोली कारिता ॥ छ ॥ छ

[७] भूयान्मूल्यस्य बीरधवलः स्वामी समुद्रावधेः

श्रीमुद्राधिकृतः कृतः सुकृतिना येवाश्वराजालजः ।

यस्मा .....विशेषकारवृत्ति ॥ १ ॥

श्व[८]न्यात्मा खलु वस्तुपालसचिवः सर्वोऽपि सम्पद्यते

यत्संपर्कवशेन मेदुरमदोद्रेको विवेकी जनः ।

तज्जन्मा.....कौतुकमहो (१) .....

.....वितनुते नैवान्तरं किंच[९]न ॥ २ ॥

त्यागाराधिनि राधेये श्लोककण्ठेन भूरभूत ।

उदिते वस्तुपाले तु द्विकर्णा वण्ण्यतेऽधुना ॥ ३ ॥

श्रीवस्तुपालते[जः]पात्री जगतीजनस्य चक्षुष्वौ ।

पुरुषोत्तमाक्षिगतयोः स्यातां सदृशौ न रवि-शशिणोः ॥ ४ ॥

[१०] ताभ्यामेव च श्रीगुर्वैरेन्द्रसचिवाभ्यामिहैव प्रतोल्याः पश्चिमभागमितिद्वये श्रीश्राविनाथ-  
देवयात्रायातश्री..... हस्तात्रोत्सवनिमित्तं पूर्णकलशोपशोमितकरकमलसुगलं स्वबृहद्वाग्धवयोः  
८० [११] श्रीलक्ष्मि महं० श्रीमालदेवयोः श्रीमदेवाधिदेवामिमुखं मूर्तिद्वयमिदं कारितं ॥ छ ॥

लावण्यागः शिशुरपि .....कस्य नास्तीत्यशस्यः

भ्राष्टापात्रं दधदपिकलमात्रमिदुर्विशेषात् ।

दत्ते चिन्तामणिरणुर[१२]पि प्रार्थितानि प्रजाना

तापक्लान्ति विधुवति सुचारिदुरप्यंगलमः ॥ १ ॥

मन्त्रीश्वरः स खलु कस्य न मल्लदेवः स्थानं.....निजान्वयनामधेयः ।

निधिष्य निर्दयमधर्ममयं बर्दगं येनोदमूल्यत कलिप्रतिम[१३]लदप्यः ॥ २ ॥

मल्लदेव इति देवताधिपश्रीरभूत्विधुवने विभूतिभूः ।

धर्मकर्मविषयावशो यशोराशिदासितसितद्युतिद्युतिः ॥ ३ ॥

तथा श्री शत्रुजयमहातीर्थयात्रामहोत्सवे समागच्छदुच्छ्रीभ्रमणसंघा[१४]य कृताञ्जलिबन्धबन्धुरं  
प्रतोल्याः पूर्वभागमितिद्वये स्वकारितमेतयोरेव श्रीमहामात्ययोः पूर्वामिमुखं [मूर्ति]युगलं स्वागतं पृष्ठ[च्छ]ति ।  
उक्तं च एतदर्थसंबादि अनेनैव श्रीशारदाप्रतिपत्तपुत्रेण महा[१५]कविना महामात्यश्रीवस्तुपालेन संवपतिना—

अथ मे फलवती पितुराशा मातुराशिपि शिखांङ्कुरिताय ।

श्रीयुगाक्षिजिनयात्रिकलोकं प्रीणयाम्यहमशेषमखिजः ॥ १ ॥

૩૦૮ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય મુખ્યમહોત્સવ ધન્ય

પુણ્યલોકદ્વક્ષ્યાસ્ય તેજઃપા[૧૬]લસ્ય મંત્રિણઃ ।  
દેવશ્ચ મર(૧૬)દેવશ્ચ શ્રીવીરઃ સર્વંદા હૃદિ ॥ ૨ ॥

તેજઃપાલઃ સચિવતરણિર્નંદતાદ્દામ્યભૂમિ-  
યંત્ર પ્રાપ્તો ગુણવિટપિભિર્નિર્વ્યપોહઃ પ્રરોહઃ ।

યચ્છાયાદુ ત્રિસુવનવનપ્રેક્ષિણીષુ પ્રગર્ભ  
પ્રમીઢંતિ પ્રસુ[૧૭]મરમુદઃ કીર્તયઃ શ્રીસમાયાઃ ॥ ૩ ॥

યઃ શૈશવે વિનયવૈરિણિ કોષવંચ્યે ષત્તે નયં ચ વિનયં ચ ગુણોદયં ચ ।  
સોયં મનોભવપરામવજ્રાગરુક્કરુપો ન કં મનસિ પુંવતિ જૈત્રસિંહઃ ॥ ૪ ॥

શ્રીવસ્તુપાલ ચિરકા[૧૮]લ.....  
.....મયત્વધિકાધિકમ્ભીઃ ।

યસ્તાવકીનષનવૃદ્ધિદ્વતાવશિષ્ઠં  
શિષ્ટેષુ દૌભ્ય.....પાવકમુચ્ચિનત્તિ ॥ ૫ ॥

શ્રીતેજપાલ્લનયસ્ય ગુણાનુલ્પ્યાન્  
શ્રીલ્લણસિંહકૃતિનઃ કતિ ન સ્તુવન્તિ ? ।

[૧૯] શ્રીવંશનોદુરતરેરપિ ચૈઃ સમંતા-  
દુદામતા ત્રિજગતિ ક્રિયતેઽસ્ય કીર્ત્તેઃ ॥ ૬ ॥

પ્રસાદાદિનાથસ્ય યશ્સ્ય ચ કર્પાર્ચિનઃ ।  
વસ્તુપાલમ્ભવયસ્યાસ્તુ પ્રઘસ્તિઃ સ્વસ્તિઘાલિની ॥ ૭ ॥

સ્તમ્ભતીર્થમુવજયવસિંહેન લિખિતા ॥  
[૨૦] ઉત્ક્રીણાં ચ લૂત્ર• કુમારસિંહેન મહામાત્સ્યશ્રીવસ્તુપાલસ્ય પ્રઘસ્તિરિયં ॥ શ્રુમમસ્તુ ॥ ૭ ॥

•

પહેલા શિક્ષાલેખનો ભાવાર્થ

વિશ્વસ્થિતિરૂપ નાટકના પ્રથમ સૂત્રધાર, બ્રહ્માતેજને ધારણ કરનાર, કરોડો છદ્મી અને સુરાસુરો જન્મને વદન કરે છે તે શ્રીયુગાદિદેવ જ્યવંતા વર્તો. (૧)

બુદ્ધિરૂપી સિદ્ધાંતનથી નિર્ભળ થયેલું વસ્તુપાલ-તેજપાલરૂપી જેનું નેત્રયુગલ છે તે વીરધવલની કાર્તિ સ્વર્ગ, પાતાળ, પૃથ્વી અને સમુદ્રપર્યંત અહોનિશ્ચ પ્રસરો. (૨)

છદ્મના નંદનવનનો રમેલાળ છદ્મને કહે છે : હે દેવલોકના સ્વામી ! ઉપાધિ યદ્ છે. છદ્મ કહે છે : શી ઉપાધિ છે ? ઉદ્ધાનપાલ કહે છે : આપણા નંદનવનમાંથી કંઈપણ ચોરાયું છે. છદ્મ કહે છે : આપું બોલ મા, મનુષ્યો ઉપર કરુણા ઊપજવાથી મેં કંઈપણને વસ્તુપાલરૂપે પૃથ્વીતળને શોભાવવા કહ્યું છે. (૩)

ઓથો મ્લોક ખંડિત છે તેથી તેનો ભાવાર્થ લખ્યો નથી.

સમસ્ત શત્રુઓને પરાજિત કરનાર અને આશ્ચર્યકારી જીવન જીવનાર આ વસ્તુપાલ રનેહીજનોને સુખ આપવાથી શંકર સમાન હોવા છતાંય લક્ષ્મીના આલિંગનથી શોકાયમાન થઈને પ્રકાશે છે; એટલે કે વિષ્ણુસમાન છે. (૪).



હું પણ ખંડિત છે તેથી તેનો ભાવાર્થ નથી લખ્યો.

મર્તિમંત કૌર્ય અને નીતિ જેવા અનુક્રમે વીરશિરોમણિ વસ્તુપાલ અને હુદ્દિમાન તેજપાલ જેવા જેના મંત્રી છે તેવા મહારાજા વીરધવલની કોણ પ્રશંસા નથી કરતું ? (૭)

કચ્છપાવતાર અને વરાહાવતારની કળાને ધારણ કરનારા આ બે શ્રેષ્ઠમંત્રીઓ જેના ઉદયકારી અતીવ આનંદને ફેલાવે છે તે અનંતશૌર્યવાળો બળવાન વીરધવલ જય પામે છે. અહીં વીરધવલને પર્વત અને સમુદ્રસહિત પૃથ્વીનો નિરંતર ઉદ્ધાર ઇચ્છનાર જણાવ્યો છે. (૮)

પવિત્ર જીવન જીવનાર શ્રીવસ્તુપાલ દીર્ઘકાળ પર્યંત સદાચારી જનોનું પોષણ કરો, પોતાના જગદ્ગોપિ ગુણોથી જગતને પ્રુણ કરો, કલ્યાણને વરો, યશ મેળવો અને પાપોનો નાશ કરો. (૯)

દારિદ્ર્યથી પીઠાતા માનવીઓને જોઈને અંતરમાં કંટુણા લપજવાથી પાતાળમાંથી બહિરાગ્ન વસ્તુપાલરૂપે અને સ્વર્ગમાંથી કર્ણુ તેજપાલરૂપે આવ્યા છે. (૧૦)

તે બાંધવમેલડીએ (વસ્તુપાલ-તેજપાલે) પ્રત્યેક નગર, ગામ, પ્રવાસમાર્ગ અને પર્વત ઉપર વાવો, ફૂવા, નવાણુ, પરબ, ઉષાન, સરોવર, મંદિર અને સદામતો રૂપી ધર્મસ્થાનની જે શ્રેણી બનાવી છે તથા જેનો જીર્ણોદ્ધાર કર્યો છે તેની સંખ્યા પણ ગણી શકાતી નથી—કદાચ પૃથ્વી તે ગણુલી હોય તો ! (૧૧)

પૃથ્વીતલનાં રજકણોની સંખ્યા, સમુદ્રનાં િંદુઓની સંખ્યા, આકાશની અગુલસંખ્યા અને કાળસ્થિતિની માત્રાઓની સંખ્યા ગણુનાર ત્રણે લોકમાં જે કોઈ હોય તો બલે દોય, પણ વસ્તુપાલે કરેલાં ધર્મસ્થાનોની ગણુતરી કરવા માટે પોતે વસ્તુપાલ પણ સમર્થ હશે કે કેમ, તેની શંકા થાય છે. (૧૨)

જ્યાં સુધી આકાશમાં ચંદ્રની સાથે સ્પર્શ છે, પાતાળમાં વાસુકીનાગના સાથે શેષનાગ છે, ત્યાં સુધી આ લોકમાં વસ્તુપાલ ને તેજપાલનું સાહચર્ય હો. (૧૩)

શ્રી વિક્રમસંવત ૧૨૮૮ના વર્ષમાં પોષ સુદ ૧૫ શુક્રવારે આ પ્રસરિત તૈયાર થઈ.

આ સુંદર પ્રસરિતને વાંજડના પુત્ર દ્રુપક અટકવાળા જ્યતસિંહે શિલા ઉપર લખી અને બકુલ-સ્વામીના પુત્ર પુરુષોત્તમે કોતરી.



## બીજા શિલાલેખનો ભાવાર્થ

પ્રારંભમાં સર્વજ્ઞને નમસ્કાર કર્યા છે અને પ્રથમ તીર્થંકર શ્રીયુગાદિજિનની સ્તુતિ કરી છે.

શ્રીશંખજય અને ગિરનારની યાત્રાના ઉત્સવથી પ્રભાવિત થઈને સંવત ૧૨૭૭માં સરસ્વતીના દત્તકપુત્ર મહામાલ શ્રીવસ્તુપાલ અને તેજપાલે શંખજયતીર્થ ઉપર સુંદર તોરણથી અલંકૃત ઉજ્જવ્યતાવતાર, રતંભનક(ખંભાત)તીર્થાવતાર, નંદીશ્વરાવતાર, સલપુર(સાચોર)તીર્થાવતાર અને શકુનિકાપિહારાવતાર એમ પાંચ તીર્થોનાં પ્રતીકરૂપે મંદિરો બનાવ્યાં હતાં તથા અનુપમાના નામનું સરોવર કરાવ્યું હતું તેમ જ કપદિધર્મના મંદિરનો પુનરુદ્ધાર કર્યો હતો. પોતે કરાવેલાં આ ધર્મસ્થાનોથી શોભાયમાન શંખજય મહાતીર્થના સુકુટસમાન શ્રી યુગાદિતીર્થંકરભગવાનના મંદિરની સામે વિક્રમ સંવત ૧૨૮૮ના વર્ષમાં પોષ સુદ ૧૫ શુક્રવારે અણહિલપુરના રહેવાસી પ્રાગ્લાટ(પોરવાડ)વંશમાં અલંકારસમાન ઈકુર શ્રીચંપ્રસાદના પુત્ર ઈકુર શ્રીસોમના પુત્ર ઈકુર શ્રીઆશારાજના પુત્ર અને શ્રીકુમારદેવીના પુત્ર તેમ જ ઈકુર શ્રીલુચિંગ અને મહાન શ્રીભાલદેવના નાના ભાઈ તેમ જ તેજપાલના મોટા ભાઈ, ચૌહુલ્યવંશમાં

સર્વસમાન મહારાજાધિરાજ શ્રીભુવનપ્રસાદદેવના પુત્ર મહારાજા શ્રીવીરધવલની પ્રીતિથી સમગ્ર રાજ્યના ઐશ્વર્યને પામેલા વસ્તુપાલે તથા તેના નાના ભાઈ તેજપાલે પોળ કરાવી.

જેણે અશ્વરાજના પુત્ર(વસ્તુપાલ)ને શ્રીમુદ્રાધિકારી બનાવ્યો તે વીરધવલ રાજ સમુદ્રપર્યંત પૃથ્વીનો સ્વામી થાઓ. (૧).

જેના પરિચયથી કોઈ પણ માણસ નિર્ભદ અને વિવેકી થાય છે તેવો વસ્તુપાલ ખરેખર ધન્યાત્મા છે. (૨)

લાગશીલ કર્ણના સમયમાં પૃથ્વી એક કર્ણવાળી હતી, તે વસ્તુપાલના હૃદય પછી બે કર્ણવાળી થઈ (૩)

શ્રીવસ્તુપાલ અને તેજપાલ જગતના માણસોની આંખરૂપ છે, તેથી વિઘ્નહરવાનની આંખરૂપ સૂર્ય-ચંદ્રની ઉપમા તેમના માટે ઉચિત ગણાવી ન જોઈએ. (૪)

અને તે જ બે ભાઈઓએ ઉપર જણાવેલી પોળના પશ્ચિમ ભાગની બે ભીંતો ઉપર શ્રીઆદિનાથદેવની યાત્રા માટે આવેલા.....સ્નાત્રોત્સવનિમિત્તે પૂર્ણકલશથી શોભાયમાન હસ્તયુગલવાળી પોતાના વડીલબંધુ ૬૦ શ્રીશંકુજ અને મહાન્ શ્રીમાલદેવની મૂર્તિઓ શ્રીદેવાધિદેવના સન્મુખ બનાવી.

જેમ માત્ર એક જ કળાને ધારણ કરનાર ચંદ્ર વખણાય છે—પૂજ્ય છે, અતિ નાનો ચિતામણિ લોકોને ઇચ્છિત આપે છે અને અંગ ઉપર લગાડેલુ અમૃતનુ બિંદુ તાપને દૂર કરે છે, તેમ વયમાં બાળક હોવા છતાં કૃણુસિંહ (વસ્તુપાલનો મોટો ભાઈ) સર્વજનોમાં પ્રશંસાપાત્ર છે. (૧)

કળિયુગનું અધર્મમય અંગ પીસીને જેણે કલિકાલરૂપી શત્રુનો મર્વ હણ્યો છે તેવા દિવ્યરૂપવાળા ધર્મિષ્ઠ અને યશસ્વી મંત્રીશ્વર મલ્લદેવ(વસ્તુપાલના મોટા ભાઈ)ની પ્રશંસા કોણ નથી કરતું ? (૨-૩)

તથા પ્રસ્તુત પોળના પૂર્વ ભાગની બે ભીંતો ઉપર બનાવેલી હાથ જોડીને જામેલી પોતાની (શ્રીવસ્તુપાલ અને તેજપાલની) મૂર્તિઓ શ્રીશત્રુંજયમહાતીર્થયાત્રામહોત્સવનિમિત્તે આવતા મહાન શ્રીશ્રમણસંઘ પ્રતિ સ્વાગત પૂછે છે. અહીં મહાકવિ સધપતિ શ્રીવસ્તુપાલની અંતરોર્મિ જણાવી છે તે આ પ્રમાણે—

હું (વસ્તુપાલ) આજે શ્રીયુગાદિગિનની યાત્રાએ આવેલા સમસ્ત યાત્રિકોને અગ્રા-તપણે ખુશ કરું છું—એટલે કે યાત્રિકોની ભક્તિ કરુ છું—આથી જ મારા પિતાજીની આશા ફળી છે અને માતાજીની આશીર્વાદ આજે અંકુરો ફૂટ્યા છે. (૧)

જેના બંને લોક પવિત્ર છે તેવા શ્રીતેજપાલના હૃદયમાં સદા શ્રીયુગાદિગિન અને શ્રીવીરગિન છે. (૨)

જેની સભાની વિસ્તૃત પ્રમોદવાળી કાર્તિઓ ત્રણે ભુવનમાં ફીકા કરે છે તેવા ગુણવાન, ભાગ્યવાન અને મંત્રીઓમાં સર્વસમાન તેજપાલ આનંદ પામો. (૩)

વિનયનું જેમાં ભાન ન હોય એવી અબોધ બાહ્યાવસ્થામાં પણ જે નય, વિનય અને ગુણોદયને ધારણ કરે છે તે આ જૈનસિંહ (વસ્તુપાલનો પુત્ર) સર્વ કોષ્ટનાં મનને યુગે છે—રૂપથી છે. (૪)

જેના આવેલા દાનનો અંશમાત્ર પણ લોકોનું દારિદ્ર્ય હણે છે એવા શ્રીવસ્તુપાલ અધિકાધિક લક્ષ્મીવાન થાઓ. (૫)

પુણ્યશ્લોક મહાભાત્ય વસ્તુપાલના અપ્રસિદ્ધ શિક્ષાલેખો તથા પ્રશસ્તિલેખો : ૩૧૧

જેના ગુણોએ જેની કાર્તિને તથા જગતમાં વ્યાપ્ત કરી છે તે આ તેજપાલના પુત્ર લઘુસિંહના ગુણોની સર્વ કોઈ પ્રશંસા કરે છે. (૬)

ભગવાન શ્રીઆદિનાથ અને કપર્દિયક્ષની કૃપાથી આ પ્રશસ્તિ વસ્તુપાલના વંશનું કલ્યાણ કરનારી થાઓ. (૭)

મહાભાત્ય શ્રીવસ્તુપાલની આ પ્રશસ્તિ સ્તંભતીર્થ(ખંભાત)નિવાસી કુવ જગતસિંહે લખી અને સૂતપાર કુમારસિંહે કોતારી. કલ્યાણ હો !

\* \*

હવે મહાભાત્ય શ્રીવસ્તુપાલ સંબંધિત અઘાવધિ અપ્રસિદ્ધ દશ પ્રશસ્તિલેખોનો અક્ષરશઃ પાઠ અને તે લેખોનો ટૂંક પરિચય આપવામાં આવે છે :

### પ્રશસ્તિલેખાઢ્ઢ—૧

સ્વસ્તિ શ્રીવલ્લિશાલાયાં વસ્તુપાલસ્ય મન્ત્રિણે ।

વયશઃશશિનઃ શત્રુદુષ્કારિયાં ચાર્વરીયિતમ્ ॥ ૧ ॥

શોળકીરોડપિ વિવેકવાનપિ જગત્પાલાડપિ દાતાડપિ વા,

સર્વઃ ક્ષોડપિ પથીહ મન્યરગતિઃ શ્રીવસ્તુપાલશ્રિતે ।

સ્વજ્યોતિર્વહનાહુતીકૃતતમસ્તોમસ્ય તિમ્મચુતેઃ,

કઃ ક્ષીતાંશુપુરઃસરોડપિ પદવીમન્વેતુમુલ્કન્ધરઃ ! ॥ ૨ ॥

શ્રીવસ્તુપાલસન્નિવસ્ય યશઃપ્રકાશે, વિશ્વં તિરોદધતિ ધૂર્જટિહાસમાસિ ।

મન્યે સમીપગતમન્યવિમામ્ય હંસં, દેવઃ સ પદ્યવસતિશ્ચલિતઃ સમાપેઃ ॥ ૩ ॥

વાસ્તવં વસ્તુપાલસ્ય વેસિ કશ્ચરિતાદ્ભુતમ્ ! ।

યસ્ય દાનમવિશ્રાન્તમર્થિષ્ઠ્વપિ રિપુષ્ઠ્વપિ ॥ ૪ ॥

શૂન્યેષુ દ્વિષતાં પુરેષુ વિપુલજ્વાલાક્રાલ્હેદયાઃ,

ક્ષેલન્તિ સ્મ દવાનલ્પછલ્મૃતો યસ્ય પ્રતાપામ્રયઃ ।

જૃમ્ભન્તે સ્મ ચ પર્વગર્વિતસિતજ્યોતિઃસમુત્સેક્ષિત-

વયોસ્નાન્દલ્લક્ષ્મોમલાઃ શરવણન્યાજેન યત્કીર્તયઃ ॥ ૫ ॥

કુન્દં મન્દપ્રતાપં, ગિરિશગિરિરપાહ્લકૃતિઃ, સાસુવિન્દુઃ

પૂર્ણેન્દુઃ, સિદ્ધસિન્ધુર્વિષ્ટતવિધુરિમા, પશ્ચાન્નન્યઃ સમન્યુઃ ।

શેષાહિર્નિર્વિશેષઃ, કુમુદમપમદં, કૌમુદી નિષ્પ્રસાદા,

ક્ષીરોદઃ સાપનોદઃ, ક્ષતમહિમ હિમં યસ્ય કીર્તેઃ પુરસ્તાત્ ॥ ૬ ॥

યસ્યોર્ધાંતિલકસ્ય કિશ્કરગગોત્રીતૈર્યદોમિર્મુદુઃ

સ્મેરહિસ્મયલોભૌલિલિગલ્પન્નામૃતોન્નીવિનામ્ ।

સ્પૃહિર્નાયશ્વદીદૃષ્ટી મમ ન મે નો મેડપ્યવાપ્યેતિ ગાં

મુણ્ડસન્ધરિણદ્ધવાતુધિરલાં શમ્બુઃ પરં વિપ્રિયે ॥ ૭ ॥

राकाताण्डवितेन्दुमण्डलमहःसन्बोहसंवादिभिः  
यत्कीर्तिप्रकरैर्बगत्तयतिरत्कारिकहेवाकिभिः ।  
अन्योन्यानवलोकनाकुलितयोः शैलसन्ना-शालिनोः  
कः त्वं कः त्वमिति प्रगल्भरभसं बावो विचेरमियः ॥ ८ ॥

बाढं प्रौढयति प्रतापशिक्षिने कामं यशःकौमुदीं  
सामोदां तनुते सतां विकचयत्यास्यारविन्दाकरान् ।  
शत्रुस्त्रीकुचपत्रवल्लिविपिनं निःशेषतः शोषय-  
त्यन्यः कोऽप्युदितो रणाम्बरतले यस्यासिचाराचरः ॥ ९ ॥

तत्सत्त्वं कृतिभिर्यदेष भुवनोद्धारैकचौरेयतां  
विभ्राणो भृशमच्युतरिथितरितिप्रीत्युत्तरं गीयते ।  
यत्र प्रेम नि[र]गेलं कमलया सर्वाङ्गमालिङ्गिते  
केषां नाम न जज्ञिरे सुमनसामोर्बित्यवत्यो मुदः ? ॥ १० ॥

न यस्य लक्ष्मीपतिरप्युपैति बनार्दनत्वात् समतां मुकुन्दः ।  
वृषप्रियोऽप्युग्र इति प्रसिद्धिं दधत् त्रिनेत्रोऽपि न चास्य तुल्यः ॥ ११ ॥

स्वसित श्रीबल्लये नमोऽस्तु नितरां कर्णाय दाने ययो-  
रस्यष्टेऽपि दृष्टा यशः कियदिदं वन्द्यास्तदेताः प्रजाः ।  
दृष्टे सम्प्रति वस्तुपालसचिवत्यागे करिष्यन्ति ताः  
कीर्त्तिं काञ्चन या पुनः स्फुटमियं विधेऽपि नो मास्यति ॥ १२ ॥

यस्मिन् विश्वजनीनवैभवभरे विश्वम्भरां निर्मर-  
श्रीसम्भारविभाव्यमानपरमप्रेमोत्तरां तन्वति ।  
प्राणिप्रत्ययकारिकेवलमभूद् देहीति सङ्कीर्त्तनं  
लोकानां न कदापि दानविषयं न प्रार्थनागोचरम् ॥ १३ ॥

दृश्यन्ते मणि-मौक्तिकस्तवकिता यद्विद्वदेणीदृशो  
यज्जीवन्त्यनुजीविनोऽपि जगतश्चिन्ताभ्रमविस्मारिणः ।  
यच्च ध्यानमुचः स्मरन्ति गुरवोऽप्यभ्रान्तमाशीर्गिरः  
प्रादुःपन्थमला यशःपरिमलाः श्रीवस्तुपालस्य ते ॥ १४ ॥

कोटीरैः कटकाऽङ्गुलीय-तिलकैः केयूर-हारादिभिः  
कोरोयैश्च विभूष्यमाणवपुषो यत्प्राणिविभ्राणितैः ।  
विद्वांसो गृहमागताः प्रणयिनीरप्रत्यभिज्ञाभूत-  
स्तैस्तैः स्वं शपथैः कथं कथमपि प्रत्याययाञ्चक्रिरे ॥ १५ ॥

तैस्तैर्येन जनाय काञ्चनचयैरभ्रान्तविभ्राणितै-  
रानिन्ये भुवनं तदेतदमितोऽप्यैश्वर्यकाष्ठां तथा ।  
यानैकज्यसनी स एव समभूदत्यन्तमन्तर्याया  
कामं दुर्भूतिषाम् यावकचमूं भूयोऽप्यसम्भावयन् ॥ १६ ॥

त्यागो यद्वसुवारिवारितजगद्धारित्रयदावानल-  
 श्वेतः कण्टककुहूनेकरसिक्कं वर्णाभमेज्ज्वलहम् ।  
 सहस्रग्रामश्च समग्रवैरविपदामद्वैतवैतण्डिक-  
 स्तन्मन्ये वसति त्रिषाऽपि सच्चिबोत्तसेऽत्र वीरो रसः ॥ १७ ॥

आश्चर्यं बलुदृष्टिभिः कृतमनःकौतुहलाकृष्टिभि-  
 र्यस्मिन् दानघनाघने तत इतो वर्णत्यपि प्रत्यहम् ।  
 दूरे दुर्दिनसंकथाऽपि सुदिनं तत् किञ्चिदासीत् पुन-  
 र्येनोर्वावलयेऽत्र कोऽपि कमलोद्भासः परं निर्मितः ॥ १८ ॥

साक्षाद् ब्रह्मपरम्परां गतमिव भेदोविबर्जितं सता  
 तेजःपाल इति प्रतीतमहिमा तस्यानुजन्मा जयी ।  
 यो घत्ते न दशा कदापि कलितावयामविश्यामयीं  
 यं चोपास्य परिस्पृशन्ति कृतिनः सद्यः परां निर्वृतिम् ॥ १९ ॥

सहस्रग्रामः ऋतुभूमिरत्र सततोद्दीप्तः प्रतापानलः  
 श्रूयन्ते स्म समन्ततः श्रुतिमुखोद्गारा द्विजानां गिरः ।  
 मन्त्रीशोऽयमशेषकर्मनिपुणः कर्मोपदेष्टा द्विषो  
 होतव्याः फलवांस्तु वीरबललो यज्वा यशोराशिभिः ॥ २० ॥

श्लाघ्यो न वीरबलः क्षितिपावतंसः कैनाम विक्रमनयाविव मूर्च्छिमन्तौ ।  
 श्रीवस्तुपाल इति वीरल्लामतेजःपालश्च बुद्धिनिलयः सच्चिबौ यदीयौ ॥ २१ ॥

अनन्तप्रागल्भ्यः स जयति बली वीरबलः सौख्यं साम्प्रोपि भुवमनिशमुद्धर्तुमनसः ।  
 इमौ मन्त्रिप्रष्टौ कमठपति-कोलाचिपकलामदभा विभ्राणौ मुदमुदयिनीं यस्य तनुतः ॥ २२ ॥

युद्धं वारिधिरेष वीरबलकस्माद्यक्रदोर्विक्रमः  
 पोतस्तत्र महान् यशःसितपटाटोपेन पीनयुतिः ।  
 सोऽयं सारमरुन्दिरञ्चतु परं पारं कथं न क्षणाद्  
 यथाऽऽश्रान्तमरिजतां कल्यतस्तावेव मन्त्रीश्वरौ ? ॥ २३ ॥

रौरं भ्राम्यतु नाम वीरबलक्षोणीन्मुकीर्त्तिर्दिवं  
 पातालं च महीतलं च जलधेरन्तश्च नक्तन्दिवम् ।  
 वीसिद्धाञ्जननिर्मलं विजयते श्रीवस्तुपालाख्यया  
 तेजःपालसमाह्वया च तदिदं यस्या द्वयं नेत्रयोः ॥ २४ ॥

श्रीमन्त्रीश्वरवस्तुपालयशसामुखावचैर्वीचिभिः  
 सर्वस्मिन्नपि कम्भिते बल्लतां कल्लोलिनीमण्डले ।  
 गङ्गैवेयमिति प्रतीतिविकृष्टास्ताम्यन्ति कामं सुवि  
 भ्राम्यन्तस्तनुसादमन्दितमुदो मन्दकिनीधार्मिकाः ॥ २५ ॥

हृदो रोहण ! रोहति त्वयि मुहुः किं पीनतेयं ? शृणु  
 भ्रातः ! सम्प्रति वस्तुपालसचिवत्यागैर्बभूवुः प्रीयते ।

तेनास्तैव ममार्थिकुट्टनकपाप्रीतिर्दरीकिन्नरी-  
गीतैस्तस्य यद्योऽमृतैश्च तदियं मेदस्विता मेऽधिकम् ॥ २६ ॥

देव ! स्वर्नाय ! कष्टं, ननु क इव भवान् ! नन्दनोद्यानपालः,  
खेदस्तत्कोऽयं ? केनाप्यहह ! तव हृतः काननात् कल्पवृक्षः ।  
हुं मा वादीस्तदेतत् किमपि करुणया मानवानां मयैव  
प्रीत्यादिष्टोऽयमुर्व्यास्तित्यक्यति तलं वस्तुपालच्छलेन ॥ २७ ॥

कर्णांवास्तु नमो नमोऽस्तु बलये त्यागैकदेवाकिनौ  
यौ द्वावप्युपमानसम्पदमियत्कालं गतौ त्यागिनाम् ।  
भाग्याम्नोचिरतः परं पुनरयं श्री वस्तुपालश्चिरं  
मन्ये घास्यति दानकर्मणि परानौपम्यचौरैर्यताम् ॥ २८ ॥

न्योभोत्सङ्गरुषः सुधाघबलिताः कक्षागवाक्षाङ्किताः  
स्तम्भभ्रेणिविजृम्भमाणमणयो मुक्तावचूलोन्ज्वलाः ।  
दिव्याः कल्पमृगीदृशश्च विदुषा यस्यागलील्यायितं  
व्याकुर्वन्ति गृहाः स कस्य न मुदे श्रीवस्तुपालः कृती ? ॥ २९ ॥

यद् दूरीक्रियते स्म नीतिरतिना श्रीवस्तुपालेन तत्  
काङ्क्षितं संवननौषधीमिव वशीकाराय तस्येशितुम् ।  
कीर्तिः कीञ्जलिकुञ्जमञ्जनगिरिं प्राक्चैलमस्ताचलं  
विन्ध्योर्वीचर-शार्ङ्गपर्वत-महामेरुनपि भ्राम्यति ॥ ३० ॥

देवः पङ्कजभूर्विमान्य सुवनं श्रीवस्तुपालोद्भवैः  
शुभ्रांश्चतुतिमिर्यशोभिरमितोऽलक्ष्यैर्विलक्षीकृतम् ।  
कल्पान्तोद्धुतदुग्धनीरधिपयःसन्तापशङ्काकुलः  
शङ्के बत्सर-मास-वासरगणं संख्याति सगंस्थितेः ॥ ३१ ॥

चित्रं चित्रं समुद्रात् किमपि निरगमद् वस्तुपालस्य पाणे-  
यो दानाम्बुप्रवाहः स खलु समभवत् कीर्त्तिसिद्धस्रवन्ती ।  
साऽपि स्वच्छन्दमारोहति गगनतलं खेलति क्माचराणां  
यद्गोत्सङ्गेषु रङ्गत्यमरमुवि मुहुर्गाहते खेचरोर्वीम् ॥ ३२ ॥

पुण्यारामः सकलसुमनःसंस्तुतो वस्तुपाल-  
स्तत्र स्मेरा गुणगणमयी केतकीगुरुमपङ्क्तिः ।  
तस्यामासीत् किमपि तदिदं सौरभं कीर्तिदम्माद्  
येन प्रौढप्रसरमुद्गदा वासिता दिग्विभागाः ॥ ३३ ॥

सेचं सेचं स खलु विपुलैर्वासनावारिपूरैः  
स्फीतां स्फूर्तिं वितरणतर्कवस्तुपालेन नीतः ।  
तच्छयायाया सुवनमखिलं हन्त । विश्रान्तमेतद्  
दोष्ठाकेलिं भयति परितः कीर्त्तिकन्या च तस्मिन् ॥ ३४ ॥

भीवस्तुपालवशाया विद्यादेन दूरादन्योन्यवर्णनदरिद्राणि त्रिलोक्याम् ।  
 नामौ स्वयम्भुवि वसत्यपि निर्विशङ्कं शङ्के स चुम्बति हरिः कमलामुलेन्दुम् ॥ ३५ ॥  
 स एष निःशेषविपक्षकालः भीवस्तुपालः पदमद्भुतानाम् ।  
 वः शङ्करोऽपि प्रणयित्रवस्य विमाति लक्ष्मीपरिरम्भरम्यः ॥ ३६ ॥  
 भीत्कारैः शकटवदस्य विकटैरश्रीयहेपारवै-  
 रारावै रवणोत्करस्य बहलैः बन्दीन्द्रकोलाहलैः ।  
 नारीणामय चञ्चरीभिरशुभप्रेतस्य विचस्तये  
 मन्त्रोच्चारमिवाऽऽचचार चतुरो यस्तीर्ययात्रामहम् ॥ ३७ ॥  
 ॥ एते मलचारिनरेन्द्र[मम]सूरीणाम् ॥  
 श्रीरैवताचलस्यश्रीशत्रुञ्जयालतप्तप्रवेशे वाममिसिगा प्रशस्तिरेषा ॥ छ ॥



### प्रशस्तिरेखाङ्क—२

अयः पुष्पतु शाश्वतं यदुकुलक्षीराणैवेन्दुर्जिनो  
 यत्पादान्नपवित्रमौलिरसमभीरुजयन्तोऽप्ययम् ।  
 घत्ते मूर्ध्नि निजप्रभुप्रसूतमरोहामप्रभामण्डलै-  
 विश्वद्योणिभृदाधिपत्यपदवीं नीलातपत्रोज्ज्वलाम् ॥ १ ॥  
 प्रीतिं पल्लवयन्तु वो यदुपतेर्देवस्य देहद्युतो  
 भृङ्गाभाः शशिकुन्दसुन्दररदज्योतिश्छटाळकृताः ।  
 यः(?) याः) सम्मोहपराजयैकपिशुनप्रोत्कीर्णवर्णैस्फुर-  
 त्पूर्वापट्टसनाभयः शुश्रुभिरे चमोपदेशक्षणे ॥ २ ॥  
 आनन्दाय प्रसक्तु सदा कुम्भिकुम्भोपमानं  
 नाभेयस्य स्फुरितचिकुरोत्तंसमंसद्वयं वः ।  
 भेयः सम्पत्कलशायुगलं शृङ्खलानदमुच्चै-  
 र्यन्मन्यन्ते विपुलमतयः पुण्यलक्ष्मीनिधानम् ॥ ३ ॥  
 यत्कल्पद्रुम-कामधेनु-मणिमिर्यच्छन्दिरिष्टं फलं  
 भेयः किञ्चिदुपाजि तत्परिणतिः भीवस्तुपालः किल ।  
 यत् त्वेतस्य गतस्पृहानपि जनानिच्छाधिकं चिन्वतः  
 पुण्यं तत्परिपाकमाकलयितुं सर्वज्ञ एव प्रभुः ॥ ४ ॥  
 वद्विष्णुपुण्यमयसन्ततिरद्भुतभीः भीवस्तुपालसचिवः स विरायुरस्तु ।  
 संकृप्तसङ्घपतिना कृतवीर्ययात्राः खेलन्ति यस्य शिशवोऽपि शृङ्गाङ्गणेषु ॥ ५ ॥  
 ॥ श्रीनलेन्द्रगण्डे विभीजवसेनसुरिशिष्यश्रीउदयप्रमसूरीणाम् ॥ छ ॥



प्रशस्तिलेखाङ्क—३

पाणिप्रभापिहितकल्पतरुप्रवालश्रौलुब्धभूपतिसमानलिनीमरालः ।  
दिग्बचक्रवालविनियेशितकीर्तिमालः सोऽयं विरायुरुदिषादिह वस्तुपालः ॥ १ ॥

एकत्वं भुवनोपकारक इति भुत्वा सतां जल्पितं  
लज्जानम्रशिराः स्थिरातलमिदं यद् वीक्ष्यसे वेषि सत् ।  
वाग्देवीवदनारविन्दतिलक ! धीवस्तुपाल ! भुवं  
पातालान्द बलिमुद्दिधीर्षुरसकृन्मागे भवान् मार्गति ॥ २ ॥

न जातु विश्राम्यति तावकीना दीनार्त्तिनिर्वासक ! वस्तुपाल ! ।  
जिह्वा परेषां गुणमाददाना कद्रयी च द्रविणं ददाना ॥ ३ ॥

कर्मोऽभ्यर्णमुपागते सुरपतेर्वैरोचने रोचय-  
त्युच्चैरात्मरुचा भुजङ्गभुवनं प्राप्ते शिवत्वं शिबौ ।  
जातः कालवरोन यः किल खिलस्त्यागस्य मार्गः पुनः  
सोऽयं सम्प्रति वस्तुपाल ! भवता भेषस्कृता बाह्यते ॥ ४ ॥

वस्तुपालः कथं नाम नाऽयं जीमूतबाह्वनः ? ।  
उपक्रियामहीनां यः करोति द्विषतामपि ॥ ५ ॥

उल्लासितपल्लवकः कल्पनकः कल्पते न सवदितुम् ।  
सुमनःसमृद्धिमधिकां पालयता वस्तुपालेन ॥ ६ ॥

करोऽयं कल्पद्रुतव कमलव्यासो च दृगण्ठी  
सुधासक्तिः सैषा शिशिरकरविग्नं सुखमिदम् ।  
तदित्यं पाथोपैर्मथनहृतरत्नस्य भवता  
समुद्रेणौपम्यं भवति सन्निवेन्दो ! किमुचितम् ? ॥ ७ ॥

प्रायः सन्ति नराः परापकृतये नित्यं कृतोपक्रमाः  
कस्तान् दुस्तरदुष्कृतोत्करदुरालोकान् समालोकते ? ।  
द्रष्टव्यस्तु स वस्तुपालसच्चिवः षाडगुण्यवाचस्पति-  
र्वाचा सिञ्चति यः सुधामधुरयो दुर्दैवदम्बं जगत् ॥ ८ ॥

वैरोचने चरितवत्यमरेशमैत्रीमेकत्र नागनगरं च गते द्वितीये ।  
दीनाननं भुवनमूर्द्धमबध्न पश्यदाश्वासितं पुनरुदारकरेण येन ॥ ९ ॥  
कुत्रापि नोपसर्गो वर्णविकारो निपाततो वाऽपि ।  
सच्चिवोत्तमेन रचिता न व्याकरणस्थितिर्येन ॥ १० ॥

ते तिष्ठन्त्यपरे नरेन्द्रकरणव्यापारिणः पारणां  
ये नित्यं पवनाशना इव परप्राणानिलेः कुर्वते ।  
स्तोनव्यः पुनरुत्तराजतनुजो यः सारसारस्वता-  
धारः कारणमन्तरेण कुर्वते पथ्यं पृथिव्या अपि ॥ ११ ॥



भवति विनये पुंसां चक्षुस्तृतीयमिति भुक्ति-  
नं तु कुमतयस्ते वीक्षन्ते सति त्रितये दृश्याम् ।

अथमिह परं मन्त्री नेत्रद्वयेऽपि करस्थिता-  
मलकफलकप्रायां लोकादयीमवलोकते ॥ १२ ॥

वस्तुपाल ! सदा हस्ते सत्यप्यमृतवर्षिणि ।  
वैरिबर्गः 'सदाहस्ते यत् तयेतविहाद्भुतम् ॥ १३ ॥

भाकर्षन्नसिद्धमेव न पुनः पादं विमुञ्चजिषु-  
भ्रेणीमेव न मामिनां विनमबन्धं चन्वेव नोद्यैः शिरः ।  
कम्पं दन्तपिधानमेव न मनः संख्ये दधानक्षम-  
त्कारं कस्य चकार नैव सचिवस्तोमैकवास्तोप्यतिः ? ॥ १४ ॥

प्रासादास्तव वस्तुपाल ! त इमे तन्वन्ति चेतः सतां  
सानन्दं शशिरोलराद्रिशिखरप्रामाभिरामश्रियः ।  
येषां काञ्चनकुम्भसम्भवमहःसन्दोहसन्तर्पिताः  
सन्त्युच्चैस्तुहिनोऽप्युपचयं पुष्पान्ति पूष्णः कराः ॥ १५ ॥

परिपीडिता समन्ताज्जडसमयेनामुना गिरा दूषी ।  
श्रीवस्तुपालसचिवं निबिडगुणं पटमिवाश्रयति ॥ १६ ॥

उद्धृत्य बाहुमहमेष मुहुर्वदामि ज्ञातां स मद्वचसि विप्रतिपद्यते यः ।  
यद्यस्ति कश्चिदपरः परमार्थवेदी श्रीवस्तुपालसचिवेन समः क्षमायाम् ॥ १७ ॥

श्रीवस्तुपाल ! चिरकालमयं जयन्तसिंहः सुतस्तव भवत्वचिक्रधिकभीः ।  
यस्तावकीनधनवृष्टिदृतावशिष्टं शिष्टेषु दोष्यदवपावकमुच्छिनत्ति ॥ १८ ॥

यथा यथाऽयं तव वस्तुपाल ! गोत्रं गुणैः सूनुरलङ्करोति ।  
तथा तथा मत्सरिणां नराणामवैमि चित्तेष्वनलं करोति ॥ १९ ॥

पुरा पादेन दैत्यारेषुवनोपरिवर्तिना ।  
अधुना वस्तुपालस्य हस्तेनाधःकृतो बलिः ॥ २० ॥

मध्यस्थं कथयन्ति केचिदिह ये त्वा खाधुवृत्त्या बुधाः  
श्रीमन्त्रीश्वर ! वस्तुपाल ! न मृषा तेषामपि व्यादृतम् ।  
कर्णोऽभूदुपरि क्षितेर्बैलिरधस्तं चात्र मध्ये तयोः  
स्थातेत्यर्थसमन्वये ननु वयं मध्यस्थमाचक्ष्महे ॥ २१ ॥

कम्पाकुलमवलोक्य प्रतिवीराणां रणाङ्गणे हृदयम् ।  
अनुकम्पाकुलमयमपि सचिवक्षत्रे निजं चेतः ॥ २२ ॥

नरेन्द्रभीमुद्रा सपदि मद्विरेबापहरते  
हताशा चैतन्यं परिचरितमालिन्वमनसाम् ।

इहाऽमात्ये भ्रान्त्याऽप्यकलितकल्लो पुनरखी  
विवेकाविष्कारं रचयति परं गौरिव गुरोः ॥ २३ ॥

लोकेऽस्मिन्नयमेव मन्त्रितिलकः भेयानिति व्याहृतं  
सत्यं मानय माऽपमानय सखे ! मान्यं तदन्यैर्जनैः ।  
एतस्मिन् सुकृतामयेऽपि समये सौम्येन यः कर्मणा  
धर्मं संविनुते करोति च महाजनो निजैर्नोव्ययम् ॥ २४ ॥

के वा स्खलन्ति न नरेन्द्रनियोगमुद्रां हस्तस्थितां मधुषटीमिव धारयन्तः ? ।  
तां दीपिकांमिव करे पुनरेष कृत्वा सन्मार्गमश्नति निरस्ततमः समूहः ॥ २५ ॥

कार्पण्यातिशयेन कश्चन धनं यः स्वं निधत्ते स तद्  
भोक्तुं नात्र न वाऽप्यमुत्र लभते हस्तादपस्ताद् गतम् ।  
यः पात्रप्रतिपादनेन सफलीभूतां विभूतिं पुन-  
र्भुङ्क्तेऽस्मिन् विवितागमोऽनुगमयत्यन्यत्र जन्मन्वपि ॥ २६ ॥

मया मोहं नीताः कति न मतिमन्तोऽपि किमहं  
निकृष्टैर्नामिष्टा विपणिषु पणजीगणनया ? ।  
विषादं कृत्वा श्रीरिति किल गता तीर्थमिव तं  
ततः सन्मार्गेण प्रतिदिवसमेनां नयति यः ॥ २७ ॥

गुरौः परेषां गणशो गृहीतैर्गुणीति युक्ता किल कीर्तिरस्य ।  
अप्यर्थिसार्थप्रतिपादितभीः, श्रीमानिति ख्यातिरिदं तु चित्रम् ॥ २८ ॥

आलोकनादपि विनाशितसज्जनार्तिः, श्रीवस्तुपालसचिवः स चिरायुरस्तु ।  
यत्कीर्त्तयन्निदिवसिन्धुपयःसपत्नाः प्रक्षालयन्ति कलिना मलिनां धरित्रीम् ॥ २९ ॥

केचित् कवीन्द्रमपरे पुरुषप्रधानं, जानन्ति संयति सुदुःखहृमन्सुमन्ये ।  
मन्येऽहमेनमिह कर्ममिवावतीर्णं, श्रीवस्तुपालवपुषा विदुषां तपोभिः ॥ ३० ॥

नेत्रोत्सवं सुवति तापमपाकरोति, दत्ते सदा सुमनसाममृतैः प्रमोदम् ।  
सलक्षणप्रणयिनीं च विमर्शि मूर्ति, किं रोहिणीपतिरहो ! ननु वस्तुपालः ? ॥ ३१ ॥

लोकानां वदनामि दीनवदनः कस्मात् समालोकसे,  
भ्रातः ! सम्प्रति कोऽपि कुत्रचिदपि त्राता न जातापदाम् ।  
अस्यैकः परमत्र मन्त्रितिलकः श्रीवस्तुपालः सतां,  
दैवादापतितं छिनत्ति सुकृती यः कण्ठपाशं हठात् ॥ ३२ ॥

मत्तारिद्विपसिंहसिंहनचमूचक्रमेण विक्रामतो  
यस्यासिस्फुरितानि तानि ददृशुः के वा न रेवतटे ? ।  
तस्यापि प्रसभं वमज्ज भुजयोः संरम्भममोनिधि-  
प्रान्ते सैष सरोषदृष्टिघटनामात्रेण मन्वीश्वरः ॥ ३३ ॥

विक्रमदैरिचक्रग्रहितशितशरासारदुर्वारवीर-  
व्यापारे यस्य नाऽऽसीदतिपरपुरुषः सङ्गरे भङ्गरेखा ।

तेन श्रीवस्तुपालाद् विलसदसिलतामीमहसादमास्या-  
दत्याकारावतारः प्रथममविगतः सिन्दुराजसमयेन ॥ ३४ ॥

येनारिनागवमनीं दधतासिलताममोषमन्येन ।  
व्यारितरोषविषप्रसरः समरे कृतः सङ्घः ॥ ३५ ॥

भमात्यतरणे । शृणु क्षणमिदं मदीयं वचः,  
स्वचक्र-परचक्रयोरपि पुरः प्रमोदात् सदा ।  
तवोपकृतिमर्थिनः प्रकृतिमप्रमचेन्द्रियाः,  
कृतिं च कृतिपुङ्गवा युवतयः स्तुवन्त्याकृतिम् ॥ ३६ ॥

सा कालिदासस्य कवित्वलक्ष्मीः, स्फुटं प्रविष्टा त्वयि वस्तुपाल ! ।  
आसाविताऽस्माभिरवेष्यमाणैः, साक्षादियं तत्पदपद्धतिर्यत् ॥ ३७ ॥

धरणे ! धरः स्थितोऽसौ नागः शेषः करोति धृतिमतुलाम् ।  
पुष्पागः पुनरपरि स्थितोऽधराजसमयः सततम् ॥ ३८ ॥

श्रीवस्तुपालः स विरायुरस्तु यन्मन्त्रसंज्ञस्तसमस्तज्ञोः ।  
बौद्धिभक्त्युत्तरेभ्यः तिष्ठत्यलम्बसिद्धिः परमारणेच्छा ॥ ३९ ॥

तिस्रः स्पृशन्नपि तिथीरिव जगतीरेष ते यशोवारः ।  
श्रीवस्तुपाल ! कलयति नाचमतां मे तदाश्वर्यम् ॥ ४० ॥

कल्यायुर्भवतु द्विषोऽभिभवतु श्रीवस्तुपालः क्षितौ  
दुर्देवानलदग्धसाधुजनतानिर्वापणेकापणः ।  
अम्मोघेः सविधे विधेरपि मनस्यातन्वता विस्मयं  
येन क्रोधकरालमालभ्रकुटिर्मन्ना मटाना घटा ॥ ४१ ॥

मन्ये धुरि स्थितमिमं सचिवं शुचीनां मध्यस्थमेव मुनयः पुनरामनन्ति ।  
मातः ! सरस्वति ! विवादपदं तदेतज्जिणीयता सह महद्भिरुपागतं मे ॥ ४२ ॥

आलोकतेऽस्य न खलोऽपि किमप्यवयवं विद्याभिभूतपुरुषसुपुरोहितस्य ।  
यस्यायमाहृतमुजार्गलया न्यधायि श्रीवीरवेस्मनि कलिः स्खलितप्रवेशः ॥ ४३ ॥

विरचयति वस्तुपालमुल्लुक्त्वसचिवेषु कविषु च प्रवरः ।  
न कदाचिदर्थहरणं श्रीकरणे कान्यकरणे वा ॥ ४४ ॥

प्रचारं वीराणां प्रचुरतुराग्रीः प्रशमयन्नमेवं पाषेयं पथि पथिकसार्थाय वितरन् ।  
विगन्तादाहृतैर्विहितबहुमानैः प्रियजनैः समं मन्त्रीयात्रामयमकृतसङ्गुञ्जवसिरौ ॥ ४५ ॥

यो मान्ये मानमुच्चैः सुहृदि सुहृदयः स्नेहमल्पे प्रसादं  
भीते रक्षां दरिद्रे द्रविणवितरणं यानहीने च यानम् ।  
मार्गे कुण्डेऽपि कुर्वन्नपर इव सुरस्माकहः क्षमापमन्त्री  
यात्रां कृत्वोच्चमन्ये विवितकलिमलः प्राप सङ्गममुत्तमम् ॥ ४६ ॥

अनुजन्मना समेतस्तेजःपालेन वस्तुपाख्योऽयम् ।  
मदयति कस्य न हृदयं मधुमासो माधवेनेव ॥ ४७ ॥  
स भीतेजःपालः सचिवक्षिरकाष्ठमस्तु तेजस्वी ।  
येन जना निक्षिप्ताक्षिप्तामणिनेव नन्दन्ति ॥ ४८ ॥  
लवणप्रसादपुत्रभीकरणे लवणसिंहजनकोऽसौ ।  
मन्त्रित्वमत्र कुरुतां कल्पघातं कल्पतश्चरुपः ॥ ४९ ॥  
श्रीवस्तुपालतेजःपालौ जगतीजनस्य चक्षुष्यौ ।  
पुरुषोत्तमाक्षिगतयोः स्यातां सदृशौ न रवि-शशिनीः ॥ ५० ॥  
तत्त्वप्रकाशकत्वेन तयोः स्वच्छस्वभावयोः ।  
परस्परप्रेमैकत्वमासीद्वोचनयोरिव ॥ ५१ ॥  
पन्थानमेको न कदापि गच्छेदिति स्मृतिप्रोक्तमिव स्मरन्तौ ।  
सहोदरौ दुर्द्धरमोहचौरे सम्भूय धर्माऽध्वनि तौ प्रवृत्तौ ॥ ५२ ॥  
तेन भ्रातृयुगेन या प्रतिपुर-प्रामाऽध्व-शैलस्थलं  
वापी-कूप-निपान-कानन-सरः-प्रासाद-सत्रादिका ।  
धर्मस्थानपरम्परा नवतरा चक्रेऽथ जीर्णोद्भूता  
तत्संख्याऽपि न बुध्यते यदि परं तद्वेदिनी मेदिनी ॥ ५३ ॥  
यावद् दिवीन्दुनाऽर्को वासुकिना वसुमतीतले शेषः ।  
इह सहचरितस्तावत् तेजःपालेन वस्तुपाख्योऽस्तु ॥ ५४ ॥  
॥ एते गूर्जरेश्वरपुरोहित ठ० सोमेश्वरदेवस्य ॥ छ ॥

\*

### प्रशस्तिश्लोकः—४

भूयासः पदवाक्यसङ्कतिगुणालङ्कारसंवर्ण-  
प्रक्षीणप्रतिभाः सभासु कवयः क्रीडन्तु किं तादृशैः ? ।  
द्रष्टापातकचर्चणप्रणयिभिर्गुणैर्गिरामुद्रिरन्  
निःसीमं रसमेक एव जयति श्रीवस्तुपालः कविः ॥ १ ॥  
गुणगणमवलम्ब्य यस्य कीर्तिः प्रथयति नर्तनचातुर्यं विचित्राम् ।  
परिकलितविद्यालवञ्चकोटिः पटुतरविष्कारिकोटिर्कर्णतालैः ॥ २ ॥  
जगदुपकृतिव्यापारैकप्रवीणमतेरितः, कथमिदमभूदेवं विश्वापकारपरं यशः ।  
दिजपरिवृद्धम्यानि धत्ते तुषारगिरेः कला, दलयति सुरस्रोतस्त्रिभुवन्यास्तनोति पराम्बम् ॥ ३ ॥  
यदीयप्रधान्यादनुपदमबाप्योदयदशां, प्रशारितं क्वापीठं जलधिबल्यं वीरधवलः ।  
अपास्ते बन्मन्त्रैरपि च रिपुचक्रे रणकलाविलासानेवोच्चैः कलयति मनोरान्यविषयान् ॥ ४ ॥  
परीहासमौढाः शिबशिलरिमासा विदधतो मराली मालिन्यं मुषितमहिमानो हिमशिरेः ।  
त्रियामाजीवातोः कवलितकलङ्काः प्रतिविशं विद्यन्ति प्रागस्मीं यद्वचमवशः पूरविशराः ॥ ५ ॥

पुष्पमण्डितं महाभास्य वस्तुपालना अभिषिद्धं शिलाक्षेपो तथा प्रशस्तितोषो : ३२१

यस्य स्वप्नपुरे पराक्रममत्कारेण पारे गिरासुद्धीवोऽपि नमस्त्रमन्दसमराहङ्कारकारस्वरात् ।  
सङ्क्रामापस्तप्रभाविहयप्रवेद्विन्तूकरैरसाक्षीदयशःप्रशस्तिमलितैः सङ्क्रामसिंहः पथि ॥ ६ ॥

क्षीरं क्षारमोदिनी कुमुदिनी राका बराकी हता श्रीहीनास्तुहिनावनीधरभुजो मन्दैव मन्दाकिनी ।  
निःसाराणि सरोरुहाणि न च ते हंसाः प्रशंसास्पदं यत्कीर्त्तिप्रसरे सुरेभद्रशनच्छाये विश्वश्रुन्वति ॥ ७ ॥

यस्यान्धङ्करणेऽपि भूयसि घने निःशेषशालागम-  
ज्ञानव्योतिरपास्तमोहतमसो नाऽभुन्मदप्रश्रयः ।  
नोन्मीलन्ति च धर्मवर्मिततनोरुद्दामकामभ्रम-  
च्चापप्रेरितमार्गणव्यतिकरव्यापिव्यथावीचयः ॥ ८ ॥

वप्राभः कनकाचलः स परिखामात्रं निधिः पायसां  
द्वीरान्यङ्गणवेदिका परिसरो विन्धवाटवीनिष्कुटः ।  
यस्याऽऽनुभिन्नचित्रबुद्धिविलसन्नायकयसाक्षात्कृते-  
रुद्योगे करगर्जनचित्तज्वात्यव्याजमुन्मीलति ॥ ९ ॥

तीर्थयात्रामिषाद् येन तन्वता विज्ययोत्सवम् ।  
पराभवो विपक्षस्य बलिनोऽपि कलेः कृतः ॥ १० ॥

विग्धैर्दुग्धमहोदधौ हिमगिरौ स्मेरैः शिवे सार्दः  
सास्कोटैः स्फटिकाचले समुदयतोपैस्तुषारत्विपि ।  
रेजे यस्य विकस्वराऽऽम्बुजबनस्तोमेपु रोमाञ्चितै-  
रुन्मीलन्मदराजहसरमणीरम्यैर्यशोराशिभिः ॥ ११ ॥

यद्दानं यदसीमद्यौर्यविभवं यद्वैभवं यद्यशो  
यद्बृहत्तं भणदोष्टकण्ठमभजत् कुण्डलमेतस्य यत् ।  
आञ्जन्मास्तलितैर्वचोभिरभजद् भङ्गप्रसङ्गैः कथं  
साम्यं यातु वसन्तपालकृतिना तस्माद् गिरामीश्वरः ? ॥ १२ ॥

ते नीहारविहारिणः, कवचितास्ते चन्दनैः स्यन्दिभिः,  
ते पीयूषमयूषमम्रमपुषः, ते पद्मसन्नाभिताः ।  
माकन्दाङ्कुरमञ्जरीनिगहिताः क्रीडन्ति ते सन्ततं,  
सिन्ताः सुक्तिमुधारसेन सुकवेः श्रीवस्तुपालस्य ये ॥ १३ ॥

यस्य साहित्यपायोविपदवीपारदधनः ।  
भयन्ति वाग्बहित्राणि विचित्राणि कवीश्वराः ॥ १४ ॥

आमोदं सुमनःसु संविदवती पुंस्कोक्लिष्येयसी-  
नासभीसुहृदां सुहृः कविरासुन्मुद्रयन्ती पथः ।  
माकन्दाङ्कुरमञ्जरीमिष गुणश्रेणिं समातन्वती  
सेयं हन्त ! वसन्तपाल ! भवतः कीर्त्तिर्वसन्तायते ॥ १५ ॥

आबन्माऽपि शये कृताय सुकृतस्तोमाय बलान्मया  
यथासाध्यत कोऽपि दूषणकणः श्रीवस्तुपाल ! त्वयि ।  
यत्पुत्रद्रुमपल्लवद्युतिमवष्टभ्येव कल्पद्रुमं  
पाणिषिक् कुर्वते तवैष मनुते कोऽमुं न दोषाभितम् ॥ १६ ॥  
॥ एते कविसार्वभौमश्रीहरिहरस्य ॥ छ ॥

#### प्रशस्तिश्लोकाङ्क—५

मुक्तमुद्रया सहान्ये दधति करे सचिवमन्त्रिणो मुद्राम् ।  
श्रीवस्तुपाल ! भवतो वदान्य ! तद् द्वितयमुन्मुद्रम् ॥ १ ॥  
कीर्तिः कन्दलितेन्दुकान्तिविभवा, धत्ते प्रतापः पुनः  
प्रौढिं कामपि तिमिरदिममहसा, बुद्धिर्बुधाराधनी ।  
प्रत्युज्जीवयतीह दानमसमं कर्णादिभूमीभुजः,  
तत् किञ्चिन्न तवास्ति यन्न जगतः श्रीवस्तुपाल ! प्रियम् ॥ २ ॥  
गीतं न स्वदत्ते, धिनोति न विधुः, प्रीणाति वीणा न सा,  
काम्यः सोऽपि न कोकिलाकलवरः (? रवः), भव्यो न हंसस्वनः ।  
वाग्देवीपदपद्मनूपुर ! यदि श्रीमल्लदेवानुज !  
भूयन्ते सचिवावतंस ! भवता संकीर्षिताः सूक्तयः ॥ ३ ॥  
तिष्ठन्तोऽपि सुदूरतस्त्रिभुवनव्याप्तिप्रगल्भात्मना  
तेन त्वद्यशसा बयं सुमनसो निर्वासिताः सन्नतः ।  
तैरेतैरिह तद्विरोचिरभसाद् बद्धा स्थितिस्ते हृदि  
ध्वन्तव्यं कविबान्धवेन तदिदं श्रीवस्तुपाल ! त्वया ॥ ४ ॥  
॥ एते गह्वराम्भश्रीवस्तुपालपरममिश्रमन्त्रिश्रीयशोबीरस्य ॥ छ ॥

#### प्रशस्तिश्लोकाङ्क—६

स्वस्ति श्रीवस्तुपालाय शालन्ते यस्य कीर्त्तयः ।  
व्योम्नि यन्माति गौराङ्गीधम्मिल्ल इव मल्लिकाः ॥ १ ॥  
श्रीरामः सुकृतसुतो वसन्तपालः किं वाच्यः श्रुचिचरितानि यद्यशासि ।  
आचचे विसर्विशदोपवीततन्तुव्याजेनोरसि रसिकः स्वयं स्वयम्भूः ॥ २ ॥  
तत्तादृग्वचधर्मकर्मरचनासंभर्मितानां मुहु-  
र्माहात्म्यं किल वस्तुपालयशसां कः प्रस्तुतं न स्तुते ! ।  
बन्धोऽपि सुसर्वां सदा कल्पति श्रेतांशु-सर्पाधिप-  
स्वःश्रोतांसि जटातटे यदुपमापूतानि भूताधिपः ॥ ३ ॥

ईदृक्खनदानविक्रमधरोद्धारैश्चिरादव्यते  
शुद्धं साधु च वस्तुपालसन्निवेनेवेति देवो हरिः ।  
भीकान्तोऽपि जितासुरोऽपि जगता धुर्योऽप्ययं वर्णिकं  
स्वस्कीर्त्तैरिव दर्शयत्यभिसमं हस्तात्तकम्बुच्छलात् ॥ ४ ॥

श्रीमन्त्रीश ! वसन्तवत् तव यशो लक्ष्मीसखीषु स्वयं  
गायन्तीषु जगन्निधेरुदरभूः पातालपाता स्मितः ।  
श्रोतुं नामिष्ये बिभर्त्ति निभृतं देवः सहस्रस्फटं  
शङ्के शुक्लसहस्रपत्रमिषतो गूर्भां तमक्षिभवाः ॥ ५ ॥

स्वल्कीर्त्तिच्छन्नमृत्योर्गिरिश-गिरिजयोर्योगमाजोः कराम-  
स्पदो भूयोवियोगव्यसनचकितयोरद्वेनारीशमावः ।  
जशे श्रीवस्तुपाल ! भूवमयमनयोस्त्वरप्रतापामिकीर्त्त्या-  
लीलाभिस्तारकासैस्वरवरवपुषोः सन्निबन्धाभिरामः ॥ ६ ॥

सुरस्त्रीणां वक्त्रैः शुचिभिरभिभूतोऽपि महता-  
महच्छरादैर्तं यदकृत कलङ्गी हिमकरः ।  
मुदा तेजःपाळाग्रज ! तदपि माहूर्त्तं स्मयमयै-  
रमीभिर्गायन्निर्दिशि विदिशि तेने तव यदाः ॥ ७ ॥

यदि विदितचरित्रैरस्ति साम्यस्तुतिस्ते कृतयुगकृतिमितैरस्तु तद् वस्तुपाल ! ।  
चतुर ! चतुर्दन्तद्वन्द्वधुराया धरायां त्वमिव पुनरिदानीं कोविदः को विदग्धः ? ॥ ८ ॥

मय्येव जागरूके शरणमुपगतो मत्प्रभुप्रौढकीर्त्ति-  
स्पद्वाक्छापरालम्बिभुवनविभुना हुं किमेतेन पात्यः ।  
इत्याक्रम्यातितीक्ष्णं प्रथमममुमुमाकान्तमर्चिष्मदक्षि-  
च्छा संशोष्य दीनं शशिनमनमयद् वस्तुपालप्रतापः ॥ ९ ॥

पाताले त्वदरातिभूषतिवधूनेन्नाम्बुपुरः पतन्  
पायोनायपयैः कदर्ययतु मा पीयूषकुण्डानि नः ।  
इत्यन्वेरमुमुद्धरन्ति विनुषाः वयमेन सोमायने  
कुम्भेनेव सकज्जलं जलमिदं तल्लक्ष्मलक्ष्याविह ॥ १० ॥

अस्मत्प्रभुप्रभवतीमतरप्रतापस्पद्बद्धतः कथमनेन धृतोऽयमौष ? ।  
यात्रोत्सवे तव बलस्य ! महीरजोभिरित्थं क्रुधेव पिष्टधुर्जलशिमन्धाः ॥ ११ ॥

श्रीमन्त्रीशवत्स ! नूतनभवत्कीर्त्तिप्रबन्धावली-  
नित्यन्यालिखनेन तालतरुषु चिह्नजच्छद्रेणिषु ।  
कः स्यादस्य निसर्गदुर्गतकविक्षीमण्डलस्य भुते-

राकस्यः क्षितिकल्पवृक्ष ! न यदि स्वर्गानि दद्याः सदा ॥ १२ ॥  
॥ एते ८० खण्डाः सुप्तं लब्ध्वा अरसिहस्य ॥ ७ ॥

प्रशस्तिलेखाङ्क—७

अमन्दपदनिस्त्यन्दपदप्रेमपचेलिमाः ।

वाचः श्रीवस्तुपालस्य वन्धा वाचस्पतेरपि ॥ १ ॥

सिद्धे सिद्धरूपे, शनैरवसिते राज्यप्रतापो द्रवो (१ पे द्रवो)

जाता गुर्जरनिर्भरेन्द्रमहिषी गोपापभृग्वैव भूः ।

कावण्यादुपकारिणो भगवतस्तद्वस्तुपालच्छलात्

सर्गोऽयं सुकृतैः सता परिणतः श्री-बाह्मयो वेषसः ॥ २ ॥

लक्ष्मीं नन्दयता, रति कलयता, विश्वं बर्शाकुर्वता,

अर्क्षं तोषयता, मुनीन् मुदयता, चित्ते सता जाग्रता ।

संख्येऽसहस्यशरावली विस्फिरता, रूपश्रियं मुष्णता,

नैकथ्यं मकरध्वजस्य विहितो येनेह दर्पव्ययः ॥ ३ ॥

शेषाहिः सह शङ्करेण, शशिना राका, सरो मानसं

हंसैः, कैरविर्णाकुलानि शरदा, गङ्गा तुषाराद्रिणा ।

सम्भूयापि न यस्य विश्रुतगुणग्रामस्य जेतु क्षमाः

स्नानोत्तीर्णसुरेन्द्रान्तिरदनच्छायावदातं यशः ॥ ४ ॥

कस्तूरिकापङ्ककलङ्कितानि वक्त्राग्नुबानि द्विषदङ्गनानाम् ।

प्रक्षालयामास चिराय चारु यत्नलङ्कधारामलिनप्रवाहः ॥ ५ ॥

नेचान्यः स्पर्द्धमानोऽपि बह्वेषे यस्य कीर्त्तिभिः ।

ऋते वियुक्तवैरिस्त्रीगण्डमण्डलपाण्डुताम् ॥ ६ ॥

असावायः सर्गः शिबि-बलि-त्रयीष्विप्रभृतयो

विधातुर्व्यसिन व्यथसितवतो दातृविषये ।

कलौ सधितैतत्पङ्कतिपरमाणूचयमयः

समासेनंदानीं रफुटमयममात्यैकतिलकः ॥ ७ ॥

सौभ्रात्रं पितृभक्तिरत्र निबिडा मैत्रीति रामावर्णा

येनाश्रावि नृशंसभागवभुजोपाख्यानवर्जं कथा ।

किञ्चान्यत् तपसः सुतो नरपतीनाक्रम्य यत्रेष्टवान्

पर्वाऽऽसीदधिकं तदेव रतये यस्यानिश भारतम् ॥ ८ ॥

सुअ-भोजमुलाम्भोजवियोगविधुर मनः ।

श्रीवस्तुपालवक्त्रेन्दौ विनोदयति भारती ॥ ९ ॥

देवे स्वर्गिण्युदयनसुते वर्त्तमानप्रभूणा

दूरादर्था विरमति बल ! द्वारतो वारितः सन् ।

दिष्ट्यै तस्मिन्नपि कुसमये जातमालम्बनेन

स्यन्दे बाष्पछा फलति महता वस्तुपाले विशाला ॥ १० ॥



पुष्ट्यश्चोके महाभात्य वस्तुपालना अभसिद्ध शिखाद्यो तथा असन्निधयो : ३२५

ऊकषोऽयमथापकर्षविषयः सद्भयो न शङ्कामहे  
 ये चाऽरोचकिनः सदा कृतधियस्तेभ्यस्तु ब्रह्मोऽञ्जलिः ।  
 एतस्यानुगुणोपमानरसिका दाने दमे पौरुषे  
 के कुर्मो मतिरन्यमेति न समुत्कृष्टाऽपि चम्पाविषे ॥ ११ ॥  
 अन्ये वाचि परे क्रियासु सचिवाः सत्येव राजाङ्गणे  
 शङ्के यैरनुशीलितं गुरुकुलं मा साहसाः पक्षिणः ।  
 भाषाराजसुतस्तु स स्तुतिपदे श्रीवस्तुपालः सता-  
 मेकः कर्मणि वाचि चेतसि समुज्जागसि यः कार्यिषु ॥ १२ ॥  
 पालने राजलक्ष्मीणां लालने च मनीषिणाम् ।  
 अस्तु श्रीवस्तुपालस्य निरालस्यरतिर्मतिः ॥ १३ ॥  
 एतानि पण्डितकामभ्रातृपण्डितद्वयैरस्य ॥ छ ॥

ॐ

### प्रशस्तिश्लोकाङ्क—८

स्वस्ति श्रीभूमिमीमाविपिनपरिसरात् क्षीग्रीराग्विनाथ[ः]  
 पृथ्व्यां श्रीवस्तुपालं क्षितिधनसचिवं बोधयत्पादरेण ।  
 अस्यामाम्नाकपुत्र्या कुपुरुषजनितः कोऽपि चापत्यदोषो  
 नि-शेषः सेष लोकमृ[ण]गुण ! भवता मूलतो माङ्गनीयः ॥ १ ॥  
 —पं० जगन्मोहनस्य ॥

ॐ

### प्रशस्तिश्लोकाङ्क—९

कलिकवलनजाग्रत्यागिखेलप्रतापयुनितद्वरिनिपीतप्रत्यनीकप्रतापः ।  
 जयति समरतत्त्वारम्भनिर्दम्भकेलिप्रमुदितजयलक्ष्मीकामुको वस्तुपालः ॥ १ ॥  
 त्वं जानीहि मयाऽस्मिन् चेतसि घृतः सर्वोपकारव्रती,  
 किं नामा ? सविता, न, शीतकिरणो, न, स्वर्गवृक्षो, न हि ।  
 पर्जन्यो, न हि, चन्द्रो, न हि, ननु श्रीवस्तुपालः, त्वया  
 ज्ञातं सम्प्रति, शैलपुत्रि-शिषयोऽस्मिन्त्युक्तयः पातु वः ॥ २ ॥  
 सारस्वताऽम्भोनिधिपार्वणेन्दुः श्रीवस्तुपालः सचिवाधिराजः ।  
 चिरं जयत्वेष्ट सहाऽनुजन्मा सपुत्रपौत्रः सपरिच्छदश्च ॥ ३ ॥  
 शृगुलच्छीय ध्रुव ठ० बीकलमुत ठ० वैरासिंहस्यैते ॥ छ ॥  
 शुभं भवतु श्रीवस्तुपालस्य इति ॥ छ ॥ भद्रम् ॥ छ ॥

ॐ



**પુણ્યશ્લોક મહામાલ્ય વસ્તુપાલના અપ્રસિદ્ધ શિલાલેખો તથા પ્રશસ્તિલેખો : ૩૨૭**

**પ્રશસ્તિલેખાંક ૫ :** માત્ર ચાર કાવ્યાત્મક આ પ્રશસ્તિના રચયિતા મહામાલ્ય વસ્તુપાલના પરમમિત્ર યશોવીર મંત્રી છે. આમાં વસ્તુપાલનો ગુણવાન મિત્રો પ્રત્યેનો આંતરબકિતયુક્ત સ્નેહ અને વસ્તુપાલમાં એવી કોઈ વસ્તુ નથી જે જગતમાં કોઈને પણ અગ્રિમ હોય, આ એ હકીકતો મુખ્યત્વે જણાવી છે. ઉપરાંત વસ્તુપાલની સક્રિયો (સુભાષિતો) શ્રેષ્ઠતમ હતી તેનો પણ નિર્દેશ અહીં જણી શકાય છે.

**પ્રશસ્તિલેખાંક ૬ :** આ પ્રશસ્તિ ૬૦ લુણ્સિહના પુત્ર હંકર અરસિહ-હંકુર અરસિહ રમેલી છે. અહીં વસ્તુપાલની સમ્યક્ચરિતા, ધર્મભાવના અને દાનશીલતા વર્ણવીને તેની કીર્તિની વ્યાપકતા તથા વીરતા જણાવી છે.

**પ્રશસ્તિલેખાંક ૭ :** આમ નામના પંડિતના ભાઈ દોદર નામના પંડિતે આ પ્રશસ્તિ રચી છે. અહીં વસ્તુપાલમાં લક્ષ્મી-સરસ્વતીનું ઐક્ય બતાવ્યું છે. ઉપરાંત તેની સક્રિયો, સર્વેતોમુખી કાર્યક્ષતા, વીરતા, દાનશીલતા અને વિદ્વાનો અહીં નિર્દેશ કર્યો છે તેમ જ તેના યશને સર્વદિશ્વ્યાપી જણાવ્યો છે.

**પ્રશસ્તિલેખાંક ૮ :** માત્ર એક જ પદ્યમય આ પ્રશસ્તિ જગસિહ પંડિતે રચી છે. અહીં વસ્તુપાલને આલંકારિક રીતે સત્પુરુષ જણાવેલો છે.

**પ્રશસ્તિલેખાંક ૯ :** આ પ્રશસ્તિના કર્તા ભુગુકન્ધ(ભરૂચ)નિવાસી કુવ અટકવાળા હંકુર વીકલના પુત્ર હંકુર વૈરસિહ છે. અહીં વસ્તુપાલને મહાન યોદ્ધા, શ્રેષ્ઠ પરોપકારી અને વિદ્વાન જણાવેલ છે.

**પ્રશસ્તિલેખાંક ૧૦ :** આ પ્રશસ્તિમાં એના રચનારનું નામ આપ્યું નથી. અંતની પુષ્ટિકા ઉપરથી જણી શકાય છે કે માંધાતુનગરના આવેલા મહેશ્વર નામના શિવાલયના શિલાલેખની આ પ્રશસ્તિ છે. આનાં પહેલાં બે પદ્યો શંકરની પૂજન-ભક્તિરૂપે છે અને બાકીનાં ત્રણ પદ્યો વસ્તુપાલની પ્રશસ્તિરૂપે છે. આમાં વસ્તુપાલનું નામ નથી તેમ જ અંતિમ પાંચમા પદ્યમાં પ્રશસ્તિના મુખ્ય નામકને શીલા નામની પત્ની જણાવી છે તેથી આ પ્રશસ્તિ વસ્તુપાલની હશે કે કેમ, તેવી શંકા થાય તે સ્વાભાવિક છે સંભવ છે કે શિલાલેખ ઉપરથી પરંપરાએ ઉતારા થતાં મૂળ પ્રશસ્તિનો કેટલોક ભાગ લેખકોના દોષે ભુલાઈ જવાથી લુપ્ત થયો હોય. બાકી જે પોથીમાં વસ્તુપાલની પ્રશસ્તિઓનો જ સમ્રહ છે તેમાં આવતી આ પ્રશસ્તિ વસ્તુપાલની જ હોવી જોઈએ એમ માની શકાય. ઉપરાંત, વસ્તુપાલે શિવાલયોના પુનરુદ્ધારો તેમ જ શિવના પૂજન-દર્શન કર્યાના ઉલ્લેખો તો તેના સમયની જ કૃતિઓમાં મળે છે તેથી પ્રસ્તુત પ્રશસ્તિ વસ્તુપાલની ન હોય તેમ માનવાને કોઈ કારણ નથી. આ પ્રતિપાદન જો સાચું હોય તો વસ્તુપાલની પત્ની સોખુના નામને સુસંસ્કૃત કરી કદાચ શીલા તરફે અહીં નિર્દિષ્ટ કર્યું હોય તેવું અનુમાન થઈ શકે.

આ પ્રશસ્તિઓના કર્તાઓ પૈકી આચાર્યશ્રી નરેન્દ્રપ્રભસરિ, આચાર્યશ્રી ઉદયપ્રભસરિ, ગૂર્જરેશ્વર. પુરોહિત શ્રીસોમેશ્વરેશ્વ, કવિસાવેલૌખ હરિહર પંડિત, મંત્રી યશોવીર અને હંકુર અરસિહના સંબંધમાં ડૉ. ભોગીલાલ સહિસરાએ પોતાના “મહામાલ્ય વસ્તુપાલનું સાહિત્ય મંડળ અને સંસ્કૃતસાહિત્યમાં તેનો ફાળો” નામના પુસ્તકમાં સવિસ્તર લખ્યું છે. સાતમા પ્રશસ્તિલેખના કર્તા દોદરે પંડિત, આઠમા પ્રશસ્તિલેખના કર્તા જગસિહ અને નવમા પ્રશસ્તિલેખના કર્તા હંકુર વૈરસિહ આ ત્રણ વિદ્વાનોનાં નામ પ્રાયઃ અનન્ય અનુપલબ્ધ છે. આથી વસ્તુપાલના વિદ્વદ્વૃત્તિમાં આ ત્રણ નામ ઉમેરાય છે.

અહીં જાણવેલા દશ પ્રશસ્તિલેખોના સંગ્રહની હસ્તલિખિત પ્રતિ અમોને શ્રીલાવણ્યવિજયજી જૈન જ્ઞાનભંડાર(રાધનપુર)માંથી મળી છે. પ્રસ્તુત પ્રતિ વિક્રમના પંદરમા સતકના અંતભાગમાં લખાયેલી છે.

પ્રસ્તુત દશ પ્રશસ્તિલેખો પૈકી પહેલા પ્રશસ્તિલેખ સિવાયના નવ લેખો અલ્પલેખિ અપ્રસિદ્ધ છે. પહેલા પ્રશસ્તિલેખનું સુવર્ણ સિંધી જૈન ગ્રંથમાલામાં ગ્રંથાંક ૫ તરીકે ‘ મહામાલ્ય-વસ્તુપાલ-કીર્તિકીર્તન-સ્વરૂપ સુકૃતકીર્તિકદશોલિન્યાદિ વસ્તુપાલપ્રશસ્તિસંગ્રહ ’ નામે પ્રસિદ્ધ થયેલા ગ્રંથમાં થયેલું છે. છતાં અહીં આપેલા આ પહેલા પ્રશસ્તિલેખમાં વસ્તુપાલે મિરનાર ઉપર કરાવેલા શત્રુંજયાવતાર તીર્થની ગામી યાજ્ઞની ભીત ઉપરના શિલાલેખની નકલરૂપ પ્રસ્તુત પહેલો પ્રશસ્તિલેખ છે તે હકીકત વિશેષ હોવાથી જિગ્યાસુઓને અને સંશોધકોને ઉપયોગી સમજીને અહીં આપ્યો છે. વસ્તુપાલને લગતા અન્યાન્ય સાહિત્યની તથા આ પ્રશસ્તિઓની ગંભીરપાંડિત્યપૂર્ણ રચના જેતાં વસ્તુપાલ ઉચ્ચકોટિનો કાવ્યપરીક્ષક હતો તે હકીકત સ્પષ્ટ થાય છે. દશમો પ્રશસ્તિલેખ, પહેલાં જાણીતું તેમ, સિવાલયના શિલાલેખની ઉત્તરોત્તર થતી આવેલી નકલરૂપ છે. એટલે પહેલા અને દશમા પ્રશસ્તિલેખ સિવાયના આઠ પ્રશસ્તિલેખો વસ્તુપાલની પરિચાયક સ્તુતિ-પ્રશસ્તિરૂપે છે અલ્પલેખ, આ પ્રશસ્તિઓ વસ્તુપાલના કોઈ પણ શિલાલેખના મહાભાગ સાથે મુકવા માટે અરામર સંગત થાય તેવી છે. આમ છતાં આઠમો પ્રશસ્તિલેખ માત્ર એકપણરૂપે છે તેથી આ પ્રશસ્તિ તો કેવળ સ્તુતિપ્રશંસારૂપે જ ગણાય.

આ ઉપરથી અનુમાન થાય છે કે, જેમ પ્રાચીનકાળમાં મહારાજા ભોજ આદિ વિદ્યાપ્રિય અને દાનશીલ રાજાઓ સમક્ષ કુશળ કવિઓ પોતાની ઉત્તમોત્તમ કૃતિઓ રજૂ કરીને સુયોગ્ય પરીક્ષક પાસેથી પુરસ્કાર લઈને ગર્વ અનુભવતા તેમ વસ્તુપાલ સમક્ષ પણ અનેક વિદ્વાનો આવતા હશે જ અને તે તેમની કૃતિઓની પૂરેપૂરી મહત્તા સમજીને સમુચિત પુરસ્કારથી તેમને સન્માનતા હશે એમાં જરા ય શકા નથી. સંભવ છે કે આઠમો પ્રશસ્તિલેખ આવા જ કોઈ પ્રસંગનો હોય.

પ્રારંભમાં આપેલા બીજા શિલાલેખમાં વસ્તુપાલ માટે વપરાયેલું વિશેષણ શારદાપ્રતિવક્ષાપત્ય- (સરસ્વતીનો દત્તક પુત્ર) પણ વસ્તુપાલમાં ઉત્તમ પાંડિત્ય અને પાંડિત્યપરીક્ષણ હતું તે વસ્તુનું સ્તયક છે. વસ્તુપાલનું આ વિશેષણ જરાય અનિશ્ચયોક્તિ કે હવિશ્યકૃતારૂપે નથી પણ એ એક હકીકતનું સ્તયક છે કારણકે, વસ્તુપાલે પોતે રચેલા નરનારાયભૂતનંદ મહાકાવ્ય અને રેવતકાદિગંઢનનેભિજ્જિનસ્તવના અંતમાં પોતાને વાગ્દેવીધર્મમૂતુ અને શારદાધર્મમૂતુ એટલે કે સરસ્વતીના ધર્મપુત્ર રૂપે જાણાવે છે.

ટૂંકમાં, વસ્તુપાલનો પરિચય આપનાર લબ્ધ સર્વસાધનોમાં તેનું પાંડિત્ય ડગલે ને પગલે આલેખાયેલું હોવાથી વિદ્વાનોને એના પ્રત્યે અનન્ય આકર્ષણ હતું તે નિર્વિવાદ હકીકત છે. સાથે સાથે અહીં એ પણ સમજ લેવું જોઈએ કે, વસ્તુપાલના સંપંદમાં ઉપલબ્ધ થતી નાનીમોટી રચનાઓની એ વિશેષતા છે કે તેના રચનાગ્ર ઉચ્ચકોટિના વિશિષ્ટ વિદ્વાનો હતા. આવા વિદ્વાનો વિદ્યા પ્રત્યેના સમુચિત આંતરિક આદર સિવાય કેવળ ધનકુંભરના ધનથી આકર્ષાય તેવા યાત્રકવૃત્તિવાળા હોઈ શકે જ નહિ, અને હોય તો તેમની રચનાઓ આવી પ્રાસાદિક બની શકે નહિ. આ ઉપરથી વસ્તુપાલમાં વિદ્યા પ્રત્યે તેમ જ વિદ્વાનો પ્રત્યે બહુમાનયુક્ત ભક્તિ હતી તે હકીકત સ્પષ્ટ થાય છે.

આજે અત્યુરમાત્રમાં ઉપલબ્ધ થતી પુણ્યસ્થાંક મહામાલ્ય વસ્તુપાલસંબંધિત સમગ્ર સામગ્રીને જેતાં વીરગાથા, દાનગાથા, ધર્મગાથા અને વિદ્યાગાથાનો સાચો અધિકારી હતો એમ સ્પષ્ટ જણાય છે. આ હકીકતનો ટૂંકમાં પરિચય આ પ્રમાણે છે :

અન્યાન્ય સુદમાં સફળ યોદ્ધા તરીકેની કામગીરી, શંખનુષ આદિ રાજ્યઓનો પરાજય કરવો તેમ જ સુદિ-શક્તિથી રાજ્યવહીવટનું સંચાલન : આ વસ્તુને વસ્તુપાલની વીરગાથા કહી શકાય.

દાન-હીન-હુમ્મી જનોને અનુકંપાદાન આપવું, સાર્વજનિક ઉપયોગ થાય—લાભ લેવાય તેવાં સ્થાનો દા. ત. દુધા, વાવો, તળાવો, પરબો સત્રાગારો—સદાશતો વગેરે બંધાવવાં અને વિદ્યાના બહુમાનરૂપે વિદ્વાનોને પુરસ્કારરૂપે ભક્તિભાવપૂર્વક દાન આપવું—આ વસ્તુને વસ્તુપાલનો દાનધર્મ કહી શકાય.

આબૂ-દેલવાડાનાં વિશ્વવિખ્યાત મંદિરોનું નિર્માણ; શત્રુજય ઉપર ઇન્દ્રમેંડપ, નંદીશ્વરાવતાર, સંબનકનીર્થાવતાર, શક્રનિકાવિહારાવતાર, સલ્યપુરનીર્થાવતાર ઉજ્જયંતારતાર, અવલોકન-સાંખ-પ્રભુભ-અંખાનામકગિરનારશિખરચતુષકાવતારનાં પ્રતીકરૂપે તે તે તીર્થાંદિનું નિર્માણ; ગિરનાર ઉપર અષ્ટાપદાવતાર, સમ્પ્રેતશિખરાવતાર, શત્રુજયાવતાર, સંબનકનીર્થાવતારના પ્રતીકરૂપે તે તે તીર્થનું નિર્માણ; ધોળકા વગેરે સ્થળોમાં નવીન જિનમંદિરોનું નિર્માણ; શ્રીપંચસગ્ધાર્થજિનમંદિર (પાટણ), શ્રીપાર્થજિનમંદિર તથા શ્રીયુગાદિજિનમંદિર (ખંભાત); વ્યાધપદ્મી—વાયેલનું જિનમંદિર; શ્રીઆદીશ્વરજિનમંદિર તથા અંધિકામંદિર (કાસલદહતીર્થ); વલ્લભી(વળા)નું શ્રીયુગાદિજિનમંદિર આદિ અનેક જિનમંદિરોનો જીર્ણોદ્ધાર; અનેક જિનમંદિરોમાં વિવિધ જિનમિત્રોનું પ્રતિષ્ઠાપન; ધોળકા, ખંભાત વગેરે સ્થળોમાં નવા ઉપાશ્રયોનું નિર્માણ; ભગ્ય વગેરે સ્થળોના મંદિરોમાં સુવર્ણેદાદિ ચૂડાવવા; શત્રુજય, ઉજ્જયંતાદિ અનેક તીર્થોની અનેકશઃ યાત્રાઓ કરવી, સાન ગ્રંથભંડારો લખાવવા—આ બધી હકીકતોને વસ્તુપાલની ધર્મગાથા કહી શકાય.

માળવાનો સુમટવર્મા નામનો રાજા ડભોઈના વૈષ્ણનાથના શિવાલયના સુવર્ણકલશો લઈ ગયો હતો તેના સ્થાનમાં વસ્તુપાલે નવા સુવર્ણકલશો સ્થાપ્યા<sup>૧</sup> હતા; ખંભાતના ભીમનાથના શિવાલયમાં સુવર્ણકલશ અને સુવર્ણકલશ ચઢાવ્યા<sup>૨</sup>; ભટ્ટાદિત્ય-સૂર્યની પ્રતિમાનો સુવર્ણચુકટ કરાવ્યો<sup>૩</sup> અને તે જ ભટ્ટાદિત્યની પગ માટે વલકનામના વનમાં કૂવો કરાવ્યો<sup>૪</sup>; સ્વયંભૂ વૈષ્ણનાથનું અખંડપવાણું શિવાલય બંધાવ્યું<sup>૫</sup>; બકુલાદિત્ય—સૂર્યના મંદિરમાં ભિંઓ મંડપ કરાવ્યો<sup>૬</sup>; ધોળકામાં રાણુકભટ્ટારકના મંદિરનો જીર્ણોદ્ધાર કરાવ્યો<sup>૭</sup>; પ્રભાસમાં સોમનાથની ભક્તિપૂર્વક પૂજા કરી,<sup>૮</sup> નગરા ગામમાં સંવત ૬૦૩ની સાલમાં અતિવર્ષાને લીધે પડી ગયેલા સૂર્યમંદિરમાં સૂર્યપત્ની રતનાદેવીની મૂર્તિ તૂટી ગઈ હતી તેથી તેના સ્થાને પોતાની પત્ની લલિનાદેવીના પુણ્ય-સૌભાગ્યનિમિત્તે સવન ૧૨૬૨માં રતનાદેવીની નવી મૂર્તિ બનાવી, જે સંબંધી શિક્ષાલેખ<sup>૯</sup> આજે પણ સુરક્ષિત છે, તેમ જ વસ્તુપાલ તરફથી રોજ પાંચસો કાલ્પલુગો વેદપાઠ કરતા તેવી હકીકત પ્રબંધોમાં મળે છે—આ બધી હકીકતો ઉપરથી વસ્તુપાલમાં પરસંપ્રદાયો પ્રત્યે તે તે સપ્રદાયની પરંપરાને અનુરૂપ નિષ્પક્ષ આદર હતો તે રૂપથી થાય છે. રાજ્ય કે દેશના મુખ્ય રાજપુરુષોએ કેમ વર્તવું જોઈએ, તે માટે વસ્તુપાલ ખરેખર દાખલારૂપે એટલે કે આદર્શ સમાન છે. સ્વધર્મસ્થાનની સાથે સાથે પરધર્મસ્થાનના નિર્માણ આદિ હકીકતોને પણ સમગ્રજા વસ્તુપાલની ઉચ્ચ પ્રકારની ધર્મગાથા કહી શકાય.

આ લેખમાં પ્રસંગે પ્રસંગે આવતી તથા અન્યત્ર પણ મોટા પ્રમાણમાં ઉપલબ્ધ થતી વસ્તુપાલ-સંબંધિત વિદ્યા પ્રત્યેની અને વિદ્વાનો પ્રત્યેની ભક્તિ વગેરે હકીકતો તેમ જ નરનારાયણનન્દમહાકાવ્ય જેવા પ્રાસાદિકગ્રંથની રચના કરવી વગેરે આખતોને વસ્તુપાલની વિદ્યાગાથા કહી શકાય.

૧-૭ આ સાત દિપણીઓવાળા હકીકતો હકુર અસિંહકુટુંબ સુકૃતસંપાદન, આચાર્યશ્રી ઉદયપ્રભસિરચિત ધીર્તિકેશોભિની, શ્રીનરેન્દ્રપ્રભસિરચિત વસ્તુપાલપ્રશસ્તિ આદિ વસ્તુપાલના સમયની જ રચનાઓમાં સવિતરે વર્ણવેલી છે.

૮ આ હકીકત ચૂર્ણદેશ્વરપુરોહિત સોમેશ્વરદેસરચિત ધીર્તિકેશુદીમાં મળે છે.

૯ જુઓ એનાલસ ઓફ શ્રી હાઈડરાબદ ઓરિએન્ટલ રિસર્ચ ઇન્સ્ટિટ્યૂટ—પૂના : વો. ૬, પૃષ્ઠ ૧૮૦, લેખ ૮.

### ૩૩૦ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય મુવર્લ્ડમહોત્સવ ગ્રંથ

આજે વસ્તુપાલના સંમંધમાં જોટલી વિવિધ સામગ્રી ઉપલબ્ધ છે તેટલી જાગ્યે જ ગુજરાતના કોઈ બીજા ઐતિહાસિક પુરુષની મળતી હશે. યત્ર તત્ર અસિદ્ધ થયેલી વિપુલ સામગ્રીના આધારે આવા વિશ્વવિરલ પુણ્યસ્થોક મહામાત્મના જીવનના વિવિધ પાસાને ઓમેરથી ચર્ચાને એક ગ્રંથ લખાય તો તે એક ઉપયોગી, પ્રેરક અને મહત્વનું કાર્ય મણાશે.

આ લેખમાં આપેલા બે શિલાલેખોની ફોટોકોપી આપવા બદલ શ્રી આચાર્યજી કલ્યાણજીની પેઢીના વહીવટકર્તાઓને તથા દશ પ્રચલિતલેખોવાળી હસ્તાક્ષિપિત પ્રતિ ઉપયોગ કરવા આપવા બદલ શ્રી ક્ષાવર્યવિજયજી જૈન જ્ઞાનભંડાર(રાધનપુર)ના વહીવટકર્તાઓને ધન્યવાદ આપીને પ્રસ્તુત લેખ પ્રજ્ઞે કરું છું. ઇતિ.

કુલુસાવાડો, અમદાવાદ-૧

પોષ શુક્લા પ્રતિપદા, વિ. સં. ૨૦૨૩



## મૂડબિદ્રીના જૈન ભંડારનાં પ્રાચીન તાડપત્રીય ચિત્રો

શ્રીમતી સરયૂ વિનોદ દોશી

**મહિસુર** રાજ્યમાં મેંગલોરની પૂર્વે વીસેક માઈલ દૂર આવેલું મૂડબિદ્રી નામનું નાનું શહેર એના પ્રાચીન જૈન હસ્તલિખિત ગ્રંથો તેમ જ દિગમ્બર સંપ્રદાયની પ્રાચીન જૈન ધાતુ તેમ જ પાપાણીની પ્રતિમાઓ વગેરે સામગ્રીથી ભરપૂર કીમતી ભંડાર માટે જાણીતું છે. અહીંના સિદ્ધાંતગસદી ભંડારમાં વર્ષોથી સચવાયેલા પણુ કણ્ડસાધ્ય ત્રણ તાડપત્રીય \* હસ્તલિખિત ગ્રંથો—**પટ્ટખંડાગમ**, **મહાભંધ** અને **કપાયપાહુડ**—આજે તો પ્રસિદ્ધ થઈ ગયા છે. આ ગ્રંથોમાં કેટલાંક ચિત્રો પણ છે. ડૉ. હીરાલાલ જેને, પોતાના “પટ્ટખંડાગમ” તેમ જ “ભારતીય સંસ્કૃતિમાં જૈન ધર્મકા યોગદાન” નામક ગ્રંથોમાં આ પ્રતોમાંનાં પ્રાચીન ચિત્રો પ્રસિદ્ધ કર્યા હતાં, પણ તેના ભાવાર્થ અને કલાનું વિવેચન કરવું જરૂરી છે.

ઈ. સ. ૧૯૬૪ના જાન્યુઆરીમાં દિલ્હીમાં મળેલા આંતરરાષ્ટ્રીય પૌર્વાસ મહાસભાના અધિવેશન પ્રસંગે યોજાયેલા હસ્તપ્રતોના પ્રદર્શનમાં આ પ્રતોનાં ચિત્રો વિદ્વાનોને સારી રીતે જોવા મળ્યાં અને તેના સારા ફોટા વગેરે લઈ શકાયા. સને ૧૯૬૪માં અમેરિકામાં પેનસિલ્વેનિયા યુનિવર્સિટીમાં યોજાયેલ ટાગોર વ્યાખ્યાનમાળામાં ડૉ. મોતીચંદ્રજીએ એ ચિત્રો પ્રત્યે અંગ્રહિનિર્દેશ કર્યો હતો. દક્ષિણ ભારતમાંથી આજસુધી ઉપલબ્ધ ગ્રંથસ્થ ચિત્રોમાં આ ચિત્રો કદાચ સૌથી વધુ પ્રાચીન છે તેથી, તેમ જ પ્રાચીન ભારતીય ચિત્રકલાના દત્તિકાસમાં અગત્યનું સ્થાન ધરાવતાં હોવાથી, અને દિગમ્બર જૈન સંપ્રદાયનાં ગ્રંથસ્થ ચિત્રોમાં પણ મહત્ત્વનું સ્થાન ધરાવતાં હોવાથી એનું થોડું નિરૂપણ આવશ્યક છે.

પટ્ટખંડાગમ, મહાભંધ અને કપાયપાહુડ નામક આ ત્રણે સચિત્ર ગ્રંથો જૈન કર્મ સિદ્ધાંતનું નિરૂપણ રતા અને દિગમ્બર જૈન માન્યતા મુજબના સમસ્ત તત્ત્વજ્ઞાનના પ્રમાણભૂત ગ્રંથો છે. દિગમ્બર માન્યતા

\* સવિસ્તાર માહિતી માટે જુઓ બ્રુસેલિન ઓફ ધી પ્રિન્સ ઓફ લેસ મ્યુઝિયમ ઓફ લેસ્ટર્સ ઇન્ડિયા નં. ૮, (૧૯૧૨-૧૪), પા. ૨૬-૨૭

મુજબ, ભગવાન મહાવીરનો ઉપદેશ, જે તેઓના ગણધરોએ બાર અંગ ગ્રંથોમાં સમાવિષ્ટ કરેલ તે, સમય જતાં પરંપરાગત મૌખિક વિનિમયમાં ક્રમશઃ નષ્ટપ્રાય થયો. માત્ર પાંચમા અને બારમા અંગનો થોડોક અંશ થોડાક જ આચાર્યો જાણતા હતા. ખ્રિસ્તી સંવતના પ્રારંભકાળમાં, જૈન પ્રાચીન સાહિત્યને ઝાપઘી નાશ થતું અટકાવવાની તીવ્ર જરૂરિયાત અને આતુરતાને લીધે, જે આચાર્યોએ, ભિખપણે, તપકાલીન પ્રવર્તમાન જ્ઞાનને એકત્ર કરી, ગ્રંથરચ કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો. ગુણધરાચાર્યે કર્મબંધનના કારણભૂત ક્રોધ, માન, માયા અને લોભ કષાયોનું નિરૂપણ જેમાં છે એવા કષાયપાહુક ગ્રંથની રચના કરી. ધરસેણાચાર્યે પુરુષર્ત્વ અને જૂતપલિ નામક બે તેજસ્વી શિષ્યોને પોતા પાસે રહેલું સર્વ કંઈ જ્ઞાન શીખવ્યું. ધરસેણાના ઉપદેશોનું આ અનુયાયીઓએ વ્યવસ્થિતપણે સૂતરરૂપે સંકલન કરી ૭ ભાગમાં ‘ધર્મખંડાગમ’નું સર્જન કર્યું. પ્રથમ ત્રણ ભાગ આત્માનુબંધ અને શૈશ ત્રણ ભાગ બાહ્ય કર્મોના પ્રકારાદિનો પરિચય કરાવે છે.

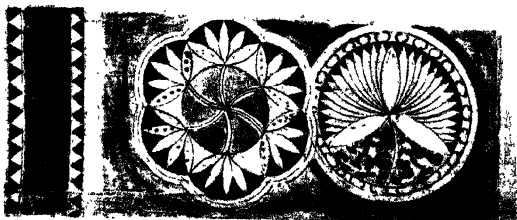
પછીના સૈકાઓ દરમિયાન આ ગ્રંથો પર ઘણી ટીકાઓ રચાઈ, પણ તેમાં વીરસેને લખેલ ગણનાપાત્ર ટીકાકૃતિ એટલી બધી પ્રખ્યાત થઈ ગઈ કે તેની ટીકા આ કૃતિઓ સાથે જ સંમિલિત થઈ ગઈ છે. ન્યાયશાસ્ત્રનિપુણ વીરસેને ધવલ્લા નામક મોટી ટીકાકૃતિ પ્રથમ પાંચ અંગ પર રચેલી. છઠ્ઠો અંગ મહાઅંધ રતયરપહટ હોઈ ટીકાની જરૂર ન હતી. આ મહાઅંધ મહાધવલ્લા તરીકે પણ પ્રસિદ્ધ છે. કષાયપાહુક પર જથ્થધવલ્લા ટીકાકૃતિ રચવા તેમણે પ્રયાસ કર્યો. પણ હવનના અંત સુધીમાં માત્ર ત્રીજા ભાગનું જ કાર્ય પૂર્ણ થતાં બાકીની ટીકા પૂર્ણ કરવાનું ભગીરથ કાર્ય તેમના શિષ્ય ત્રિનસેનને માથે આવી પડ્યું. આમ બેઉના બેગા પ્રયત્નથી ૬૦,૦૦૦ શ્લોકપ્રમાણ જથ્થધવલ્લા ટીકા પૂર્ણ થઈ.

ઈ.સ.૦ની બારમી સદીની પ્રથમ પચ્ચીસીમાં લખાયેલા આ ધર્મખંડાગમ, મહાઅંધ અને કષાયપાહુક નામક ત્રણ નાપત્રીય ગ્રંથોનું કદ અનુક્રમે ૭૫ × ૬, ૭૨.૫ × ૭ અને ૬૮.૫ × ૧૦ સે.મી. છે. દરેકમાં અનુક્રમે બે, સાન અને ચૌદ ચિત્રાકૃતિઓ છે. મૂળ પ્રાકૃત રચના કન્ઝ; લિપિમાં લખાયેલી છે. વીરસેનરચિત ટીકા પ્રાકૃતમાં તેમ જ વચ્ચે વચ્ચે સંસ્કૃત ભાષામાં એમ મિશ્રભાષામાં છે. ધર્મખંડાગમની પ્રતિમાં એનો લેખનસંવત આપ્યો છે, જે ઈ.સ. ૧૧૧૩ બરોબર ગણાય છે.

જે ચિત્રો છે તેનું મહત્ત્વ મુખ્યત્વે મૃતિશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ છે. કલા કે સૌંદર્યદૃષ્ટિ કરતાં યે વધુ તો ધાર્મિક કે આધ્યાત્મિક ખ્યાલથી ચીતરાયેલાં આ ચિત્રો છે. પૂર્વ ભારત અને નેપાલના સચિત્ર તાડપત્રીય ગ્રંથોમાં પાલ-કસાના દેવદેવીઓનાં ચિત્રો આવા જ ઉપયોગમાં આવેલાં, તેમ જ પશ્ચિમ ભારતીય ચિત્રકલામાં પણ તેરમા સૈકાનાં વિદ્યદેવીઓનાં અને તીર્થંધરનાં ચિત્રો પણ આવા જ ઉદ્દેશથી થયેલાં. પૂજનીય દેવદેવીની મૂર્તિનાં આ જાનનાં ચિત્રાંકનની પાછળ, ગ્રંથની અસરકારકતામાં દૈવીબલ અથવા સદાય પ્રાપ્ત કરવાનો આશય દોર્ધ શકે. પાછળના સમયમાં જેનો ચિત્રવિચિત્ર (complicated) તાત્ત્વિક અંડસ્થરૂપે વિકાસ થયો તે માન્યનાનાં બીજા આવાં ચિત્રોમાં આપણને મળી આવે છે.

આ ચિત્રો જૈન દેવદેવીઓ, સાધુઓ, આવકશ્રાવિકાઓની ઝાંખી કરાવે છે. ઉપરાંત એમાં પદ્મ અને પુષ્પલતાઓનાં નરવાં સુશોભનો (Motifs) પણ મળે છે. સુંદર આલંકારિક કિનારીની વચ્ચે મઢી હોય એવી લાગવાથી આ ચિત્રકૃતિઓ વિશેષ આકર્ષક અથવા અસરકારક બની છે. સાદી દોવા જતાં ઘણી ભાતની આ કિનારો તત્કાલીન વસ્ત્રોની ભાનોમાંથી પ્રેરાયેલ હોય એમ લાગે છે. એ જ સમયના માનસોલ્લાસ નામક ગ્રંથમાં આવી વસ્ત્રોની ભાતોનું વર્ણન આપણને ઉપલબ્ધ થાય છે. કેટલીક વખતે મધ્યવર્તી સુશોભન અથવા પ્રતીકની બે બાજુ જુદી જુદી પદ્ધતિઓ અને જુદા જુદા





ચિત્ર-૧ બે બોખાકાર ચુરાબનો, કપાચપાહુડ, જૂઠ્ઠાબિદા, બારમી સદીનો પુરાધિ. ૬૮.૫ x ૭ સે. મી.



ચિત્ર-૨ બાહુબલી, કપાચપાહુડ, જૂઠ્ઠાબિદા, બારમી સદીનો પુરાધિ. ૬૮.૫ x ૭ સે. મી.



ચિત્ર-૩ ચતુર્ભુજદેવી, મહાબ.પ, જૂઠ્ઠાબિદા, બારમી સદીનો પુરાધિ. ૭૨.૫ x ૭ સે. મી. (જુઓ પ. ૩૩૨)



ચિત્ર-૪ સિદ્ધાસનસ્થિતેવી અને ચામરપાદિભીષા. કપાચપાહુડ, મુઠભિટ્ટી, બારમી સરીનો પૂર્વધિ, ૧૮.૫ x ૭ સે. મી.



ચિત્ર-૫ અભિકા, કપાચપાહુડ, મુઠભિટ્ટી, બારમી સરીનો પૂર્વધિ ૧૮.૫ x ૭ સે. મી



ચિત્ર-૬ સ્વર્ણ ચક્ર (૧), કપાચપાહુડ, મુઠભિટ્ટી, બારમી સરીનો પૂર્વધિ ૧૮.૫ x ૭ સે. મી

રંગના સાદા પદ્મ ચીતરેલા છે, જેમાં એકબીજાની ત્રિકોણ આકૃતિઓ અથવા તાલપત્ર, રેખાત્રય, વૃત્તરેખા અથવા મિદુઓ આદિની ભાત હોય છે.

કલાકારો કૃત્તવેલ તરફ કંઈક વિશેષ અભિરુચિ ધરાવતા હોય એમ લાગે છે. તેઓ સુશોભનોની પદ્ધતિ કે ચિત્રોની આસપાસની કિનારી તરીકે એનો ઉપયોગ કરે છે, તો કોઈકવાર કમાનો (તોરણ) વચ્ચેની ખાલી જગ્યાને નાની સરખી રેખાઓ વડે સુધરપણે ભરી દીધી છે (જુઓ ચિત્ર ૫). કલાકારોનું ચાતુર્ય, હસ્તકૌશલ્ય અને આકૃતિ સાથેની સુપરિચય કમળોનાં ગોળાકાર સુશોભનોમાં જેવાં જણાઈ આવે છે (જુઓ ચિત્ર ૧) તેવાં અન્યત્ર જવડે જ ઉપલબ્ધ છે. કમળપત્રોની રૂઢ (conventional) આકૃતિઓને, એકબીજામાં સમાઈ જતાં સુંદર વર્તુલોની ભૌમિતિક રચનારૂપે સુંદર રેખાંકનોથી રજૂ કરેલ છે. દેવો—અને ખાસ કરીને દેવીઓનાં ચિત્રો વધુ છે. નાર્યંકરોને કાર્યોત્સર્ગ (જુઓ ચિત્ર ૨) અગર પદ્માસન અવસ્થામાં દર્શાવેલ છે. દ્રાક્ષની લતાઓથી વીંટળાયેલ ટટાર ઉભેલા બાહુબલિ અને પાર્શ્વનાથની મૂર્તિઓ સિવાય બીજા નાર્યંકરોની મૂર્તિઓ ઉપર લાંબી ન હોવાના કારણે તે ક્યા નાર્યંકરોની છે તે ઓળખી શકાતું નથી.

આ ચિત્રોમાં જૈનોની ખ્યાતનામ યક્ષિણીઓ જેવામાં આવે છે. એમાં પાર્શ્વનાથની આધેશાધિકા દેવી પદ્માવતીનું ચિત્ર સૌથી વધુ સુંદર છે. આસન ઉપર બિરાજિત દેવીએ ઉપલી જીભઓમાં અંકુશ અને પાશ ધારણ કરેલા છે અને નીચલો જમણો હાથ અભયમુદ્રામાં તથા ડાબો હાથ વરદમુદ્રામાં છે. દેદીપ્યમાન સુકૃટ અને સપ્તદેણુધારી નાગનું છત્ર ધારણ કરતી આ દેવી અન્ય આભૂષણોથી પણ વિશેષ દીપે છે. નાગના મસ્તક અને હંસના દેહથી શોભતું દેવીનું કુક્કુટસર્પ નામનું વાહન તેની જમણી બાજુએ છે.

આમાં વૃષભારૂ દેવીનું એક સુંદર ચિત્ર છે. આ ચિત્રમાં એક પ્રકારની સજવતા છે, જે બીજી કોઈપણ દેવીના ચિત્રમાં જેવામાં આવતી નથી. વૃષભ પર આરૂઢ દેવીના શરીરનો પડખેનો ભાગ દેખાય છે. વૃષભનું ખેંચાયેલું મસ્તક અને ગાંઠ વાળેલ જીડતા ખેસ, આવા જ પ્રકારના અન્ય ચિત્રોમાં જે સ્થિતિભાવ-જગ્યાવ જેવા મળે છે તેને બદલે, અહીં તાદૃશ્ય એતનવંતા ભાવોની રજૂઆત કરી જાય છે (જુઓ ચિત્ર ૩).

ચતુર્દશનાધારિણી દેવીએ ઉપરના જમણા ને ડાબા હાથમાં અંકુશ અને પાશ ધારણ કરેલ છે, પણ નીચલા હાથ રૂપદેખી શકાતા નથી. અહીં મૂર્તિવિદ્યા એક સમસ્યા જાળી કરે છે કારણકે એ દેવીમાં પદ્માવતીનાં લક્ષણો હોવાં છતાં એનું વાહન વૃષભનું હોવાથી એને પદ્માવતી તરીકે ઓળખાવવી શકાય નથી. ને જમણ વાહનને જ પરિચયચિહ્ન તરીકે લેખીએ તો એની રોહિણીદેવી તરીકે ઓળખ આપવી સુસંગત થાય છે. છતાં યે તેની દ્વિવિધ લાક્ષણિકતા એ ચિત્રને રહસ્યમય જ રાખે છે.

આરભુજનયુક્ત અને સુશોભિત પીંછાવાળા હંસસહિતની બીજી એક દેવીનું ચિત્ર છે. તેણે પણ ઉપલા જમણા ને ડાબા હાથમાં અંકુશ ને પાશ ધારણ કરેલ છે. નીચલો જમણો હાથ અભયમુદ્રામાં છે. ડાબો હાથ ચિત્રમાં અદૃશ્ય છે. આ દેવીને પણ ઓળખવી અઘરી છે. આમ ઓછેવતે અંશે સમાન એવાં બીજાં બે ચિત્રોમાં દેવીને હંબચોરસ આકારના આસન ઉપર આરૂઢ કરી, બાજુમા પૂજક અને મયૂર આલેખેલ છે. એમાંના એક ચિત્રમાં દેવીના નીચલા ડાબા હાથમાં પુરતક હોવાથી આ સરસ્વતી દેવી છે એમ પ્રતીતિ થાય છે. બીજા ચિત્રમાં અગાઉ મુજબ અંકુશ ને પાશ તેમ જ નીચલો જમણો હાથ અભયમુદ્રાદરીક છે. જૈન મૂર્તિશાસ્ત્ર (iconography)—ખાસ કરીને દિગમ્બર માન્યતા મુજબના મૂર્તિશાસ્ત્રમાં પદ્માવતી તેમ જ સરસ્વતીદેવી બેઉના હાથમાં અંકુશ અને પાશ જેવા મળે છે. આ દેવીને સરસ્વતીદેવી તરીકે નિશ્ચિત દર્શાવીએ તે પહેલાં તેને એક ચિત્રમાં સેત અને બીજામાં

## કેશ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય મુવર્ણમહોત્સવ બન્ધ

સ્થાનવર્ણી બતાવેલ છે તે પણ વિચારવા જેવી બાબત છે કારણકે સામાન્યતઃ સરસ્વતીદેવીની કૃતિ શ્વેત-સુંદર હોય છે, ત્યારે અહીં માત્ર આ દેવી જ નહિ પણ બીજી દેવીઓ પણ બને રીતે-શ્વેત તેમ જ શ્યામ-આલેખેલ છે. એવા ત્રણ દાખલા આ ચિત્રોમાં છે કે જેમાં એક જ પ્રકારના આયુષોવાળી દેવી શ્વેત તેમ જ શ્યામ બને રીતે આલેખેલ છે, અને આવા કિસ્સાઓમાં બેઉ પ્રકારનાં ચિત્રો લગભગ એકબેકની નકલ જેવાં મળતાં આવે છે. ચિત્રમાં, દેવીઓની એસવાની પદ્ધતિ, લાક્ષણિક ચિહ્નો, પાર્શ્વસેવકોની સંખ્યા, હાવભાવ, પોશાક અને કેશબૂધા લગભગ સમાન અથવા મળતાં આવે છે. તદ્દાવત ફક્ત છે વર્ણમાં જ. એક રક્ત અને બીજી પીત છે (જુઓ ચિત્ર ૪). બૌદ્ધોની ગૌર અને શ્યામ તારાની માન્યતા જેવી આ માન્યતા છે. ખ્યાન ખેંચે એવી વસ્તુ એ છે કે જુદી જુદી અવસ્થાઓમાં પણ દેવીની ઉપલી અને જીવનઓ અને નીચલી જન્મણી જીવનઓ એક જ પ્રકારનાં લાક્ષણિક ચિહ્નો ધરાવે છે. નીચલા ગ્રામ્ય હાથમાં ફેટલીકતાર બિળેનું નામક ફળ હોય છે, અગર તો તે હાથ વરદમુદ્રા દર્શાવતો હોય છે. પરંતુ એ છેલ્લા હાથના લક્ષણ ઉપરથી કોઈ સર્વસામાન્ય સિદ્ધાંત તારવી શકાય તેમ નથી.

બે જીવનવાળી અંબિકાદેવીનાં બે ચિત્રો મળે છે. એકમાં તે પોતાના બને પુત્રો સાથે અને સિંહવાહન ઉપર વિરાજિત છે; બીજામાં પોતે આસન પર બિરાજમાન છે અને તેના બને પુત્રો બને બાજુ સિંહારૂંદ હોય તેમ દેવીની બને બાજુએ દર્શાવેલ છે (જુઓ ચિત્ર ૫).

યક્ષોનાં ચાર ચિત્રો મળે છે, તેમાં એકમાં કુબેરને મળતો દ્વિજુજ યક્ષ તે વૃક્ષની વચ્ચે બેઠેલો છે, અને તેની આજુબા તેનું હરિનાવાહન બતાવેલું છે. દિગમ્બર પ્રણામિકા મુજબના સર્વજ્ઞ(સર્વાંગ) યક્ષ તરીકે એને ઓળખાવી શકાય (જુઓ ચિત્ર ૫). બીજા યક્ષો બરાબર ઓળખી શકાતા નથી. માત્ર એકમાં મુકુટ ઉપર યથારથાને નાગની ફેણ ધરાવતા યક્ષને પાર્શ્વનાથના શાસન-યક્ષ ધરણેન્દ્ર તરીકે ઓળખી શકાય છે.

દાતાઓ કે ભક્તજનોનાં ચિત્રો ફક્ત પદ્મપદ્મગમની પ્રતિમાં એક જ પત્રના બે છેડે મળે છે. પણ તેમાં પણ આકૃતિઓ ધસારી ગઈ છે. ઉપાસકોએ ધોતિયું અને ખેસ ધારણ કર્યા છે. એનાં એક વ્યક્તિને અણિયાલી દાદી છે, અને તેણે આભૂષણો અને બૂરા રંગનું બપટીટ પહેરેલ છે. પશ્ચિમ ભારતનાં આરમ્ભ સદીનાં ચિત્રોમાં જેવા મળતાં બપટીટ જેવું જ આ બપટીટ જણાય છે.

આ ત્રણેય ગ્રંથોની નકલ (હસ્તપ્રતિ) લખવામાં સમયની દૃષ્ટિએ ઝાઝું અંતર નહિ હોવાથી એનાં ચિત્રોમાં ખાસ નોંધપાત્ર શૈલિભેદ નથી, છતાં પણ પ્રત્યેક પોથીનાં ચિત્રો, તત્કાલીન કલાના નીતિનિયમોની મર્યાદામાં રહીને પણ, પોતપોતાનું આગવું વ્યક્તિત્વ ધરાવે છે.

પદ્મપદ્મગમનાં ચિત્રોની સંયોજનામાં ધણુંખડું એક જ વ્યક્તિનું ચિત્ર મળે છે, જ્યારે કપાયપાહુડામાં ત્રણથી પાંચ આકૃતિઓ એક એક ચિત્રમાં મળે છે. સામાન્યરીતે કપાયપાહુડાનાં ચિત્રોમાં વધારે નોંધપાત્ર પાર્શ્વભૂમિકા તેમ જ વધારે વિગતો (elaboration) નજરે ચડે છે.

પ્રાચીન ચિત્રોમાં બે મુખ્ય પ્રકારના ભેદ છે : એકમાં રેખા ઉપર ભાર મૂકવામાં આવે છે, બીજામાં વર્ણ અથવા રંગની મુખ્ય મદદ લેવાય છે. બીજા પ્રકારમાં, જેને Colour Modelling Style કહે છે, તેમાં વર્ણને ઘેરો અથવા આજો કરી આકૃતિઓના જુદા જુદા અવયવોને ઉપસાવવામાં આવે છે. બીજીપાતળી થતી રેખાઓ વડે પણ દેહને ઉપસાવવાનો પ્રયત્ન કરવામાં આવ્યો છે (જુઓ ચિત્રો ૩, ૫, ૬) પણ કેટલીક વખતે રેખાકેન્દ્રિકી (Linear Technique)નો આશ્રય લેવામાં આવ્યો છે અને એમાં વિશેષ કરીને શરીરના અંગપ્રત્યંગમાં અતિશયોક્તિ અને આસન અથવા કાયસ્થિતિમ અરવાભાવિકતાનાં તત્ત્વો જેવાં મળે છે. પદ્મપદ્મગમનાં ચિત્રો એક પ્રકારે પ્રભાવશાળી છે અને

એમાં દેહની વિશાળતા જોવા મળે છે. મહાઅંધની પ્રતિમાનાં ચિત્રોમાં દેહની આકૃતિની આસપાસ ભઠ્ઠી રેખાઓ દોરી, જે રંગ આછાપાતળા કરી ઉપસ્થાવી શકાય (Colour Modelling) તે ઉપસાવવા પ્રયત્ન કર્યો છે; રેખાઓ ને વળાંક આપી દેહની ભગ્ન દર્શાવવા પ્રયત્ન કર્યો છે (જુઓ ચિત્ર ૩, ૫). કથાપાહુડની પ્રતિમાનાં ચિત્રોમાં રેખાકેનશૈલી (Linear Technique)નો વધુ ઉપયોગ થયો છે. મુખદર્શનમાં, ખીજા બાજુના કપોલ અને માલને દબાવી, તે તરફની આંખને આંખી બતાવવા જતાં, એનો છેડો શરીરની આગળ અવકાશમાં નિરાધાર લટકતો બતાવ્યો અને દેહના અંગપ્રત્યંગના ચિત્રણમાં અતિશયોક્તિ થતાં સપ્રમાણતાનો અભાવ આવ્યો. ઐના પથોધરો મોટા અને કટિપ્રદેશ વધુ પડતો સંકુચિત બતાવવામાં આવેલ છે (જુઓ ચિત્ર ૨, ૪).

હાથ અને પગ ચીનરવામાં જે એક પ્રકારની પ્રાપ્તતા કે અણબધાપણું દેખાય છે તે આવડતના અભાવ કરતાં ચે વિશેષે કરીને તો કલાકારની મનોવૃત્તિનું પરિણામ છે. આ પ્રકારની ખેદકારી મુખ્યત્વે શરીરના અવયવોના છેડાના ભાગોમાં ખાસ કરીને દેખાય છે.

ચિત્રોમાં સ્થાપત્યનું દર્શન નજીવું છે. ખાસ કરીને ત્રણ કે પાંચ વળાંકવાળી કમાનો મળે છે, જેની નીચે દેવીઓ આસનારૂઢ ચીતરેલી છે. કેટલીક વખતે આ કમાનો વધારે અલંકૃત દેખાય છે, જે તાકાલીન સ્થાપત્યોના અનુકરણરૂપ છે. વૃક્ષોનું આલેખન રૂઢિ મુજબનું છે. એક પ્રકાર મુજબ વૃક્ષની વચમાં રક્તરંગી ખિંકુ અને ચારેકોર ખીલેલાં પાંદડાં છે; બીજા પ્રકારમાં વૃક્ષની ટોચ નાનાં ગુલાબોની બનેલી છે (જુઓ ચિત્ર ૪). ત્રીજા પ્રકારમાં મોટાં વળેલાં પાંદડાં શોભામાં ખૂબ વધારો કરે છે. આ ચિત્રોમાં ઘેરો લીલો, પીળો અને લાલ રંગો વાપર્યાં છે. રેખાંકનોમાં કાળો રંગ વાપર્યો છે.

આ ચિત્રોની કળા સમકાલીન કર્ણાટકી શિલ્પોની કલા સાથે ગાઢ સંબંધ ધરાવે છે એ નોંધવું જોઈએ. અલંકરણ અથવા સુશોભનરૂપે વેલ (scroll) પદ્ધતિનું નિરૂપણ, દેવદેવીઓનાં મૂર્તિવિધાન, હાથ વગેરેની મુદ્રા અથવા ગોઠવણી અને અલંકારો તથા એને પહેરવાની દળ વગેરે તત્કાલીન શિલ્પો તેમ જ ચિત્રોમાં સમાન છે, અને એકમેકનો સંબંધ પુરવાર કરે છે. શિલ્પો તેમ જ ચિત્રોમાં સિંહની આકૃતિ એકસરખી રૂઢિની છે. એ ખ્યાનમાં રાખવું જોઈએ કે બારમી સદીમાંનાં કર્ણાટકી ચિત્રો અને શિલ્પો બંને સમાન ધાર્મિક તેમ જ સૌંદર્યવિષયક આદર્શોથી પ્રેરાયેલ હતાં.

અંતમાં, આ ચિત્રકૃતિઓ કલાદૃષ્ટિએ મહાન ન હોવા છતાં પણ દક્ષિણ ભારતની પ્રાચીન ચિત્રકલાના અસ્તિત્વસૂચક શેષમાત્ર નમૂનારૂપ હોઈ મહત્વની છે. અભારસુધી સમગ્ર પુરાવાના અભાવે આવી ગ્રંથસ્થ ચિત્રકલાનું અસ્તિત્વ ફક્ત કદપવામાં જ આવતું હતું; પરંતુ હવે મુડિગિત્રીની સચિત્ર દસ્તાવેજોની શોધથી આ ચિત્રકલાની પરંપરાની કંઈક ઝાંખી થાય છે, અને એ ચિત્રો આપણને વૈભવશાળી તેમ જ ગૌરવયુક્ત ભૂતકાળની ઝાંખી કરાવે છે. વધુમાં, આ ચિત્રોમાં ગુજરાત અને રાજસ્થાનની પશ્ચિમ ભારતની ચિત્રકલાની શૈલી સાથે અનુરૂપ એવાં કેટલાંચે તત્વો જોવા મળે છે. આ ચિત્રો ચિત્ર અને શિલ્પકળાનો પરસ્પર ગાઢ સંબંધ દર્શાવે છે, અને પાછલા સમય દરમિયાન દક્ષિણ ભારતમાં ચિત્રકલાનો જે વિકાસ થયો તેનાં પુરોગામી છે.



आविर्भाव होता है, वेते ही पृथिवी आदि चारों भूत जब देहरूपमें परिणत होते हैं तब उस परिणाम विशेषसे उसमें चैतन्य उत्पन्न हो जाता है।<sup>१</sup> उस चैतन्य विशिष्ट देहको जीव कहा जाता है।<sup>२</sup> 'मैं स्थूल हूँ', 'मैं सूक्ष्म हूँ', 'मैं प्रसन्न हूँ' आदि अनुभवाका ज्ञान हमें चैतन्ययुक्त शरीरमें होता है, भूतोंके नाश होने पर उसका भी नाश हो जाता है।<sup>३</sup> अतः चैतन्यविशिष्ट शरीर ही कर्ता तथा भोक्ता है, उससे भिन्न आत्माके अस्तित्वका कोई प्रमाण नहीं है। शरीर अनेक हैं अतः उपलक्षणसे जीव भी अनेक हैं, देहके साथ उत्पत्ति और विनाश स्वीकारनेसे वह देहाकार और अनित्य है। चार्वाकका एकदेश कोई इन्द्रियको, कोई प्राणको और कोई मनको भी आत्मा मानते हैं।<sup>४</sup> कोई चैतन्यको ज्ञान और देहको जड़ मानते हैं। उनके मतमें आत्मा, ज्ञान-जड़ालम्बक है।<sup>५</sup>

**बौद्धदर्शनके अनुसार**—आत्मासे किसी स्थायी द्रव्यका बोध नहीं होता है किन्तु विज्ञान-प्रवाहका बोध होता है,<sup>६</sup> विज्ञानगुणरूप होनेके कारण उसका कोई परिणाम नहीं है। बुद्धको उपनिषद् प्रतिपादित आत्माके रहस्यको समझाना प्रधान विषय था। सकल दुष्कर्मोंके मूलमें इसी आत्मवादको कारण मानकर उन्होंने आत्मा जैसे एक पृथक् पदार्थकी सत्ताको ही अस्वीकार किया है।<sup>७</sup> मोक्षकी साधनाके विषयमें प्रायः बुद्धदेवका उपनिषदोंसे कोई मतभेद नहीं दीखता। किन्तु आत्माको लेकर बुद्ध और उपनिषत्पत्रारोंमें जो भेद है, उसे हम इस प्रकारसे रख सकते हैं कि जहाँ उपनिषदें यह मानती हैं कि मोक्ष आत्मज्ञानसे होता है, वहाँ बुद्धदेवका यह विचार है कि आत्माका ज्ञान मोक्ष नहीं, जीवके बन्धनका कारण है।... आत्माका अस्तित्व है, तबतक हम 'मैं और मेरा'के बन्धनसे छूट नहीं सकते। विज्ञानोंके प्रवाहरूप आत्मा प्रतिक्षण नष्ट होनेके कारण अनित्य है। पूर्व-पूर्व विज्ञान उत्तरोत्तर विज्ञानमें कारणरूप होनेमें मानसिक अनुभव और स्मरणशक्ति की असिद्धि नहीं है। बौद्ध अनात्मवादी होते हुए भी कर्म, पुनर्जन्म और मोक्षको स्वीकार करते हैं। डॉक्टर फरकोहरका मत है कि 'बुद्धदेव पुनर्जन्मको मानते थे किन्तु आत्माके अस्तित्वमें उनका विश्वास नहीं था'।<sup>८</sup>

यदि बुद्ध आत्माकी नित्यताको नहीं मानते थे तो पुनर्जन्ममें उनका विश्वास कैसे हो सकता था ? बचपन, युवा और वृद्धावस्था में एक ही व्यक्तिका अस्तित्व कैसे हो सकता है ?

प्रतीत्यसमुत्पाद और परिवर्तनवादके कारण नित्य आत्माका अस्तित्व अस्वीकार करते हुए भी बुद्ध यह स्वीकार करते थे कि जीवन विभिन्न अवस्थाओंका एक प्रवाह या सतान है। जीवनकी विभिन्न अवस्थाओंमें पूर्वापर कार्य-कारण सम्बन्ध रहता है इसलिये संपूर्ण जीवन एकमय शात होता है। जैसे दीपकज्योत; वह प्रतिक्षण भिन्न होनेपर भी अविच्छिन्न शात होती है।

१ शिष्यादिभ्यो मदशक्तिरथैतन्यमुपजायते ।— सर्व० ८० संग्रह. ५० २ ।

२ चैतन्यविशिष्टदेह एवात्मा ।— सर्व० ८० संग्रह. ५० ३ ।

३ विज्ञानगम एषैतेभ्यो भूतेभ्यः समुत्पाद्य तान्येवानुविनश्यति न प्रेत्य संशान्ति ।— वृ० २।४।२२ ।

४ चार्वाकैर्लोकेन एव केचिदिन्द्रियाण्येवात्मा, अन्ये च प्राण एवात्मा, अपरे च मन एवास्मैति मन्यन्ते ।— सर्व० ८० संग्रह. ५० ५६ ।

५ चैतन्यविशिष्टे देहे च 'चैतन्यांशो बोधरूपः देहांशश्च जडरूप इत्येतन्मते जडबोधैतदुभयरूपो जीवो भवति ।— सर्व० ८० संग्रह. ५० ५६ ।

६ विज्ञानस्वरूपो जीवात्मा ।— सर्व० ८० संग्रह. ५० ५७ ।

७ दीर्घं नि० ५० ११३-११५ । भारतीय दर्शन । बलदेव । उपाध्याय ५० १८५ ।

८-१. सरहृदिके चार अध्याय । दिनकरजी । ५० १३५-१३६ ।

आत्माके विषयमें पूछनेपर बुद्ध कहते थे कि 'यदि मैं कहूँ आत्मा है तो लोग शाश्वतवादी बन जाते हैं, यदि यह कहूँ कि आत्मा नहीं है तो लोग उच्छेदवादी हो जाते हैं।' बुद्ध मध्यमार्गके व्याख्याता थे।

डॉक्टर आनन्द कुमार स्वामीका यह भी कहना है कि, सारे बौद्ध साहित्यमें कहीं भी यह उल्लेख नहीं मिलता कि आत्मा<sup>१</sup> नहीं है अथवा जो शरीर रोगी, वृद्ध या मृत बन जाता है उससे अलग मनुष्यमें कोई शक्ति नहीं होती....."<sup>३</sup>

राहुलजीने इस विषयकी व्याख्या करते हुए लिखा है कि, "बुद्धके समयमें आत्माके स्वरूपके विषयमें दो मत प्रचलित थे। एक तो यह कि आत्मा शरीरमें बसनेवाली, पर उससे भिन्न एक शक्ति है, जिनके रहनेसे शरीर जीवित रहता है और जिसके चले जानेसे वह शव हो जाता है। दूसरा मत यह था कि आत्मा शरीरसे भिन्न कोई कूटस्थ वस्तु नहीं है। शरीरमें ही रसांके योगसे आत्मा नामक शक्ति पैदा होती है, जो शरीरको जीवित रखती है। रसोंमें कमी-वैषी होनेसे इस शक्तिका लोप हो जाता है जिससे शरीर जीवित नहीं रह पाता। बुद्धदेवने अन्यत्रकी भांति यहाँ भी बीचकी राह पकड़ी और यह कहा कि आत्मा न तो सनातन और कूटस्थ है न वह शरीरके रसां पर ही बिलकुल अवलम्बित रहती है और न वह शरीरसे बिलकुल भिन्न ही है। वह, असलमें स्कन्धो भूत (Matter) और मन(Mind)के योगसे उत्पन्न एक शक्ति है, जो अन्य बाह्य भूतोंकी भाँति क्षण-क्षण उत्पन्न और विनश्यत होती रहती है। उन्होंने न तो मौक्तिकादियोंके उच्छेदवादको स्वीकार किया, न उपनिषद्वादियोंके शाश्वतवादको। असलमें, आत्माके विषयमें उनका मत अशाश्वतानुच्छेदवादका पर्याय था।"<sup>४</sup> माध्यमिक बौद्धोंके अनुसार व्यवहारदशामें जीवात्मा प्रतिभासित होता है किन्तु उसका मूल स्वरूप शून्य ही है।<sup>५</sup>

**न्याय-वैशेषिकदर्शनके अनुसार**—जीवात्मा कूटस्थनित्य और विभु है। वह अनेक है। बुद्धि या ज्ञान, सुख-दुःख, राग-द्वेष, ईर्ष्या, प्रयत्न आदि गुण उसमें रहते हैं। ये जड़ जगत्के गुण नहीं हैं अतः हमें मानना ही पड़ता है कि ये एक ऐसे द्रव्यके गुण हैं जो जड़ द्रव्योंमें भिन्न है, जिसे आत्मा कहते हैं। महर्षि कणादने 'प्राणापान, निमेषोन्मेष, जीवन, मनोगति, इन्द्रियान्तर, आदि आत्माके लिङ्ग बतलाये हैं।<sup>६</sup> 'इन्द्रिय और शरीर आदिका नियन्त्रण करनेवाला आत्मा है। जो करण होता है वह कर्त्ताकी अपेक्षा रत्ना है'<sup>७</sup>। इनका मत वस्तुवादी है। वैशेषिक सुखदुःख आदिकी समानताकी दृष्टिसे आत्माकी एकता मानते हैं<sup>८</sup> और व्यवस्थाकी दृष्टिसे आत्माकी प्रति शरीर भिन्नता मानते हैं।<sup>९</sup>

१ अस्तीति शाश्वतवादी, नास्त्युच्छेददर्शनम् । तस्मादमित्यन्य-नारिज्ये, नाश्रियेत विचक्षणः ॥ मा० का० १८।१०

२ आत्मैकवचि प्रशासितमनात्मैक्यवि देशितम् । बुद्धेर्नोत्पन्नं न बानात्मा, कश्चिदित्यपि देशितम् ॥ मा० का० १९।३

जीवदर्शनके मौलिकतत्त्व ।—पृ० ३९२ ।

३ संस्कृतिके धार अणु, दिनकरजी, पृ० १३९ ।

४ संस्कृतिके धार अ०, पृ० १३९ ।

५ सर्व० द० स०, पृ० ३६ ।

६ प्राणापाननिमेषोन्मेष ... आत्मलिङ्गानि ।—वैशेषिक पृ० ३१२।४ ।

७ आत्मैन्द्रियावधिप्राप्ता करणं हि स्वर्तृकम् ।—मुक्तवर्षी का० ४७ ।

८ सुख-दुःख-ज्ञान-निरूपत्वविशेषादिकात्म्यम् । वे० पृ० ३१२।२९ ।

९ व्यवस्थातो नामा । वे० पृ० ३१२।२० । जीवस्तु प्रतिशरीरं भिन्न —तर्कसंग्रह

## भारतीय दर्शनमें आत्मवाद

### साध्वी निर्मलाश्री

**मानव स्वभाव चिन्तनशील है।** वह कुछ न कुछ चिन्तन करता रहता है, इसलिये दर्शनका क्षेत्र 'सत्यवा अन्वेषण' होना चाहिये। भगवान् महावीरके शब्दोंमें 'सत्य ही लोकमें सारभूत है'<sup>१</sup>।

दर्शन शब्दका प्रयोग सबसे पहले 'आत्मासे सम्बन्ध रखनेवाला विचार'<sup>२</sup>के अर्थमें हुआ है। दर्शन अर्थात् वह तत्त्वज्ञान जो आत्मा, कर्म, परलोक, मोक्ष आदिका विचार करे।

'तार्किक विचार-पद्धति' या 'तत्त्वज्ञान'को भी दर्शन कहा जाता है।<sup>३</sup> जिस पद्धति या वस्तुको लेकर तर्कपूर्ण विचार किया जाय उसीमा वह (विचार) दर्शन बन जाता है—जैसे आत्मदर्शन आदि। सबसे प्रमुख तत्त्व आत्मा है—'जो आत्माको जान लेता है वह सबको जान लेता है'<sup>४</sup>।

अनेक व्यक्ति यह नहीं जानते कि 'मैं कौन हूँ?' 'कहाँने आया हूँ?' 'कहाँ जाऊँगा?' 'मेरा पुनर्जन्म होगा कि नहीं?'<sup>५</sup>, दर्शनका जन्म इस तरहकी जिज्ञासासे होता है। इस विचारपद्धतिकी नीध आत्मा है। यदि आत्मा है तो यह विचार है, यदि आत्मा नहीं है तो वह भी नहीं। अतः आत्माके विषयमें दार्शनिकोंका मन्त्रव्य जानना आवश्यक हो जाता है।

**चार्वाक दर्शनके अनुसार**—प्रत्यक्ष ही एकमात्र प्रमाण है। अतः स्वर्ग, नरक, आत्मा, परलोक आदि नहीं है। यह लोक इतना ही है जितना दृष्टिगोचर होता है। जड़ जगत् पृथिवी आदि चार प्रकारके भौतिक तत्वों से बना हुआ है। जैसे पान, चूना और कथमें अलग अलग ललाई दीख नहीं पड़नी, पर इनके संयोग होनेसे ललाईकी उत्पत्ति हो जाती है और मादक द्रव्योंके संयोगसे मदिरामें मादकताका

१ सत्यं जेगम्भि सारभूतं—प्रशम्या० २ संवरद्वार । सधम्मि विद्दं कुम्बदा—आचा० १ । ३।३।१११ ।

२ न्या० ४०-१-१-१, वै० ४० १।१।१ ।

३ आत्मनि विधाते सर्वमिदं विघातं भवति—बृह० उप० २-४-६ । जे एगं जागइ से सत्यं जागइ—आचा०

४ इह मेरोसिं नो सत्ता होइ, कम्हाओ दिसाओ या जागओ अहमंसि ? जत्थि मे आया उववाइए वा नत्ति ? केवा—अहमंसि ? के वा इओ जुओ इह पेक्का भविस्सामि ।—आचा० १।१ ।



**सांख्यदर्शनके अनुसार**—द्विविध मूलतत्त्व है प्रकृति और पुरुष (आत्मा)। प्रकृति ब्रह्मिका एक है, परन्तु पुरुष चेतन तथा अनेक है। सांख्य आत्माको नित्य और निष्क्रिय मानते हैं। इसी बातको आचार्य श्री हेमचन्द्रजीने 'स्याद्वादमञ्जरी' में निर्देश किया है कि कापिलदर्शनानुसार आत्मा (पुरुष) "अमूर्त" चेतन, मोक्ष, नित्य, सर्वव्यापी, कियारहित, अकर्ता, निर्गुण और सुख" है। सांख्य जीवको कर्ता नहीं मानते, किन्तु प्राप्तिभाषिक कर्ता और फलभोक्ता मानते हैं।<sup>१</sup> उनके मतानुसार कर्तृत्वशक्ति प्रकृतिमें है।<sup>२</sup> 'मैं हूँ', 'वह मेरा है' इस प्रतीतिके द्वारा आत्माका अस्तित्व निर्विवाद सिद्ध है। बुद्धिमें चेतनाशक्तिके प्रतिबिम्ब पढ़नेसे आत्मा (पुरुष) अपनेको अभिन्न समझता है, अतः आत्मामें मैं सुखी हूँ, दुःखी हूँ, ऐसा ज्ञान होता है। वादमहार्णवमें भी कहा है : "दर्पणके समान बुद्धिमें पढ़नेवाला पदार्थोका प्रतिबिम्ब पुरुषरूपी दर्पणमें प्रतिबिम्बित होता है। बुद्धिके प्रतिबिम्बका पुरुषमें झलकना ही पुरुषका भोग है, इसीसे पुरुषको भोक्ता कहते हैं। इससे आत्मामें कोई विकार नहीं आता" इसी तरह पतञ्जलि, आसुरि और विन्ध्यवासीने भी अपने विचार व्यक्त किये हैं।

**मीमांसादर्शनके अनुसार**—आत्मा कर्ता तथा भोक्ता है। वह व्यापक और प्रतिशरीरमें भिन्न है। ज्ञान, सुख, दुःख तथा इच्छादि गुण उसमें समवाय सम्बन्धसे रहते हैं। आत्मा ज्ञानसुखादिरूप नहीं है। भाट्ट मीमांसक आत्माको अंशभेदसे ज्ञानस्वरूप और अंशभेदसे जड़ स्वरूप मानता है, उनके मतानुसार आत्मा बोध-अबोधरूप है।<sup>३</sup> भाट्ट आत्मामें क्रियाके अस्तित्वको मानते हैं, उनके मतानुसार परिणामशील होनेपर भी आत्मा नित्य पदार्थ है। आत्मा चिदंशसे प्रत्येक ज्ञानको प्राप्त करता है और अविदंशसे वह परिणाम को प्राप्त करता है।<sup>४</sup> कुमारिल आत्माको चैतन्यस्वरूप नहीं किन्तु चैतन्यविशिष्ट मानते हैं। शरीर तथा विषयसे संयोग होनेपर आत्मामें चैतन्यका उदय होता है, पर स्वप्नावस्थामें विषयसे संपर्क न होनेके कारण आत्मामें चैतन्य नहीं रहता। प्रभाकर आत्मामें क्रियावत्ता नहीं मानते। भाट्ट मतानुसार आत्मा-पर विचार करनेपर आत्मबोध होता है। 'मैं हूँ' इसे 'अहंविधि' (self-Consciousness) कहते हैं। इसीका विषय (Object) जो पदार्थ होता है वह आत्मा है। प्रभाकर इस मतको नहीं मानता। उसका कथन है कि 'अहंविधि' की धारणा ही अयुक्त है। क्योंकि एक ही आत्मा ज्ञाता और ज्ञेय दोनों एक साथ नहीं हो सकता।<sup>५</sup>

**वेदान्तदर्शनके अनुसार**—शंकरका मत विशुद्ध अद्वैतवादका है। उनके मतानुसार स्वभावतः जीव एक और विभु है, परन्तु देहादि उपाधियोंके कारण नाना प्रतीत होता है। एक विषयका दूरसे विषयके साथ भेद, ज्ञात और ज्ञेयका भेद, जीव और ईश्वरका भेद ये सब मायाकी सृष्टि है। उपनिषदोंमें प्रतिपादित

१ अमूर्तचेतनो भोगी, नित्य, सर्वगतोऽक्रियः । अकर्ता निर्गुणः । सूक्ष्मः, आत्मा कापिलदर्शने । स्या० भ० पृ० १८६ ।

२ प्रकृतेरेव धन्तुतः कर्तृत्वम् तच्च प्रकृतिस्त्वन्धाज्ञीपात्मनि प्रतिभासा, अतस्तत्प्राप्तिभासिप्राप्तिमिति सांख्याः पातञ्जल्यश्च वदन्ति भोक्तृत्वमप्येवमेव । स० व० सं० ५८ ।

३ सांख्यकारिका, ६२ ।

४ स्याद्वादमञ्जरी—पृ० १८६ ।

५ भाट्ट । आत्मानमश्वमेदेन शान्त्यस्वरूपं जडत्वस्य चेच्छन्ति । तेषां मत आत्मा बोधबोधरूप धनि-पञ्चदशी — चित्रपद प्रकरण, ६।५८ ।

६ चित्रशेन इष्टत्वं सेऽयमिति प्रत्यभिज्ञा, विषयत्वं च कविदर्शन ।

ज्ञानसुखादिरूपेण परिणामित्वम् । स आत्मा अहं प्रत्ययेनेव वैद्य । कादमीरक सवानन्द—अद्वैत ब्रह्मसिद्धि ।

७ प्रकरण—पञ्चिका, पृ० १४४ ।

जीव और ब्रह्मकी एकताके वे पूर्ण समर्थक हैं। शंकराचार्यका कथन है कि प्रमाण आदि सकल व्यवहारोंका आशय आत्मा ही है। अतः इन व्यवहारोंसे पहले ही उस आत्माकी सिद्धि है। आत्माका निराकरण नहीं हो सकता। निराकरण होता है आगन्तुक बस्तुका, स्वभावका नहीं।<sup>१</sup> मनुष्य, शरीर-आत्माके संयोगसे बना हुआ ज्ञान पड़ता है। परंतु जिस शरीरको हम प्रत्यक्ष देखते हैं, वह अन्यान्य भौतिक विषयोंकी तरह मायाकी सृष्टि है। इस बातका ज्ञान हो जानेपर आत्मा और ब्रह्ममें कुछ अन्तर नहीं है। 'तत्त्वमसि' वाक्यका अर्थ है कि जीवात्मा ब्रह्मसे अभिन्न है अर्थात् दोनोंमें अभेद-सम्बन्ध है। 'त्वं'से जीवका अधिष्ठानरूप शुद्ध चैतन्य और 'तत्'से परोक्ष तत्त्वका अधिष्ठान शुद्ध चैतन्य समझना चाहिये। इसी तादात्म्यका ज्ञान करना 'तत्त्वमसि' वाक्यका तात्पर्य है। अद्वैत मतानुसार जीवका कर्तृत्व नैमित्तिक है।

**रामानुजके विशिष्टाद्वैतके अनुसार**—तीन तत्त्व होते हैं : चित्, अचित् तथा ईश्वर। उपनिषदोंमें वर्णित ईश्वर और जीवकी एकता अभेद सूत्रक एकता नहीं है। ब्रह्म, चित् (जीव) अचित् (जड़) दोनों तत्त्वोंसे युक्त है अतः यह सगुण है, निर्गुण नहीं। चित् और अचित् अंश एकदूसरेसे भिन्न हैं, तथापि उन दोनों अंशोंसे विशिष्ट होते हुए भी ब्रह्म एक है।<sup>२</sup> ब्रह्ममें ये दोनों अंश (तत्त्व) अपनी जीवावस्थामें निहित रहते हैं। प्रत्येकवस्थामें जीवों तथा भौतिक पदार्थोंका नाश हो जाता है तब भी ब्रह्म, शुद्ध चित् (शरीररहित जीव) और अव्यक्त अचित् (निर्विषयक-भूत-तत्त्व)से युक्त रहता है। इसे कारंग-ब्रह्म कहते हैं। जब सृष्टि होती है तब ब्रह्म शरीरधारी जीव तथा भौतिक पदार्थोंके रूपमें अभिव्यक्त होता है यह कार्य-ब्रह्म है। ब्रह्म अनन्त गुणोंका भंडार है। यह सर्वत्र, सर्वशक्तिमान् है। शांकर मतमें ब्रह्म ही मायोपाधिसे ईश्वर और अवियोपाधिसे जीव कहलाता है, परन्तु जड़ जगत प्रातिभासिक (मिथ्या) ही है। अतः एक ही तत्त्व है। रामानुजके अनुसार ब्रह्म ही ईश्वर है, उसके शरीरभूत जीव और जगत् उससे भिन्न हैं तथा नित्य हैं। अतः पदार्थ तीन है, एक नहीं। जीव अणुपरिमाण हैं किन्तु अनन्त हैं।<sup>३</sup> वे एकदूसरेसे सर्वथा पृथक् हैं।

**उपनिषद् और गीताके अनुसार**—आत्मा नित्य है, न कभी बह मरता है और दोनोंको प्राप्त करना है। आत्मा शरीरसे विलक्षण,<sup>४</sup> मनसे भिन्न, विभु<sup>५</sup> और अपरिणामी है।<sup>६</sup> वह वाणी द्वारा अगम्य है।<sup>७</sup> उसका विस्तृत स्वरूप नैति-नेतिके द्वारा बताया है।<sup>८</sup> उपनिषदोंने दो प्रकारके वाक्योंका प्रयोग किया है। एक निर्विशेष लिङ्ग और दूसरा सविशेष लिङ्ग। सविशेष लिङ्ग श्रुतियाँ, सर्वकर्मा, सर्वकाम, सर्वगन्ध आदि हैं। निर्विशेष श्रुतियाँ 'बह न स्थूल है,' न अणु है, न क्षुद्र है, न विशाल है आदि हैं।<sup>९</sup>

१ आत्मा तु प्रमाणादिव्यवहाराश्रयत्वात् प्रणिब प्रमाणादिव्यवहारात् स्थितिः । न केदृशस्य निराकरण संभवति, आपन्तुः हि निराक्रियते न स्वरूपम् ... । शो० भा० २।३।७।

२ वस्तुन्तरविशिष्टस्यैव अद्वितीयत्वं भूतमिमांशः । नृदमन्विद्विद्विशिष्टस्य ब्रह्मणः तदानीं सिद्धत्वात् विशिष्टस्यैव अद्वितीयत्वं सिद्धम् । —वेदान्ततत्त्वसार ।

३ बालमिश्रसमागस्य शक्त्या कल्पितस्य । भागे जीवः स विशेषः स चानन्त्याय कल्पते । मे० ५-९ ।

४ न हन्यते हन्यमाने शरीरे ... । कठ. उप. २-२ । १५।१८

५ ईश. वा. स्वमिदं सर्वं । यत् किञ्च जगत्वा जगत्—ईशो० उप० ।

६ अविर्भावोऽयमुच्यते .... शी० १-२५ ।

७ यतो वाचो निवर्तन्ते, अमाप्य मनसा सह—तैत्ति० उप० २।४ ।

८ स एष नेति नेति .... बृह० उप० ४।५।१५ ।

९ सन्ति उभयलिङ्गाः श्रुतयो ब्रह्मविधाः । सर्वकर्मत्यागाः सविशेषलिङ्गाः, अस्थूलमणु श्रव्यमाधाश्च निर्विशेषलिङ्गाः ;

**जैनदर्शकके अनुसार**—आत्मा जड़से भिन्न और 'चैतन्य स्वरूप' है। सांख्ययोगमें जिसे 'पुरुष' कहा गया है, बौद्ध जिसे 'विज्ञानप्रवाह' कहते हैं, चार्वाक जिसे 'चैतन्य विशिष्ट देह' मानते हैं, और न्याय-वैशेषिक तथा वेदान्तमतसे जो आत्मा है, वह जैनदर्शनकी दृष्टिसे जीव है। तो भी जैनदर्शनकी आत्मविषयक विचारबारा अन्य दर्शनों से स्वतंत्र है।

'द्रव्यसंग्रह और पञ्चास्तिकायमें जीवकी व्याख्या इसप्रकार है : 'जीव उपयोगमय, अमूर्त, कर्ता, स्वदेहपरिमाण, भोक्ता, संसारस्थ, सिद्ध और स्वभावतः उर्ध्वगतिवाला है।' 'जीव अस्तित्ववान्, चेतन, उपयोगविशिष्ट, प्रसु, कर्ता, भोक्ता, देहमात्र अमूर्त और कर्मसंयुक्त है।'²

भी वादिदेवतूरिजीने भी 'प्रमाणनयनतत्त्वालोकाङ्कार'में संसारी आत्माका जो स्वरूप बतलाया है उसमें जैनदर्शनसम्मत आत्माका पूर्णरूप आ जाता है—जैसे 'प्रत्यक्षादि प्रमाणों से सिद्ध³, चैतन्यस्वरूप, परिणामी, कर्ता, साक्षाद्रोक्ता, स्व-देहपरिमाण, प्रत्येक शरीरमें भिन्न और पौद्गलिक कर्मोंमें युक्त आत्मा है।'⁴

आत्मविषयक इस लक्षणपर विचार करनेसे प्रतीत होता है कि जैनदर्शनानुसार जड़से भिन्न जो जीव है वह प्रत्यक्षादि प्रमाणोंसे सिद्ध वास्तविक पदार्थ है।

आचार्यश्रीने इस सूत्रमें आत्माको जड़से भिन्न और 'चैतन्यस्वरूप' कहा है। चैतन्य आत्माका मुख्य गुण और उसका स्वाभाविक स्वरूप है। आत्मा 'ज्ञानमय' होनेके कारण चार्वाक, बौद्ध, वैशेषिक इस विशेषणसे भिन्न हो जाते हैं।

चार्वाक जड़से भिन्न पदार्थका अस्तित्व ही नहीं स्वीकार करते। जैनोंने बौद्ध दार्शनिक इस बातसे सहमत है कि चैतन्य जड़पदार्थका विकार नहीं है। किन्तु वे आत्मानामक एक सत् पदार्थके अस्तित्वको नहीं स्वीकारते, केवल विज्ञान-प्रवाहको मानते हैं। उनका कथन है कि प्रतिक्षण उदय और लय होनेवाले इन विज्ञान-प्रवाहके मूलमें कोई स्थायी सत् पदार्थ नहीं है। वैशेषिक चैतन्यको, आत्मासे भिन्न, देह-इन्द्रिय और मनसे उत्पन्न होनेवाला आगन्तुक धर्म मानते हैं।

प्रतिसमय अन्यान्य पर्यायोंमें गमन करनेके कारण आत्मा 'परिणामी' है। जैसे सोनेके मुकुट, कुण्डल आदि बनते हैं, तब भी वह सोना ही रहता है, ठीक उसी प्रकार चारों गतियोंमें भ्रमण करते हुए जीवकी पर्याय बदलती है, तो भी जीवद्रव्य वैसे ही रहता है।

'आत्माका 'परिणामी' विशेषण होनेके कारण न्याय-वैशेषिक, सांख्य आदि भिन्न हो जाते हैं, क्योंकि वे आत्माको अपरिणामी कूटस्थनित्य मानते हैं।

आत्मा कर्ता तथा साक्षाद्रोक्ता भी है। जैसे कर्मकार कार्य करता है और उसका फल भोगता है, वैसे ही संसारी आत्मा अपनी सत्-असत् प्रवृत्तियोंके द्वारा शुभाशुभ कर्मोंका स्वयं संचय करती है और उसका फल साक्षात् भोगती है।

परिणामी, कर्ता और साक्षाद्रोक्ता विशेषणों के द्वारा सांख्य अलग हो जाते हैं। कारण, वे प्रकृति-को कर्ता मानते हैं और पुरुषको कर्तृत्वशक्तिरहित, परिणामरहित, आरोपित भोक्ता मानते हैं।

१ जीने उपश्रोगमभे असुतो कत्ता सदेहपरिमाणो । भोक्ता संसारस्थो सिद्धो तो निरसतोहृदगई ।—द्रव्य० सं० शा० २ ।

२ जीनेति ह्वदि येषा उवओग विसेसितो पट्ट कत्ता । भोक्ता च देहमत्तेण च हि मूत्तो कम्मसज्जुत्तो—पञ्चास्तिकाय ।

३ प्रमाता प्रलक्षादि प्रसिद्ध आत्मा ।—प्रमाण न० तत्त्वा० सू० ७।५५ ।

४ चैतन्यस्वरूपः परिणामी कर्ता साक्षाद्रोक्ता स्वदेहपरिमाणः प्रतिक्षेपे भिन्न, पौद्गलिकाहृदवांश्चयमिति—प्रमाणनय-तत्त्वालोकाङ्कार सू० ७।५६ ।

आत्मा 'स्व-देह परिणाम' है कारण उसका संकोच और विस्तार कर्मणशरीर सापेक्ष होता है। कर्मयुक्त दशामें जीव शरीरकी मर्यादामें बन्धे हुए होते हैं, इसलिये उनका परिणाम स्वतंत्र नहीं होता। जो आत्मा हाथीके शरीरमें रहती है वह कुंथुके शरीरमें भी रह सकती है क्योंकि उसमें संकोच-विस्तारकी शक्ति है।

आत्माका 'स्व-देह परिणामी' विशेषण होनेके कारण न्याय-वैशेषिक, अद्वैतवेदान्ती और सांख्य विभिन्न हो जाते हैं। कारण, वे आत्माको सर्वव्यापक मानते हैं।

आत्माका एक विशेषण है 'प्रतिष्ठेत्रे विभिन्न' अर्थात् प्रत्येक शरीरमें स्वतन्त्र है। यह जैनदर्शनकी मान्यता सांख्य, नैयायिक और विशिष्टाद्वैतवादीके अनुकूल है, तो भी अद्वैतवादी भिन्न हो जाते हैं। कारण, उनके मतानुसार स्वभावतः जीव एक है, परन्तु देहादि उपाधियों के कारण नाना प्रतीत होता है।

जैनमतानुसार जीव 'पौद्गलिक अदृष्टवान्' अर्थात् कर्मसंयुक्त है। जैसे सोना और मिट्टीका संयोग अनादि है, वैसे ही जीव और कर्मका संयोग भी अनादि है। जैसे खाया हुआ भोजन अपने आप सप्त धातुके रूपमें परिणत होता है, वैसे ही जीव द्वारा ग्रहण किये हुए कर्मयोग्य पुद्गल अपने आप कर्मरूपमें परिणत हो जाते हैं।

आत्माका 'पौद्गलिक अदृष्टवान्' विशेषण होनेके कारण न्याय-वैशेषिक और वेदान्ती भिन्न हो जाते हैं। कारण, चार्वाक अदृष्ट अर्थात् कर्मसत्ता को मानते ही नहीं। न्याय वैशेषिक अदृष्ट(धर्माधर्म)को आत्माका विशेषगुण मानते हैं और वेदान्ती उसे मायारूप मानकर उसकी सत्ताको ही नहीं स्वीकारते।

संक्षेपमें, जैनदर्शनके अनुसार आत्मा—चैतन्यस्वरूप, विभिन्न अवस्थाओंमें परिणत होनेपर भी नित्य (कूटस्थनित्य नहीं), शुभाशुभ कर्मोंका कर्ता तथा उसके फलका भोक्ता, स्व-देह-परिणाम, न अणु, न विशु किन्तु मध्यम परिमाणका है।



## जैन धर्मका प्रसार

के० रिपभचन्द्र

एक समय ऐसी मान्यता रही कि जैन धर्म बौद्ध धर्मकी ही एक शाखा है। डॉ० याकोबीने इस भ्रान्त धारणाको निर्मूल किया। तत्पश्चात् यह कहा जाने लगा कि जैन धर्म हिन्दू धर्म (ब्राह्मण धर्म) में से ही उत्पन्न हुआ है, वैदिक हिंसाके विरोधमें जो आन्दोलन आरंभ हुआ था उसने एक नये धर्मके रूपमें जैन धर्मका स्वरूप पाया, परन्तु जैसे जैसे अन्वेषण अग्रसर होता जा रहा है वैसे वैसे यह आक्षेप भी असत्य सिद्ध होता जा रहा है। आधुनिक विद्वान् अब यह अमिप्राय बनाते जा रहे हैं कि जैन धर्मकी परम्परा बहुत प्राचीन है। भगवान् महावीर और पार्श्वके पूर्वकालमें भी इस धर्मकी परंपरा विद्यमान थी, इतना ही नहीं अपितु प्रागैतिहासिक कालमें भी इस धर्मकी परंपराके धुंधले चिह्न दृष्टिगोचर होने लगे हैं।

जैनके अलावा इस धर्मके दूसरे नाम आर्हत और निर्मय रहे हैं। महावीरके समयमें इसका नाम निर्मय धर्म था जेसा कि पालि और अर्धमागधी साहित्यसे पता चलता है। इसका एक अन्य नाम श्रमण भी रहा है, हात्वा कि श्रमण शब्द बहुत विस्तृत रहा है और उसमें कई संप्रदायोंका समावेश होता रहा है : जैसे बौद्ध, आजीविक तथा कुछ सीमा तक पूर्वकालीन सांख्य और शैव भी। इसी श्रमण परंपरामें निर्ग्रंथोंका भी एक संप्रदाय था। पार्श्वनाथके पहले इस संप्रदायका क्या नाम रहा, यह जानने के लिए कोई विशिष्ट साधन उपलब्ध नहीं हैं। यह सुनिश्चित है कि श्रमणपरंपरा निवृत्तिप्रधान रही है और उसे सुनिर्णय भी कहा गया है। एक प्रवृत्ति-प्रधान परंपरा भी भारतमें विद्यमान रही है, उसका नाम है वैदिक, यज्ञमुखी, देव, ऋषि अथवा वर्णाश्रम धर्म परंपरा। वास्तवमें ये दोनों परंपराएँ ऋग्वेद कालसे प्रचलित हैं। ऋग्वेद हमारा प्राचीनतम साहित्य है जिसमें हमें निवृत्ति और प्रवृत्ति दोनों मार्गोंके दर्शन होते हैं। उस समय सुनिर्णय भी यथेष्ट प्रमाणमें लोकप्रिय थी। महर्षि पतञ्जलिने पाणिनिके एक सूत्रकी व्याख्या करते हुए बतलाया है कि श्रमणों और ब्राह्मणोंका विरोध शाश्वत कालसे चला आ रहा है।<sup>१</sup>

पुराणों और महाभारतमें ऐसा उल्लेख है कि सृष्टि निर्माण करते समय ब्रह्माने प्रथम सनक आदि पुत्रोंको उत्पन्न किया था। वे बनमें चले गये और निवृत्तिमार्गी हो गये। तदुपरांत ब्रह्माने अन्य पुत्रोंको उत्पन्न किया, जिन्होंने प्रवृत्तिप्रधान रहकर प्रजा की सन्ततिको आगे बढ़ाया<sup>१</sup>। कहनेका तात्पर्य यह कि निवृत्तिप्रधान परंपरा अत्यंत प्राचीन है।

### प्राचीन काल

अपने प्राचीन इतिहास संबंधी जैन आगमों और पुराणोंके वर्णनानुसार जम्बूद्वीपके दक्षिणमें स्थित भारत देशमें, जिसके उत्तरमें हिमवान् पर्वत है, पहले भोगभूमिकी व्यवस्था थी। कालव्यतिक्रमसे उसमें परिवर्तन शुरू हुआ और आधुनिक सम्यक्ताका प्रारंभ। उस समय चौदह कुलकर हुए, जिन्होंने क्रमशः कानूनकी व्यवस्था की और समाजका विकास किया। उन चौदह कुलकरोंमें अन्तिम कुलकर नामि थे। उनकी पत्नी मरुदेवी थी और उनसे प्रथम तीर्थंकर ऋषभका जन्म हुआ, जिन्होंने सर्वप्रथम कृषि, शिल्प, वाणिज्य आदि छह साधनोंकी व्यवस्था की तथा धर्मका उपदेश दिया। ये ही जैनोंने आदि धर्मोपदेशक माने जाते हैं। इनका ज्येष्ठ पुत्र भरत था जो प्रथम चक्रवर्ती हुआ। इस तरह चौदह कुलकरोंके पश्चात् त्रैलोक्यका पुरुष हुए जिनमें २४ तीर्थंकर, १२ चक्रवर्ती, ९ बलदेव, ९ वासुदेव तथा ९ प्रति वासुदेव हैं।

प्रथम चक्रवर्ती भरतसे ही इस देशका नाम भारतवर्ष हुआ ऐसा जैन पुराणों व आगमोंमें कहा गया है। हिन्दू पुराणोंके अनुसार भी इन्हीं नामिके वीर तथा ऋषभके पुत्र चक्रवर्ती भरतके नामसे अजनाम खण्डका नाम भरतखण्ड हुआ। इस प्रकार जैन अनुश्रुतिका हिंदू (ब्राह्मण) पुराणोंके द्वारा समर्थन होता है और उसकी ऐतिहासिकता सूचित होती है।

ऋषभदेवका जन्म अयोध्यामें हुआ था। दीक्षाके बाद वे कठोर तपस्वी बनें। वे नग्न रहते और खिरपर जटाएँ धारण करते थे। जैन कलामें घोर तपस्वीके रूपमें तथा खिरपर जटाल केशोंके साथ उनका अंकन हुआ है। उनके जीवन संबंधी वर्णन अजैन साहित्यमें भी प्राप्त हैं। हिंदू पुराणोंमें<sup>२</sup> (भागवत इत्यादि) उनके वंश, माता-पिता और तपश्चर्याका जो वर्णन है वह जैन वर्णनसे काफी साग्य रखता है। वे स्वयंभू मनुसे पांचवीं पीढ़ीमें हुए थे। (इस वर्णनके अनुसार अन्य अवतारों जैसे राम, कृष्ण इत्यादिसे इनका समय प्राचीन टटूरता है तथा महाभारतके अनुसार भी प्रजापतिके प्रथम पुत्र निवृत्तिमार्गी हुए और तत्पश्चात् प्रवृत्ति मार्गी प्रचलन हुआ।) वे कठोर तपस्वी थे और नग्न रहते थे। उन्होंने दक्षिण देशमें भी भ्रमण किया था। वे वातरक्षणा अमण ऋषियोंके धर्मको प्रकट करनेके लिए अवतरित हुए थे। उन्हें विष्णु और शिवदोनोका अवतार माना गया है। वातरक्षणा अमण मुनियोंकी इस परंपराके दर्शन भारतके प्राचीनतम साहित्य ऋग्वेदमें<sup>३</sup> भी होते हैं। इस वेदके दसवें मंडलमें वातरक्षणा मुनियोंका वर्णन उपलब्ध है और उसके साथ उनके प्रधान मुनि केशीकी भी स्तुति की गयी है। केशीका तात्पर्य केवाधारी व्यक्तिसे है और जैन परंपरामें सिर्फ ऋषभकी मूर्ति जटाल केशोंको धारण किये हुए मिलती है। इस संबंधमें मेवाड़के केसरियानाथ जो ऋषभका ही नामांतर है, ध्यान देने योग्य

१ शान्तिपर्व ३४०-७२-७३, १९-१००;

भागवत पुराण १-१२।

२ भागवत पुराण ५. ३.; ५. ६.; शिव महापुराण ७. २।

३ ऋग्वेद १०. १३६।

है। ऋग्वेदमें एक स्थलपर केशी और वृषभका एकसाथ वर्णन भी मिलता है और उनके एकत्वका समर्थन होता है। जैन तीर्थंकर नम्र रहते थे यह सुविदित है। ऋग्वेदमें<sup>१</sup> तथा अथर्ववेदमें<sup>२</sup> भी शिष्य-वैद्योंके उल्लेख मिलते हैं। पटनाके लोहानीपुर स्थलसे कायोत्सर्ग मुद्रामें जो नम्रमूर्ति पायी गयी है वह भारतकी सबसे पुरानी मूर्ति है और वह जैन तीर्थंकरकी मूर्ति मानी गयी है। वैसे सिन्धु सभ्यताके जो भग्नावशेष प्राप्त हुए हैं उनमें भी एक नम्रमूर्ति कायोत्सर्ग मुद्रामें मिली है और उसके साथ बैलका चित्र भी। जैन परंपरामें भी ऋग्वेदके साथ बैलका चिह्न अंकित किया जाता है। इस कारण उस मूर्तिको एक तीर्थंकरकी मूर्ति माननेके लिये विद्वान लोग प्रेरित हुए हैं। उपर्युक्त आधारोंसे यह मानना अप्रामाणिक नहीं होगा कि ऋग्वेदसे भी पहले सिन्धुसभ्यताके कालमें जैन धर्मका किसी न किसी रूपमें अस्तित्व था।

ऋग्वेदमें<sup>३</sup> ब्राह्मणोंके उल्लेख आते हैं। वे भ्रमण परंपरासे संबंधित थे। उनका वर्णन अथर्ववेदमें<sup>४</sup> भी है। वे वैदिक विधिके प्रतिकूल आचरण करते थे। मनुस्मृति<sup>५</sup>में लिच्छवियों, नाथ, मल्ल आदि क्षत्रियोंको ब्राह्म माना गया है। ये भी सभी भ्रमण परंपराके ही प्रतिनिधि थे। ब्राह्मणोंके अलावा वैदिक<sup>६</sup> साहित्यमें यतियोंके उल्लेख भी आते हैं। वे भी भ्रमण परंपराके साधु थे। जैनमें यति नामकी संज्ञा प्रचलित रही है। कुछ कालके पश्चात् वैदिक साहित्यमें यतियोंके प्रति विरोध होता दीख पड़ता है जो पहले नहीं था। ताण्ड्य ब्राह्मणके<sup>७</sup> टीकाकारने यतियोंका जो वर्णन किया है उससे स्पष्ट है कि वे भ्रमण-परंपराके मुनि थे। इस प्रकार वैदिक साहित्यके विभिन्न ग्रंथोंमें भ्रमणपरंपराके असंदिग्ध उल्लेख बिखरे पड़े हैं।

अन्य तीर्थंकरोंकी ऐतिहासिक सत्ताके प्रमाण उपलब्ध नहीं हुए हैं। यजुर्वेदमें ऋषभदेव तथा द्वितीय तीर्थंकर अग्नि और तैत्तिरीय अरण्यनेमिके उल्लेख मिलते हैं।<sup>८</sup> अंतिम चार तीर्थंकरोंकी सत्ताके बारेमें कुछ कहा जाने योग्य है। इक्षीसर्व तीर्थंकर नमिका साम्य कुछ विद्वान् उत्तराध्ययनमें वर्णित नमिके साथ बिठाते हैं जो मिथिलाके राजा थे<sup>९</sup>। उनके अनासक्त विषयक उद्गार-वाक्य पालि और संस्कृत साहित्यमें भी उद्धृत मिलते हैं। उसी परंपरामें जनक हुए जो विदेह (जीवन्मुक्त) थे और उनका देश भी विदेह कहलाया। उनकी अहिंसात्मक प्रवृत्तिके कारण ही उनका अनुष प्रत्यंवाहीन प्रतीकमात्र रहा। वैसे ब्राह्मणोंकी भी 'व्याहृद्' कहा गया है और उसका संबंध इस प्रसंगमें ध्यान देने योग्य है।

बाईसवें तीर्थंकर नेमि और वासुदेव कृष्ण चचेरे भाई थे। नेमि गिरनार पर तपस्यामें प्रवृत्त हुए और वही पर मोक्ष प्राप्त किया। महाभारतका काल १००० ई० पूर्व माना जाता है और वही

१ ऋग्वेद ७. २१. ५; १०. १०. ३।

२ अथर्ववेद १०. १३६. ११।

३ ऋग्वेद १. १६३. ८, ० १६ ०।

४ अथर्ववेद ऋष्याय १५।

५ अथर्ववेद १०।

६ ऋग्वेद ८. ६ १८; १०. ७२. ७, तैत्तिरीय संहिता २ ४. १. २, ऐतरेय ब्राह्मण ७. २८।

७ ताण्ड्य ब्राह्मण १४ ११ २८; १८. १. १।

८ Vide Indian Philosophy. I. Dr. S. Radhakrishnan p. 287.

९ उत्तराध्ययन. अ. १।

समय नेमिका ऐतिहासिक काल माना जाना चाहिये। वैदिक वाङ्मयमें वेदसे पुराण तकके साहित्यमें नेमिके उल्लेख देखनेकी मिलते हैं\*।

तेह्रवें तीर्थंकर पार्श्वनाथका जन्म बनारसमें हुआ था। उन्होंने सम्मत्तशिलर पर दक्षिण बिहारमें सुक्ति प्राप्त की थी। उनका निर्वाण ई० पू० ७७७ में हुआ था। उनका धर्म चातुर्वर्ण्यके नामसे प्रसिद्ध था। पालि ग्रन्थोंमें इसके उल्लेख हैं। गौतम बुद्धके चाचा मय्य शास्त्र निर्मेय श्रावक\* थे। अतः वे पार्श्वनाथ परंपराके ही उपासक थे। भगवान् महावीरके पिता भी इसी परंपराके अनुयायी थे। इस प्रकार बौद्ध धर्मके स्थापनाके पूर्व निर्ग्रन्थ सम्प्रदाय काफी सुदृढ़ हो चुका था और विद्वान् लोग सर्व-सम्मतिसे पार्श्वनाथको ऐतिहासिक पुरुष मानते हैं। उनके कालमें उत्तर प्रदेश, बिहार इत्यादिमें जैन धर्म सुप्रचलित था यह कहने की आवश्यकता नहीं।

### महावीर काल

चौबीसवें और अन्तिम तीर्थंकर महावीर हुए, जिनका बौद्धिक संबंध मिथिलाके लिच्छवि गणतंत्र और वैशालीसे था। उन्होंने पूर्वपरंपराको एक अद्भुत शक्ति प्रदान की थी। वे शातृवंशके थे और वैशाली उनका जन्मस्थान था। उनका निर्वाण पावापुरीमें ई० पूर्व ५२७में हुआ था। उन्होंने पार्श्वनाथके चतुर्वर्ण्यको पाँच प्रतीकों में बदला। उन्होंने ई० पू० छठी शतीके द्वितीय और तृतीय पादमें स्थान स्थान पर भ्रमण करके अपने उपदेश दिये थे। उनके द्वारा जिन पूर्व और पश्चिमी प्रदेशोंमें जैन धर्मका प्रचार हुआ। उनके नाम इस प्रकार हैं : पूर्वमें अंग, वंग, मगध, विदेह तथा कलिंग; पश्चिममें कासी, कोसल और वत्स देश। मगधके राजा श्रेणिक विम्विसार तथा कुणिक अजातशत्रुका जैन धर्मके साथ जो संबंध रहा यह सुविदित है। वैशालीके गण-प्रमुख चेटक महावीरके मातृपक्षसे संबंधित थे। गणराज्यमें उनका स्थान और प्रभाव सर्वोपरि था। उनका रिश्ता सिन्धु-सौवीरके राजा उदयन और उज्जैनके राजा चंडप्रद्योत तथा कौशाम्बीके राजा शतानीकके साथ था। इस प्रभावके कारण उन प्रदेशोंमें जैन धर्मके प्रचारमें काफी प्रेरणा मिली होगी। महावीरके निर्वाणके अवसर पर लिच्छवि और मल्लकी राजाओंका वहां पर उपस्थित होना उनके जैन धर्मानुयायी होनेका प्रमाण है।

### महावीरके पश्चात्

महावीरके पश्चात् भी मगधके सम्राटोंके साथ जैन धर्मका अच्छा संबंध रहा है। अजातशत्रुने वैशाली गणराज्यको छिन्नभिन्न कर दिया। कासी-कोसलका मगधमें समावेश हो गया। ऐसे विशाल मगध साम्राज्यके नन्द राजाओंके जैन होनेका वर्णन आता है। इसकी पुष्टि खारबलके शिलालेखसे भी होती है। आदि मौर्य सम्राट् चन्द्रगुप्त मौर्यका शिष्य बने थे और उन्होंने समाधिभरण किया था ऐसी भी एक परंपरा है। अशोक भी आरम्भमें जैन थे और बादमें बौद्ध हो गये। संप्रति एक प्रभावशाली जैन सम्राट् हैं। उनके धर्मप्रचारके कारण उन्हें जैन अशोक कहा जाता है।

मौर्यकालके पश्चात् आगेके वर्षोंमें भारतमें जैन धर्मका प्रसार किस प्रकार हुआ उसका सम्प्रमाण चित्र जैनोक्ति विभिन्न वाचनाओंसे सामने आता है। ई० पू० चौथी शतीमें प्रथम जैन वाचना पाटलिपुत्रमें

१ भारतीय संस्कृतियोंमें जैन धर्मका योगदान पृ. १९।

Vide-Jainism the Oldest Living Religion by J. P. Jain. p. 22.

२ अगुत्तर निकाय, कुल्लनपाठ (पग्य. ५)।



स्थूलिभद्रके नेतृत्वमें हुयी थी। तत्पश्चात् ईसाकी चतुर्थ शताब्दीमें एक वाचना स्कन्दिल्यचार्यके समा-पतित्वमें मगधमें और उड़ी समम अन्य वाचना नागार्जुनके प्रमुखत्वमें बलमीमें हुयी थी। अंतिम वाचना देवर्द्धि गणिके नेतृत्वमें पांचवीं-छठी शतीमें फिर बलमीमें हुयी थी। एक परंपराके अनुसार बारह वर्षीय दुर्मिश्रके काण्व ई० पू० चौथी शताब्दीमें भद्रबाहु बहुत बड़े मुनिमुदायके साथ दक्षिणमें गये थे। इन वर्णनोंसे स्पष्ट है कि महावीरके पश्चात् दूसरी शतीसे जैन धर्मका प्रचार पश्चिम और सुदूर दक्षिणकी तरफ होने लगा था।

सातवीं शतीके चीनी यात्री ह्वेनसांगके वर्णनसे यह मात्स्य होता है कि उस समयमें वैशालीमें निर्मल्योकी बहुत बड़ी संख्या विद्यमान थी। दिगम्बर और श्वेताम्बर सम्प्रदायोंके मुनि पश्चिममें तक्षशिला और दिगम्बर निर्मल्य पूर्वमें पुण्ड्रवर्धन और समतट (बंगाल) तक मारी संख्यामें पाये जाते थे। इस प्रकार उस समय तक जैन धर्म सारे उत्तर भारतमें पर्याप्त पमागमें प्रचलित हो गया था।

### प्रारंभिक संघमेद

महावीर तथा उनके गणधरोंके समयमें जैन संघमें जो एकता रही वह बादमें विच्छिन्न हो गयी। जैसे जैसे धर्मका प्रचार विभिन्न प्रदेशोंमें होता गया वैसे वैसे उसमें तरह तरहके लोगोंका समावेश होता गया। समयके साथ परिस्थितियाँ भी बदलती गयीं। इन कारणोंसे संघमें विभेदात्मक प्रवृत्तियाँ बढ़ती गयीं और विभिन्न गण, गच्छ और फिरकोंका प्रादुर्भाव होने लगा। इनमें सबसे बड़ा और विकट भेद श्वेताम्बर-दिगम्बरोंका हुआ।

श्वेताम्बरोंके अनुसार महावीरके ६०९ वर्ष पश्चात् ई० स० ८२में बौद्धिक अर्थात् दिगम्बर संप्रदायकी उत्पत्ति मानी जाती है। दिगम्बरोंके अनुसार श्वेताम्बरोंकी उत्पत्ति ई० स० ७९में मानी गयी है। दोनों सम्प्रदायोंकी मान्य यह स्पष्ट भेद महावीर के ६०० वर्ष पश्चात् ईसाकी प्रथम शताब्दीमें हुआ। वैसे भेदके लक्षण बहुत पूर्वकालीन प्रतीत होते हैं। महावीरके शिष्य गौतम और पार्श्वरंजराके अमण केशीका संवाद इसी ओर संकेत करता है, हालांकि केशीने महावीरके सिद्धान्तोंको अपना लिया था। इससे पश्चात् हमें सात निह्णवोंके सैद्धांतिक भेदों का पता चलता है। प्रथम निह्णव जमाली तो महावीरका सम कालीन था। उसके पश्चात् अन्य छह निह्णव हुए जिनकी कालावधि महावीरके पश्चात् ५८४ वर्ष तककी रही है। सिद्धान्तभेद होनेके कारण वे महावीरसे अलग पड़ गये। आठवें निह्णव बौद्धिकसे दिगम्बर सम्प्रदायकी उत्पत्ति मानी जाती है। महावीरके पश्चात् क्रमशः गौतम, सुधर्मा और जंबूस्वामी दोनों सम्प्रदायोंकी समान रूपसे मान्य रहे हैं। उनके पश्चात् आचार्यपरमरामें मिश्रता आ जाती है। श्वेताम्बरोंके अनुसार पाटलिपुत्रकी वाचनामें भद्रबाहु सम्मिलित नहीं हुए और स्थूलिभद्रकी सहायतासे ही वाचना की गयी। दिगम्बरोंके अनुसार अकाल पड़नेके कारण भद्रबाहु अपने शिष्य-समुदायके साथ दक्षिणकी तरफ चले गये। बादमें लौटने पर उन लोगोंने देखा कि उत्तरी क्षेत्रके साधुसमुदायमें परिस्थिति-बध काफ़ी स्थिरता आ गयी है। उनको ये नयी प्रवृत्तियाँ स्वीकृत नहीं हुयी और इस प्रकार सम्प्रदाय-भेद प्रस्तुतित हो गया। वाचनामें भद्रबाहुका श्वेताम्बरमतानुसार शामिल नहीं होना भी एक आपत्तिजनक मुद्दा ही बना रहता है। इन कारणोंसे वाचनामें कुछ कमी अवश्य ही रही क्योंकि उन्हें ही सिर्फ चौदह पूर्वोंका ज्ञान था। इस तरहसे हम देखते हैं कि समय समय पर भेदात्मक प्रवृत्तियाँ सामने आती रही हैं, परंतु स्पष्ट भेद तो ई० स० की पहली शताब्दीमें ही हुआ ऐसा दोनों सम्प्रदायोंकी मान्यता से प्रकट है।

भुतकी परंपरा मौखिक रूपसे आ रही थी। दो-तीन वाचनाओंके द्वारा उसे समय समय पर नष्ट होनेसे बचाया गया। अन्तिम वाचना देवर्द्धि गणिके सभापतित्वमें छठीं शतीमें बलभीमें हुयी। उस समय भुतकी लिखित रूप दिया गया। इस लिखित रूपसे श्वेताम्बरों और दिगम्बरोंकी भेदभावनाको और भी शक्ति मिली। इस प्रकार उत्तरोत्तर कालमें यह भेद प्रबल बनता ही गया और इसके फल-स्वरूप गुप्तपरंपरा भी मित्र मित्र हो गयी तथा दोनोंका साहित्य भी अलग अलग।

श्वेताम्बर-दिगम्बरके अलावा यापनीय नामक एक अन्य सम्प्रदाय भी प्रचलित हुआ जो दक्षिणमें ही पनपा। कहा जाता है कि दूसरी शतीमें एक श्वेताम्बर मुनि भीकलशने कल्याण नगरमें यापनीय संघकी स्थापना की। यापनीयोंका उल्लेख बादकी कई शतियों तक साहित्य और लेखोंमें होता रहा है। यह संघ श्वेताम्बर-दिगम्बरका समन्वय रूप था। इसका मुख्य अङ्ग कर्नाटकमें बना रहा। पांचवीं-छठीं शतीमें बहू-बहू पर सुदृढतासे जम गया था।

दिगम्बर सम्प्रदायका विविध संघोंमें विभाजन इस प्रकार हुआ है। उनका पुरानेमें पुराना मूल संघ है जिसकी स्थापना दूसरी शताब्दीमें हुयी थी। पुष्पदंत और भूतबलिके गुरु आचार्य अर्हद्गच्छिने मूल संघकी चार शाखाएँ स्थापित की थीं। वे थीं सेन, नंदी, देव और मिह।

पाचवीं शतीमें मदुरा (दक्षिण) में वज्रनेदिने द्राविड संघकी स्थापना की थी। कुमारसेन मुनिने सातवीं शतीके अन्तमें नंदीवट ग्राममें काष्ठा संघको स्थापित किया। मदुरा(उत्तर)में मायुर संघकी स्थापना नववीं शतीके अन्तमें रामसेन मुनिने की थी। मिहळक संघका उल्लेख भी आता है। विन्ध्यपर्वतके पुष्कल नामक स्थानपर वीरचन्द्र मुनिने दशवीं शतीके प्रारंभमें इस संघकी स्थापना की थी। इनसे भीलों द्वारा जैन धर्मको अपनानेका प्रमाण मिलता है।

श्वेताम्बरोंमें भी कई गच्छोंकी उत्पत्ति हुयी। गणधर गौतमके पश्चात् पट्ट-परम्परा गणधर सुधर्माने संभायी थी। उनकी परंपरामें छठे आचार्य यशोधर हुए। उनके दो शिष्य थे संभूतिविजय और भद्रबाहु, जिनसे दो भिन्न शिष्यपरंपराएँ चली। संभूतिविजयकी परंपरामें नाइल, पोमिल, जयन्त और तारस शाखाएँ चन्न पड़ीं तथा भद्रबाहुकी परंपरामें ताम्रलितिका, कोटिबर्षिका, पौण्ड्रवर्षिका और दासीलवडिका। सातवें आचार्यके शिष्योंकी परंपरामें तेरासिय शाखा तथा उत्तर बलिस्सहगण, उद्देहगण, चारणगण, उदुवाडियगण, वेसवाडियगण, माणवगण और कोटिकगण स्थापित हुए और उनका कई शाखाओं और कुलोंमें विभाजन हुआ।

आगेके वर्षोंमें गच्छोंकी स्थापना होने लगी। उनमेंमें मुख्य मुख्य इस प्रकार हैं : आठवीं शताब्दीमें उद्योतनसुरिने बृहद्गच्छकी स्थापना की। खरतरगच्छका उद्भव ग्यारहवीं सदीमें हुआ। बारहवीं शतीमें अंचलगच्छका प्रादुर्भाव हुआ और इसी शतीमें आगमिक गच्छकी स्थापना की गयी। तपागच्छ १३वीं शतीमें स्थापित हुआ था।

### उत्तरकालीन संघभेद

श्वेताम्बर-दिगम्बर भेदके कारण मुनिबोंके आचार पर काफ़ी प्रभाव पड़ा तथा उसमें भेदभाव बढ़ा। बादमें अन्य सम्प्रदाय, गण या गच्छ उत्पन्न हुए उनमें इतना आचार संबंधी कोई भेदभाव नहीं होने पाया। श्वेताम्बरोंमें बलभी मात्रा बढ़ने लगी। पहले दोनों सम्प्रदायोंमें तीर्थंकरोंकी नम्र मूर्तियाँ समान रूपसे प्रचलित थीं, परंतु सातवीं-आठवीं शतीसे श्वेताम्बर मूर्तियोंमें कोपीनका चिह्न बनाया जाने लगा तथा मूर्तियोंको बल व अलंकारोंसे सजानेकी प्रवृत्ति भी बढ़ गयी। इस कारण इन दोनोंके मन्दिर भी अलग अलग हो गये। दोनों सम्प्रदायोंमें एक और प्रवृत्ति जन्म लिया। सामान्यतः वर्षाकालमें

ही मुनिलोग एक स्थल पर ठहरते थे, परंतु पाचवीं-छठीं शतीसे स्थायी रूपसे कुछ मुनि चैत्यालयों में ठहरने लगे। इस कारणवे चैत्यशाली कहल्यो और भ्रमणशील मुनि बनवासी। चैत्यवासियोंमें आचारशिक्षता आ गयी और चीरे चीरे मंदिरोंमें मठों तथा श्रीपूज्यों और भट्टारकोंकी गदियाँ स्थापित हुयी और परिग्रहकी भाषनाने जोर पकड़ा। एक स्थान पर ठहरनेका कारण था पठन-पाठन व साहित्यरचनामें सुविधा प्राप्त करना। इससे एक लाम अवश्य हुआ, अनेक शास्त्रमंडार स्थापित हुए। ये शास्त्र-मंडार सारे भारतमें फैले हुए हैं, खास तीर से गुजरात, राजस्थान तथा मैसूरमें।

१५ वीं शतीमें मूर्तिपूजाविरोधी आन्दोलन शुरू हुआ और श्वेताम्बरोमें अलग सम्प्रदायोंकी स्थापना हुयी। श्वेताम्बरों में लोकायाहने इस मतकी स्थापना की और वह आगे जाकर वृंदिआ और स्थानकवासी संप्रदाय कहलाया। इनमें मंदिरोंके बजाय स्थानक और आगमोकी विरोध प्रतिष्ठा है। उनको ३२ आगम मान्य हैं तथा अन्य आगमोंकी वे स्वीकार नहीं करते। १८वीं शतीमें आचार्य भिखुने स्थानकवासी संप्रदायसे अलग हो कर तेरापंथी सम्प्रदायकी स्थापना की।

दिगम्बरोंमें तारण स्वामीने तारण पंथकी स्थापना १६वीं शतीमें की, जो मूर्तिपूजा का निषेध करता है। अन्य सम्प्रदायोंमें १७वीं शतीमें तेरा पंथ और १८वीं शतीमें गुमान पंथकी स्थापना हुयी। उनमें बीस पंथ और तोडा पंथ भी प्रचलित है।

## उत्तर भारतमें जैन धर्म

जैन धर्मकी महावीरके काल तक प्राचीन समयमें क्या स्थिति रही तथा आगे किस प्रकारके संघर्ष हुये उनका वर्णन करनेके पश्चात् अब भारतके विभिन्न प्रदेशोंमें जैन धर्मका आगामी शक्तियोंमें किन प्रकार प्रसार हुआ उसका वर्णन किया जायगा।

## बिहार

बिहारके साथ जैन धर्मका सम्बन्ध इतिहासातीत कालसे रहा है। कई तीर्थंकरोंने उसी प्रदेशमें जन्म लिया तथा बीस तीर्थंकरोंका निर्वाण सम्मतशिलर पर हुआ। महावीरके स्थल स्थल पर बिहार करनेके कारण इस प्रदेशका नाम ही बिहार (विहार) हो गया। वहाँसे उड़ीसामें जानेका रास्ता मानभूम और सिंहभूममेंसे था। इन दो प्रदेशोंकी सराफ जाति जैन धर्मकी अभिच्छिन्न परंपराकी द्योतक है। मानभूमके 'पच्छिम ब्राह्मण' अपनेको महावीरके वंशज मानते हैं। वे अपनेको प्राचीनतम आर्योंके वंशज मानते हैं, जिन्होंने अति प्राचीन कालमें इस भूमि पर पैर रखा था। वे वैदिक आर्योंके पूर्व इस तरफ आये थे। मानभूम और सिंहभूम जिलोंमें जैनावशेष काफी संख्यामें प्राचीन कालसे ग्यारहवीं शती तकके मिलते हैं। सम्राट् प्लारवेलके कालमें मगधमें फिरसे जैन धर्मने जोर पकड़ा था। वह गया के पास बराबर पहाड़ी तक आया था। सहास्रदमें सातवींसे नवीं शताब्दी तकके पुरातत्त्व मिलते हैं। राष्ट्रकूटों और चन्देलोंने भी छोटा नागपुरमें राज्य करते समय जैनोके प्रति सहानुभूति रखी थी। ग्यारहवीं शतीमें राजेन्द्र चोखने बंगालसे छोटते समय मानभूमके जैन मंदिरोंको ध्वस्त किया था।

## बंगाल

महावीरने स्वयं लट(राज-पश्चिमी बंगाल)में भ्रमण किया था और वहाँ पर लोगोंने उनको काफी सताया था। पहले यह अनार्य प्रदेश माना जाता था। परंतु महावीरके प्रभावमें आनेके पश्चात् इसे भी आर्य देश माना जाने लगा। प्रथम भद्रबाहुका जन्म कोटिवर्ष (उत्तरी बंगाल) में ही हुआ था।

मद्रासके चार शिष्योंने जिन चार बालाओंकी स्थापना की उनके नाम बंगालके स्थानीय नामों पर-से ही दिये गये हैं, जैसे कोटिवर्षिका, ताम्रलिस्तिका, पौण्ड्रवर्धनिका और दासीखन्डिका। तत्पश्चात् गुप्तकालीन पाँचवीं शतीका पूर्वीबंगालमें पहाड़पुरसे एक ताम्रलेख मिला है जिसमें जिनमूर्तिकी प्रतिष्ठाका उल्लेख है। सातवीं शतीके चौथी यात्री हेनसांगने लिखा है कि बंगालके विभिन्न भागोंमें निर्ग्रन्थ काफी संख्यामें विद्यमान थे। पालवंशके राज्यकालकी नवीं और दशवीं शताब्दियोंके आसपासकी प्रचुर मात्रामें जैन मूर्तियाँ खुदाईमें निकली हैं जिनसे इतना तो स्पष्ट है कि उस कालमें भी जैन बस्ती वहाँ पर काफी मात्रामें विद्यमान थी। पाल राजा स्वयं बौद्ध धर्मी थे परन्तु अन्य धर्मोंके प्रति सहनशीलता रखते थे। उनके बाद सेनोंके समयसे जैन धर्मका वहाँ पर ह्रास होता गया। वे कट्टर ब्राह्मणवादी थे। पिछले करीब तीन सौ वर्षोंसे बंगाल में जैन लोग बसने लगे हैं परंतु मूल बंगाली जैनोकी कोई अविकिन्न धारा नहीं दिखती।

### उज्जैन और मथुरा

उज्जैन के राजा और गणाधिपति चेटकके बीच महावीरके कालमें ही सम्बन्ध हो गया था। उसके पश्चात् जैन धर्मकी वहाँ पर क्या स्थिति रही स्पष्टतः नहीं कहा जा सकता, परंतु ई० पू० की प्रथम शताब्दीमें वहाँ पर जैन लोग विद्यमान थे यह हमें गर्दभिल और कालकाचार्यके कथानकसे स्पष्ट मालूम होता है। गुप्तकालीन एक लेखके अनुसार उदयगिरि(विदिशा-मालवा)में पार्श्वनाथकी प्रतिष्ठा करायी गयी थी। मथुरामें प्राप्त जैन पुरातत्त्व सामग्रीसे यह पता चलता है कि ई० पू० द्वितीय शताब्दीसे ई० स० १०वीं शताब्दी तक यह प्रदेश जैन धर्मका महत्त्वपूर्ण केन्द्र बना हुआ था। यहाँके लेखोंमें कुमाण राजाओंके उल्लेख हैं। गुप्त राज्य कालके लेख भी प्राप्त हुए हैं। हरिगुप्ताचार्य तो गुप्तवंशके ही पुरुष थे जो तोमाण(छटी शती)के गुप्त थे। मथुरामें प्राप्त प्राचीन जैन स्तूप कोई कोई विद्वान् महावीरसे भी पूर्वका बतलाते हैं। कहा जाता है कि इसकी स्थापना सुपार्श्वनाथकी स्मृतिमें की गयी थी और पार्श्वनाथके समयमें इसका उद्धार किया गया था। मथुराके पंचरूपोका उल्लेख जैन साहित्यमें आता है। यहींसे पंचरूपान्वय भी प्रारंभ हुआ हो तो असम्भव नहीं।

### गुजरात

मथुराके साथ बलभीमें चौथी शतीके प्रथम पादमें नागार्जुनीय वाचना तथा गुजरातके गिरनार पर्वतके साथ धरसेनाचार्य और पुण्ड्रन्त तथा भूतबलि(पटखंडागमके रचनाकार)के सम्बन्धसे यह प्रतीत होता है कि इस प्रदेशके साथ जैन धर्मका संबंध ईसाकी प्रथम शताब्दियोंसे है। इससे पूर्व भी जैन धर्मका इस प्रदेशके साथ संबंध रहा है। भगवान नेमिनाथकी चर्या और मुक्ति सौराष्ट्रके स्थलोंसे ही जुड़ी हुयी है। बलभीकी द्वितीय तथा अन्तिम वाचनासे सुस्पष्ट है कि पाँचवीं-छटी शतीमें जैन धर्म इस प्रदेशमें काफी सुदृढ़ हो गया था। सातवीं शतीके दो सूत्र नरेशोंका इस धर्मसे अनुराग था ऐसा उनके दानपत्रों से सिद्ध होता है। वनराज चावडा-राजवंश के संस्थापक थे। उनसे जैन धर्मको यहाँ पर प्रोत्साहन मिला। मूलराजका बनाया हुआ अणहिलवाड़का जैन मंदिर आज भी विद्यमान है। राजा तोरमाणके गुप्त हरिगुप्ताचार्यके प्रशिष्य शिवचन्द्रके अनेक शिष्योंने गुजरातमें जैन धर्मका प्रचार किया तथा अनेक जैन मन्दिर बनवाये।

सोलंकी राजा भीमके मंत्री विमलशाहने ११वीं शतीमें भाव पर जो मंदिर बनवाया वह अपनी कलाके लिए जगत्प्रसिद्ध है। उन्होंने ही चन्द्रावती नगरी बसायी थी। इससे राजा भीम की जैन धर्मके

प्रति कितनी सहानुभूति रही होगी यह प्रकट होता है। सिद्धराज और कुमारपालके समयमें तो जैन धर्मका यहां पर सुवर्णयुग रहा। उसी समय हेमचन्द्राचार्यके कारण जैन धर्मकी जो सेवा हुयी उसका प्रभाव सदाके लिए रह गया और गुजरात जैन धर्मका एक बलशाली और समृद्ध केन्द्र बन गया। १३वीं शती में वस्तुपाल और तेजपाल नामक अष्टिवंशुओने भाबू पर एक मंदिर बनवाया जो अपनी कलाके लिए अद्वितीय है।

शत्रुंजय और गिरनारके तीर्थक्षेत्रोंको भी अलंकृत करनेमें अनेक सेठों और राजाओंका योग दान रहा है। खंभातका चितामणि पार्श्वनाथ मंदिर भी १२वीं शतीमें बनवाया गया था और तेरहवीं शतीके अन्तमें इसका जीर्णोद्धार किया गया था। राजस्थानके अनेक धर्मानुयायियोंने दान देकर इस मंदिरकी समृद्धि बढ़ायी है। तेरहवीं शतीमें दानवीर शेट बगहूदाह हुए। वे कच्छ प्रदेशके रहने वाले थे। उन्होंने गिरनार और शत्रुंजय गिरिका संघ निकाला था। वे गरीबोंको काफी आर्थिक सहायता करते थे और एक भारी दुग्धालमें राजा वीसलदेवके कालमें उन्होंने आसपासके राजाओंको सहायता करके प्रजाको भूखसे मरनेसे बचाया था। पेशदाहा भी इसी समयके आसपास हुए थे। पन्द्रहवीं शतीका समय सोमसुन्दर-युग कहा जाता है। आचार्य सोमसुन्दरने जैन धर्मकी प्रभावनाके लिए जैनोको काफी प्रोत्साहित किया था। पन्द्रहवीं शतीमें ही लोकाशाहने स्थानकवासी सम्प्रदायकी स्थापना की थी। सोलहवीं शतीमें हीरविजयसूर जैसी एक महान विभूतिका जन्म पालनपुरमें हुआ था। उनका अकबर पर अच्छा प्रभाव पड़ा था जिससे जैन धार्मिक उत्सवोंके दिनोंमें पशुहिंसा-निषेधके फरमान बादशाहने जारी किये थे। सोलहवीं शती जैनोमें हैरक युगके नामसे प्रसिद्ध है।

## राजस्थान

राजस्थानमें जैन धर्मका अस्तित्व मौर्य कालसे पूर्वका पाया जाता है। अजमेरके निकट बड़ली (नगरी)से जो शिलालेख मिला है वह भारतका प्राचीनतम लेख है। उसमें महावीर निर्वाणके ८० वे वर्षका उल्लेख है। इस प्रकार ई० पू० पाचवीं शतीमें वहां पर जैन धर्म वियमान था। चितौड़के पास मध्यमिका नामक जो स्थान है उसके नामसे ई० पू० ५०० तृतीय शतीमें एक मुनिशाखाकी स्थापनाका उल्लेख जैन साहित्यमें मिलता है। माल्वामें कालिकाचार्यके द्वारा शकोंके लानेका उल्लेख है। उस समय अर्थात् ई० पूर्व प्रथम-शताब्दीमें राजस्थानका दक्षिणी पूर्वी भाग माल्वामें शामिल था। ईसाके पूर्व और पश्चात्की एक दो शताब्दियोंमें मथुरा में जैन धर्म बहुत सुदृढ़ था। इसके आचारसे यह माना जाता है कि उस समय राजस्थानके उत्तर-पूर्वी भागमें भी जैन धर्म प्रचलित होगा। बुन्दीके पास केशोरायपट्टनमें जैन मंदिरके भग्नावशेषोंकी संभावना पाचवीं शतीकी की जाती है। सातवीं शतीमें जैनसागके वर्णनसे भिलमाल और वैराटमें जैनोका अस्तित्व प्रकट होता है। वसन्तगढ़-(सिरोही)में ऋषभदेवकी धातुकी मूर्ति पर छठीं शतीका लेख विद्यमान है। आठवीं शतीके हरिमदसूर चित्तौड़के निवासी थे। वीरसेनाचार्यने षट्खंडागम तथा कपायप्राभृत पलाचार्यसे ८ वीं शती में चित्तौड़में ही सीखा था। इसी शतीमें उद्योतनसूरिने भाबू पर बृहद्गच्छकी स्थापना की थी।

राजपूत राजा मुख्यतः विष्णुभक्त और शैव थे फिर भी जैन धर्मके प्रति उनका सौहार्द हमेशा बना रहा है।

प्रतिहार राजा बत्सरज (८ वीं शती)के समयका ओसियाका महावीरका मन्दिर आज भी विद्यमान है। मंदौरके राजा कन्कुके नवीं शतीमें एक जैन मंदिर बनवाया था। कोटाके पासकी जैन

गुफाएँ ८वीं-९वीं शतीकी हैं तथा ८वींसे ११वीं शतीके जीर्ण मंदिर भी देखनेको मिलते हैं। भाषाट(उदयपुर)का पार्श्वनाथ-मंदिर एक मंत्रीके द्वारा १०वीं शतीमें बनवाया गया था। सिद्धार्थ उसी शतीमें श्रीमालमें जन्मे थे। खेदोरवा(जैसलमेर)में राजा सागरके पुत्रोंने पार्श्वनाथका मंदिर बनवाया था। परमारकालीन १०वीं शतीमें भाबूके राजा कृष्णराजके समयमें दियाणा(सिरोही)में एक जैनमूर्तिकी स्थापना की गयी थी। उसी समयके हथुंढी(बीजापुर)के राठौड़ोंसे जैन धर्मको सहायता मिलनेके उल्लेख हैं। विदम्बरराजने तो एक जैन मंदिर बनवाया था। छठीसे बारहवीं शती तक शरसेनोंका राज्य भरतपुर पर था और उस समयके कुछ राजा जैन थे। इस कालमें वहां पर बहुतसी प्रतिष्ठाएँ हुईं। अलवरके मंदिरोंके शिलालेख ११वीं-१२वीं शतीके गुर्जर प्रतिहारोंके कालके प्राप्त होते हैं।

चौहान पृथ्वीराज प्रथमने १२वीं शतीके प्रारम्भमें रणथंभौरके जैन मंदिरोंपर सुवर्णकलश चढाये थे। उसके वंशजोंका भी जैन धर्मके प्रति सौहार्द बना रहा। भीसलदेवने एकादशीको कतलखाने बंद करवा दिये थे। जिनदत्तसूरि बारहवीं शतीमें हुए थे। उनका स्वर्गगमन अजमेरमें हुआ था। वे मरुधरके कल्पवृक्ष माने गये हैं। पृथ्वीराज द्वितीयने पार्श्वनाथ मन्दिरकी सहायताके लिए बिजोलिया नामक गाँव दानमें दिया था।

वनराज चावडाने भिखमालसे जैनोको बुलाकर पाटनमें बसाया था। हेमचन्द्रके कालमें राजस्थानमें भी जैन धर्मने काफी प्रगति की। सोलंकी कुमारपालने पाली(जोधपुर)के ब्राह्मणोंको यशमें भाषके बदले अनाजका उपयोग करनेके लिए बाध्य किया था। उसने जालौरमें एक जैन मंदिर बनवाया था। भाबूके जैन मंदिर भी उसीके कालमें बने थे तथा सिरोहीका डवागी गाँव उनकी सहायतार्थ दानमें दिया गया था।

सेवाडीके शिलालेखोंसे मालूम होता है कि वहाँके राजघराने १०वींसे १३वीं शती तक जैन संस्थाओंको सहायता करते रहे। इसी प्रकार नाडौड़, नाडौड़ और साडेरावकी जैन संस्थाओंको भी मदद मिलती रही। कुमारपालके अधीन नाडौड़के चौहान अश्वराजने जैन धर्म स्वीकार किया था। १२वीं-१३वीं शतियोंमें जालौरके जैनोको वहाँके सामन्तोंसे सहायता मिलनेके लेख विद्यमान हैं। मेवाड़की एक रानीने १३वीं शतीमें चित्तोड़में पार्श्वनाथका मन्दिर बनवाया था। इसी शतीमें जगचन्द्रसूरिको मेवाड़के राणाने तपाकी पदवी दी थी और उनका गच्छ तपागच्छ कहलाया। बारहवींसे चौदहवीं शतीमें झाड़ोली, चन्द्रावती, दत्तानी और दियाणा(सिरोही जिला)के मन्दिरोंके लिए भूमिदानके लेख मिलते हैं।

कालन्दी(सिरोही)के पूरे संघने १४वीं शतीमें ऐच्छिक मरणको अपनाया था। जिनमदसूरिने १५वीं शतीमें जैसलमेरमें बृहद्ज्ञानमण्डार स्थापित किया था। राजस्थानमें शास्त्रको सुरक्षित रखनेका तथा उसकी अनेक प्रतियाँ करवानेका अथ इन्हीं को है। १५वीं शतीमें राणा कुम्भाने सादबीमें एक जैन मंदिर बनवाया था। उन्हींके कालमें जैन कीर्तिस्तम्भ चित्तोड़के किल्लेमें बना था। राणकपुरका जैन मंदिर भी उसी समय की रचना है जो स्थापत्य कलाका एक अत्यन्त सुंदर नमूना है। राणा प्रतापने तो हीरविजयसूरिको मेवाड़में बुलाया था। अकबरके पास जाते समय वे सिरोहीमें ठहरे थे और उन्हें सूरिकी पदवीसे वहाँ पर ही विभूषित किया गया था। श्वेताम्बर लोकागच्छके प्रथम वेषधारी साधु भाणा थे जो अरठवाड़ा(सिरोही)के रहने वाले थे। वे १४७६में साधु बने थे। तेरापंथके प्रवर्तक भीकमजी भी मेवाड़के ही थे जो १८वीं शती में हुए।

१७वीं शतीमें औरंगजेबके कालमें कोटामें कृष्णदासने एक जैन मंदिर बनाकर बड़ी हिम्मत

विलायी और जैनों के प्रभावका अच्छा परिचय दिया। समयसुन्दर १६वीं-१७वीं सदीमें हुए। वे राजस्थानीके अग्रलेखक माने गये हैं। दिगम्बर तेरापन्थके संस्थापक अमरचन्द सांगानेरके थे, जिनका काल १७वीं शताब्दी है। १८वीं शतीमें जयपुरके गुमानी रामने गुमानपंथकी स्थापना की थी।

पन्द्रहवीं शतीसे उन्नीसवीं शती तक राजस्थानमें जैन धर्मका जो प्रभाव रहा वह संक्षेपमें इस प्रकार अंकित किया जा सकता है: स्थल-स्थल पर मन्दिर बनवाना, प्रतिष्ठाएँ करना, राजपुरुषोंसे अनुदानके रूपमें जमीन प्राप्त करना इत्यादि; स्तूप, स्तम्भ, पाटुकाओं तथा उपाभयोक्ती स्थापना और मन्दिरोंका जीर्णोद्धार करना। इसी कालमें राजस्थानी और हिन्दीके कई साहित्यकार भी हुए। जयपुर के कछवाहोंके अधीन करीब ५० दीवान जैन थे, जिनके कारण जैन धर्मको सभी क्षेत्रोंमें प्रोत्साहन मिला।

मुस्लिम आक्रमणके कारण जैन मन्दिरोंकी मस्जिदें भी बनायी गयीं। १२वीं शताब्दीका अजमेरका अढाई दिनका सोपड़ा व सांचौर और जालौरकी मस्जिदें जैन मन्दिर ही थे। जीरावला पार्श्वनाथ मन्दिरको भी इसी प्रकार खति हुयी। १६वीं शतीमें बीकानेरके मन्दिर पर भी आक्रमण हुआ था। फोटाके शाहबादमें इसी प्रकार औरंगजेबने एक मस्जिद बनायी थी।

राजकारणमें जैनोंके योगदानके भी कई उदाहरण प्राप्त हैं। कुमारपालके राज्यकालमें विमलशाह आबूके प्रतिनिधि थे। जालौरका उदयन खम्भातका राज्यपाल था। १६वीं शतीके वीर तेजा गदहीया ने जोधपुरका राज्य शेरशाहसे राजा मालदेवको वापिस दिलवाया था। दीवान मुहणोल नैनसी, रत्नसिंह मंढारी, अजमेरके शासक बनराज और कूटनीतिज्ञ इन्द्रराज सिंघीके नाम भी उल्लेखनीय हैं। करमचन्द बीकानेरके राजा का एक दण्डनायक था। नेवाड़के आशाशाहने उदयसिंहको शरण दी थी। भामाशाह राणा प्रतापके दीवान थे जिन्होंने प्रतापको आपत्ति कालमें अद्भुत सहायता की थी। ११वीं शतीके आमेरके दीवान विमलदास युद्धमें लड़ते लड़ते मरे थे। दीवान रामचन्द्रने आमेरको मुगलसे वापिस लिया था। उनका नाम सिक्कों पर भी छा था।

इस प्रकार यह साबित होता है कि हिन्दू राजाओंके अधीन होने हुए भी राजस्थानमें जैनोंका प्रभाव और प्रचार राजपूत कालमें काफी बढ़ा चढ़ा था और उसी परंपराके कारण राजस्थानमें अब भी जैन मतके अनुयायी काफी संख्यामें पाये जाते हैं।

### दक्षिण भारतमें जैन धर्म

उत्तर भारतमें अकाल पड़ जानेके कारण भद्रबाहु अपने विशाल मुनिसंघके साथ अरुण नेलगोल्य गये। मौर्य राजा चन्द्रगुप्तने उनके ही शिष्यत्वमें वहा पर समाधिमरण किया था। परंपरासे यह भी जानकारी मिलती है कि भद्रबाहुने अपने शिष्य विशाल्य मुनिको आगे दक्षिणमें चोल और पाण्ड्य देशोंमें धर्मप्रचारार्थ भेजा था। इस घटनाके बल पर भद्रबाहुको दक्षिण देशमें जैन धर्मके प्रथम प्रचारकना श्रेय दिया जाता है। परंतु एक विचारणीय प्रश्न यह है कि यदि भद्रबाहुके पूर्व उस प्रदेशमें जैनियोंका बिल्कुल अभाव था तो इतने बड़े मुनिसंघने किन लोगोंके आधार व आश्रय पर अकस्मात एक अपरिचित देशमें जानेकी हिम्मत की होगी। मालूम होता है कि उनके पहले भी वह परां जैन धर्म विद्यमान था और उनके प्रमाण भी मिलते हैं। अशोकके समयमें बौद्ध धर्मका प्रचार लंकामें उनके पुत्र-पुत्री द्वारा प्रारंभ किया गया था, परंतु जैन धर्मका प्रचार तो उसके पहले ही लंकामें हो चुका था। अजैन साहित्य इसका साक्षी है। पालि महावंश तथा दीपवंशके अनुसार पाण्डुकाम्यके राज्यकालमें अनुराधपुरमें निर्मन्योके लिए निवासस्थान बनाये गये थे। वह काल ई० पू० पाँचवीं-शतीका है। इतने प्राचीन कालमें लंकामें जैन धर्म

कहाँसे पहुँचा होगा। इसका उत्तर खोजते समय स्वामाविक तौरसे यही कहना पड़ता है कि ई० पूर्व पाँचवीं और चौथी शतीमें कलिंग-आन्ध्र तथा तामिल देशसे होता हुआ वह लंकामें आया होगा। अतः मद्रास दक्षिण देशमें जैन धर्मके आदि प्रवर्तक नहीं बरन् उसको पुनः जाग्रत करने वाले थे। जिस प्रकार एक धारा आन्ध्र देशसे दक्षिण देशमें गयी उसी प्रकार मद्रास के कालसे दूसरी धारा कर्नाटकसे दक्षिण देशको जैन धर्मसे आप्लावित करती रही। इस धाराका ईसाकी प्रथम १०-१२ शताब्दियों तक दक्षिणमें अविच्छिन्न स्रोत बहता रहा है। वहाँके अनेक ध्वंसावशेषों, मंदिर व मूर्तियोंसे यही सिद्ध होता है कि यह धर्म वहाँ पर लोकप्रिय रहा है। पूरे के पूरे राजवंशोंके साथ इसका जिस प्रकारका दीर्घकालीन संबंध रहा है वैसा उत्तर भारतमें भी नहीं रहा। इस दृष्टिसे दक्षिण देशके प्राचीन इतिहासमें जैन युगोंके दर्शन किये जा सकते हैं।

### द्राविड़ प्रदेश

चन्द्रगुप्तके प्रपौत्र सम्प्रतिने जैनधर्मके प्रचारमें जो योग दिया या उसके कारण तामिल (द्राविड़) देशमें भी जैन धर्मको बल मिला था ऐसा साहित्यिक परंपरा बतलाती है। इस प्रसंगमें ई० पू० दूसरी-तीसरी शतीके ब्राह्मी लिपिके शिलालेख तथा ईसाकी चौथी-पाँचवीं शतीकी चित्रकारी उल्लेखनीय है<sup>१</sup>। रामनद (मदुरा), तिन्नावली और वितन्नवासली गुफाओंमें उपर्युक्त जैन प्रमाण मिलते हैं, जिनसे मालूम होता है कि ये स्थल जैन श्रमणोंके केन्द्र थे।

ईसाकी करीब १५ शताब्दियों तक जैन धर्मने तामिल लोगोंके साहित्य और संस्कृतिके साथ गहरा संबंध बनाये रखा है। ईसाकी प्रथम शताब्दियोंमें तामिल देशके साहित्य पर जैनोका प्रभाव तो सुस्पष्ट है। तामिल काव्य कुरल और तोलकाप्पियम इस प्रसंगमें उल्लेखनीय है। कुरलके पश्चात्का अधिकतर शिष्ट साहित्य (Classical) जैनोके आश्रयमें ही फल फूला। पांच प्राचीन महाकाव्योंमेंसे तीन कृतियाँ तो जैनोकी हैं। सीलप्पदिकारम् (दूसरी शती), बलयापदि और चिन्तामणि (१०वीं शती) ये तीन जैन ग्रन्थ हैं। अन्य काव्योंमें नीलकेशी, बृहत्कथा, यशोधर काव्य, नागकुमार काव्य, श्रीपुराण आदिका नाम लिया जा सकता है। बौद्ध काव्य मणिमेकलइसे भी प्राचीन कालमें तामिल देश पर जैनोके प्रभाव और वैभवका काफी दिग्दर्शन होता है।

कुरलके अनुसार मैलापुर तथा महाबलिपुरममें जैनोकी बस्तियाँ थीं। दूसरी शतीमें मदुरा जैन धर्मका मुख्य केन्द्र था। समन्तमद्रका इस नगरीसे जो संबंध रहा है वह सुविदित है। पाँचवीं शतीमें ही वज्रनन्दीने यहाँ पर द्राविड़ संघकी स्थापना की थी। कांची प्रदेशके चौथीसे आठवीं शती तकके पल्लव राजाओंमें बहुत-से जैन थे। हिनसागने सातवीं शतीमें काचीको जैनोका अच्छा केन्द्र माना है। सातवीं-आठवीं शतीके जैन शिलालेख आरफोटके पास पंचपांडव मलय नामक पहाड़ी पर प्राप्त हुए हैं।

पाँचवीं शतीके पश्चात् कलभ राजाओंका अधिकार पाण्ड्य, चोल और चेर राज्यों पर हो गया था। यह जैनोका उत्कृष्ट काल था क्योंकि कलभ राजाओंने जैन धर्म अपनाया था। इसी समय जैन नालदियारकी रचना हुई थी। इस प्रकार पाँचवींसे सातवीं शताब्दी तक जैनोका राजनीति पर भी काफी प्रभाव बना रहा। महान् तार्किक अकलंकाचार्य आठवीं शतीमें ही हुए थे। तत्पश्चात् शैव और

१ Studies in South Indian Jainism. I. p 33. & Jainism in South India. pp. 28, 31, 51, 53.



वैष्णव मतोंके प्रचारसे जैन धर्म अवनतिकी ओर अग्रसर होने लगा। सातवीं शतीका पहलव राजा महेंद्रवर्मा जैन था, परंतु बादमें शैव हो गया। पाण्ड्य राजा सुन्दर पक्का जैनी था, परंतु उसकी रानी और मन्त्री शैव थे उनके कारण तथा शैव भक्तकवि सभ्यन्दरके प्रभावसे वह शैव हो गया। शैव नायनारोंके कारण सातवीं-आठवीं शतीसे जैन धर्मको काफी धक्का पहुँचा।

आठवीं शतीसे वैष्णव अस्वारोंने भी जैनोंका जबरदस्त विरोध करना शुरू कर दिया था। फिर भी ८वीं से १२वीं शती तकके राजाओंने निष्पक्ष भावसे जैनोंके प्रति सहानुभूति भी बर्ती थी। सित्तवासलमें ८वीं-९वीं शताब्दीके जैन शिलालेख तामिल भाषामें प्राप्त होते हैं। नवीं शतीमें द्रावणकोरका तिरुच्छा नडुमलै श्रमणोंके पर्वतके रूपमें विख्यात था। १०वीं-११वीं शतीमें चोल और पाण्ड्य देशोंमें सर्वत्र जैन छोग विद्यमान थे। १३वीं शतीमें उत्तर आरकोटमें जैनोंके अस्तित्वके बारेमें अच्छे प्रमाण मिलते हैं। तिरुमलै स्थानके १०वीं-११वीं और १४वीं शती तकके शिलालेखोंसे मालूम होता है कि वह उस समयमें जैन केन्द्र बना हुआ था। १५वीं-१६वीं शतीका बढ़ाते बढ़ा कोशकार मंडलपुरुष हुआ जिसने निघट्ट चूडामणिकी रचना की।

### आन्ध्र प्रदेश (पूर्वकालीन दक्षिण उड़ीसा, कलिगादि)

कलिंग देश(तोसलि)में स्वयं महावीर गये थे। नन्द राजाओंके समयमें कलिंग-उड़ीसामें जैनोंका काफी प्रचार हो चुका था। खारवेलके समय ई० पू० दूसरी शतीमें यहाँ पर जैन धर्मको बहुत प्रोत्साहन मिला क्योंकि वे स्वयं जैन थे। यहाँके उदयगिरि-खण्डगिरिकी गुफाओंमें १०वीं शती तकके जैन शिलालेख मिलते हैं। सातवीं शतीमें ह्वेनसांगने कलिंग देशको जैनोंका गढ़ बताया है। उसके बाद सोलहवीं शताब्दीमें भी उस क्षेत्र के राजा प्रताप रुद्रदेवके जैन-सहिष्णु होनेके उल्लेख हैं।

सम्राट् सम्प्रतिके द्वारा आन्ध्र प्रदेशमें जैन धर्मको फैलानेके उल्लेख जैन साहित्यमें आते हैं। ईसा-की दूसरी शतीमें कुडापामें सिंहनेदिको दो राजकुमार मिले थे जिन्होंने कर्नाटकके गंगवंशकी स्थापना की थी। अतः उस समय इस प्रदेशमें जैन धर्म काफी प्रचलित होगा। कालकाचार्यके कथानकसे राजा सातवाहन हालर्का जैनधर्मके प्रति सहानुभूति होनेकी झलक मिलती है। पूर्यपादके पाचवीं शतीमें आन्ध्र जानेके उल्लेख मिलते हैं। पूर्वी चालुक्योंने सातवीं शतीमें इस प्रदेशमें जैन धर्मको प्रगति प्रदान की थी। उस समय विजयानगरके पास रामतीर्थ जैनोंका केन्द्र बना हुआ था। आन्ध्रके कोमटी एक समृद्ध वणिज जाति है। वे मैसूरसे इधर आये थे। गोमटेश्वरके भक्त होनेके कारण गोमटीसे वे कोमटी कहलाने लगे।

आन्ध्रमें जैन साहित्य उचित मानांमें उपलब्ध नहीं हुआ है। मालूम होता है, वह नष्ट कर दिया गया है। क्योंकि पुरानेमें पुराने तेलगु महाभारतमें नक्षत्र भट्टनेने अपने पूर्वके लेखकोंका स्मरण क्यों नहीं किया। इसका कारण यह है कि उसके पूर्वके कवि जैन थे। इसके अतिरिक्त कर्नाटकके पम्प और नागवर्म जैसे बड़ेसे बड़े कवि या तो आन्ध्र देशके थे या वहाँ से सम्बन्धित थे। इसलिये आन्ध्रमें जैन साहित्यकी रचना अवश्य हुयी होगी जैसा कि तामिल और कन्नड भाषाओंमें सन्न हुआ है। संस्कृत जैनेन्द्रकल्याणभ्युदयकी रचना १४वीं शती में वेरंगल-अद्यपार्यके द्वारा की गयी थी।

### कर्नाटक

भद्रनाहुके अश्वन वेलगोल जानेका उल्लेख ऊपर कर आये हैं। वहीं पर सम्राट् चन्द्रगुप्तने समाधि-मरण प्राप्त किया था। उस समयसे जैन धर्मका प्रवेश इस प्रदेशमें हो चुका था।

ईसाकी दूसरी शताब्दीसे तेरहवीं शती तक जैनधर्म कर्नाटकका प्रधान धर्म बनकर रहा है। वहाँके जनजीवन, साहित्य, संस्कृति, कृषि और दर्शन पर इस धर्मका जो नाना क्षेत्रिय प्रभाव है वह अद्वितीय है। बड़े बड़े राजा—महाराजा, सामन्त, भेष्टि और यहाँ तक कि सामान्य प्रजा में इस देशके कोने कोने में जैन धर्मके प्रचलित होनेके प्रमाण मिलते हैं। तामिल साहित्य और भाषाके उद्धार और विकास में जैनोंने जो योग दिया उससे भी अधिक कन्नड भाषा और साहित्यके विकास में जैनो की विशेष देन रही है। इस साहित्यके किसी भी विभाग जैसे आगम, पुराण, सिद्धान्त, काव्य, छन्दःशास्त्र, व्याकरण, नीतिशास्त्र, भूगोल, गणित, संगीत इत्यादिको जैनोंने अछूता नहीं रखा। जैन कन्नड साहित्यकी शैलीका प्रभाव आन्ध्र देश पर भी पड़े बिना नहीं रहा।

द्वितीय शतीमें गंगवंशकी स्थापना करनेमें जैन आचार्य सिद्धनदीका प्रमुख हाथ रहा है। माधव कोनगुणिवर्मा इस वंशके आदि संस्थापक हुए। पाचवीं शतीके पूज्यपाद दुर्विनीतके राजगुरु होने के उल्लेख मिलते हैं। शिवमार, श्रीपुरुष, मारसिंह इत्यादि नरेशोंने अनेक जैन मन्दिर बनवाये तथा सुनियोको दान दिया। मारसिंह (१०वीं शती)ने तो जैन समाधिमरण किया था। बादि घंगल इसी शतीके तार्किक थे। राचमल्ल (चतुर्थ)के मंत्री चामुण्डरायने गोमटेश्वरकी जो विशाल और अद्भुत मूर्ति बनवायी वह अपनी कलाके लिए जगद्विख्यात है। चामुण्डराय पर नेमिचन्द्र विद्वान्तचक्रवर्तीका प्रभाव उल्लेखनीय है।

इस वंशके अनेक राजा तथा उनके सामन्त, मंत्री और सेनापतियोने जैन धर्मके विविधमुखी कार्योंमें योगदान दिया। गंग महादेवी, पंपादेवी, लक्ष्मीमनी इत्यादि राजमहिलाओंके नाम इस प्रसंगमें लेने योग्य हैं। गंगो की समस्तिके बहुत पहले ही कदम्बों और राष्ट्रकूटोंने जैन धर्मको अपना लिया था।

वनवासीके कदम्बोंमें ब्राह्मण धर्म प्रचलित था फिर भी कुछ राजा जैनधर्मी थे। उनमें चौथी शतीके काकुत्स्थवर्माका नाम उल्लेखनीय है। पांचवीं शतीके श्रीविजय शिवभृगेश वर्मा और श्रीभृगेश द्वारा जैनोके श्वेताम्बर, निर्गन्ध, यापनीय और कूर्चक आदि संघोंको अलग अलग भूमिदान करनेके शिलालेख प्राप्त होते हैं। हरिवर्मा, रविवर्मा, देववर्मा इत्यादिके द्वारा भी समय समय पर मन्दिरों व संघोंके लिए गाँव और भूमिदान करनेके उल्लेख मिलते हैं। इस प्रकार इस प्रदेशमें चौथीसे छठी शती तक जैन धर्म लोकप्रिय रहा और राज्य—सम्मान प्राप्त करता रहा।

सातवीं शतीसे राष्ट्रकूटोंका काल प्रारंभ होता है। इस वंशके साथ जैनोका बहुत निकटका संबंध रहा है। दन्तिद्वर्ग खड्गावलोकने आठवीं शतीमें अकलंक देवको सम्मानित किया था। अमोघवर्ष प्रथमके गुरु जिनसेन थे जिन्होंने आदिपुराण लिखा है। उनकी प्रभोत्तररत्नमालिकासे प्रतीत होता है कि उन्होंने राज्य त्यागकर जैन दीक्षा ग्रहण की थी। उनकी एक अन्य रचना कन्नडमें अलंकारशास्त्र पर पायी जाती है। शाकटायन व्याकरण पर अमोघवृत्ति नामक टीका इनके ही नाम पर आधारित है। दशवीं शतीमें जकियन्ने एक वीरांगना तथा सफल शासनकर्त्री थी, जिसने समाधिमरण किया था। इस वंशके अन्य राजाओंकी जैन धर्म पर महती श्रद्धा रही है। गुणभद्र, इन्द्रनन्दि, सोमदेव, पुष्पदन्त, पोन्न इत्यादि कवियोंका आविर्भाव इन्हींके कालमें हुआ था। राष्ट्रकूटोंकी राजधानी मान्यखेट जैनोका केन्द्र बन गया था क्योंकि इस वंशके राजाओंका इस धर्मके प्रति विशिष्ट प्रेम रहा है। अन्तिम राजा इन्द्र चतुर्थने अवण-बेलगोलामें भद्रबाहुकी तरह समाधि-मरण किया था।

राष्ट्रकूटोंके पश्चात् पुनः पश्चिमी चालुक्योंका कर्नाटक पर अधिकार हो गया था। परंतु इसके पूर्व भी चालुक्योंका जैन धर्मके प्रति प्रेम बना हुआ था। ऐहोलका रविकीर्तिका शिलालेख अपनी कान्यात्मक

घोड़ीके लिए प्रसिद्ध है। यह सातवीं शतीके पुलकेशी द्वितीयके समयका है। उस स्थानका मेघुदी मन्दिर रविकीर्तिने बनवाया था। बादामी और ऐहोलकी जैन गुफाओंकी रचना इसी समयमें हुयी थी।

पश्चिमी चालुक्य वंशके संस्थापक तैलप द्वितीय(१०वीं शती)को जैन धर्मके प्रति अच्छी आस्था थी। इसीके आश्रयमें कविरत्न रणने अजितपुराण कन्नड भाषामें लिखा था। दशवीं शतीकी एक सेनानायककी पुत्री अस्तिमन्ने अपनी दानशीलताके लिए उल्लेखनीय है। ११वीं शतीमें भी इसी प्रकारका सहारा जैनोको मिलता रहा। वादिराजका पार्श्वनाथचरित उसी समयका है। श्रीधराचार्यकी ज्योतिषविषयक कृति कन्नडमें सबसे पुरानी रचना है, जो सोमेश्वर प्रथमके समयमें रची गयी थी। इस वंशके अन्य राजाओंने भी जैनधर्मकी उन्नतिके लिए पर्याप्त सहायता की। इस प्रकार यह राजवंश जैन धर्मका संरक्षक रहा तथा साहित्यसृजनमें इसने काफी प्रोत्साहन दिया। जैन मन्दिरों और संस्थाओंको दानके बरिये इनके द्वारा बल मिलता रहा।

होयसल राजवंशको ११वीं शतीमें संस्थापित करनेका श्रेय एक जैन मुनिको ही है। मुनि वर्षमान-देवका प्रभाव विनयादित्यके शासन प्रबन्ध पर काफी बना रहा। कितने ही अन्य राजाओंके द्वारा जैन संस्थाओंको लगातार सहायता मिलती रही है। कुछ राजाओंके शुद्ध जैनाचार्य रहे हैं। १२वीं शतीके नरेश विष्णुवर्धन पहले जैन थे परन्तु बादमें रामानुजाचार्यके प्रभावमें आकर विष्णु धर्म स्वीकार किया। उस समयसे विष्णु धर्मका प्रभाव बढ़ता गया, फिर भी शिलालेखोंसे उनका जैन धर्मके प्रति प्रेम झलकता है। उनकी रानी शातलदेवीने तो आजन्म जैन धर्मका पालन किया। विष्णुवर्धनके कई सेनापति और मंत्री जैन धर्मके उद्धारक बने रहें। गंगराज, उनकी पत्नी लक्ष्मीमती, गोप, मरियाने, भरतेश्वर आदि इस संघर्षमें उल्लेखनीय हैं। उसके बाद नरसिंह प्रथम, वीर बल्लाल, नरसिंह तृतीय तथा अनेक राजाओंने जैन मंदिर बनाये, दान दिया तथा जैन धर्मको समृद्धिशाली बनाया। इस प्रकार बारहवीं तेरहवीं शती तक जैनोका अच्छा प्रभाव रहा है। नरसिंह प्रथमके चार सेनानायक तथा दो मंत्री जैन थे। वीर बल्लालके शासनमें भी कितने ही जैन मंत्री और सेनानायक थे।

इनके अलावा छोटे छोटे राजघरानोंने भी ८वींसे १३वीं शती तक जैन धर्मका पोषण किया। इस कारण यह धर्म सार्वजनिक बन सका तथा सभी दिशाओंसे इसको बल मिलता रहा। ऐसे घरानोंमें सान्तर नरेश, कांगल और चांगल्वों तथा करहाडके शीलहार राजपुरुषोंके जैनोपकारी कार्योंको गिनाया जा सकता है। इनके साथ साथ अनेक सामन्त, मंत्री, सेनापति, सेठ, साहूकार और कई महिलाओंके धर्मप्रभावनाके विविध तरहके वैयक्तिक कार्योंको ध्यानमें लिया जा सकता है।

### विजयानगर काल

विजयानगर साम्राज्यकी स्थापना १४वीं शती में हुयी। उस समय जैन धर्म अस्वस्थ अवस्थामें था। परंतु सहनशीलता और धर्मनिरपेक्षताकी जो उदारनीति वहाँके राजाओंने अपनायी इससे जैन धर्मको काफी राहत मिली। बुकराव प्रथम जैनोके शरणदाता थे। सेनानायक इचगण्य जैन था, उसके कारण जैन धर्मको १४-१५वीं शतीमें प्रोत्साहन मिला। अचणवेलगोल, नेलूर, हलेबीड इत्यादि स्थानोंमें अन्य धर्मावलंबियोंने जैनोके साथ प्रेमभावना बढ़ायी। पन्द्रहवीं शतीके देवराव प्रथम तथा द्वितीयने जैनोको सहायता दी थी।

विजयानगरकी मुख्य राजधानीमें जैनोकी जड़ें इतनी मजबूत नहीं थी, परंतु जिलोंमें अधिकृत राज्यघरानोंके आश्रयमें जैन धर्मका पोषण अच्छी तरहसे होता रहा। १६वीं शतीके कवि मंगरसने

कितने ही जैन स्थल बनवाये तथा कलइमें कितने ही ग्रंथ रचें। १४वींसे १७वीं शती तक संगीतपुर, गेरखोपे, कारकल इत्यादि जैनोंके अच्छे केन्द्र रहे हैं। बेलाही, कुडाग्या, कोयंबदूर आदि जिलोंमें तथा कोल्हापुर, चामराजनगर, रायचुरी, कनकगिरि इत्यादिमें भी जैनोंका प्रभाव बना रहा। शृंगेरीने १२वींसे १६वीं तथा बेळुरने १४वींसे १९वीं शती तक जैन धर्मकी रक्षा की।

उस कालके सिद्धकीर्ति, वादी विद्यानंद आदि विद्वानोंके नाम उल्लेखनीय हैं। इनके अलावा कितने ही साहित्यकार और पंडित उस समयमें हुए जो जैन धर्मकी सेवा करते रहे। इनमें पंडित बाहुबलि, केशवबर्णि, मधुर, यशःकीर्ति, शुभचंद्र इत्यादिको गिनाया जा सकता है।

यह है जैन धर्मके प्रसारका ऐतिहासिक सिंहावलोकन। अपने प्रारंभिक कालसे मध्ययुगीन काल तक जैन धर्म उचित रूपसे पनपता रहा। वह पूर्व देशसे दक्षिण और पश्चिमकी ओर उत्तरोत्तर विकासशील होता गया, यहाँ तक कि दक्षिणमें तो वह सुवर्ण युगमें पला। इन आधारों परसे जैनोंकी संख्या उस समय अन्य धर्मियोंके अनुपातमें अधिक रही होगी ऐसा अनुमान लगानेमें कोई अतिशयोक्ति नहीं कही जा सकती। एक समय दक्षिण देशमें जैनों और बौद्धोंका ही शोलबाला था। उस प्रदेशमें हिन्दू धर्मने बाढ़में प्रवेश किया है, पहले बहों पर हिन्दू धर्मका इतना प्रभाव नहीं था। वर्तमान स्थितिको देखते हुए जैन धर्मकी अवस्था बिस्कुल विपरीत सी लगती है। जैनोंकी संख्या अनुपातमें कम हो गयी है। इस अवनतिके क्या कारण हो सकते हैं? पूर्वकालमें अनेक उच्च कोटिकी विभूतियाँ विविध क्षेत्रोंमें हुयी, उनकी संख्या उत्तरोत्तर कालमें घटती ही गयी है। पहलेका शासनप्रेम, उदार वृत्ति और निस्वार्थ सेवा आजकल क्षीण होती जा रही है। सामान्य प्रजाकी अनुकूलताके अनुसार धर्मकी गतिशीलता नन्दही हो गयी है, जबकि यह सर्वविदित है कि गति ही जीवन है। एक तरफ छोटी छोटी बातोंमें अधिकसे अधिक सूक्ष्मदर्शी हो गये हैं जिनकी उपादेयता सीमित है, तो दूसरी ओर बड़ी बड़ी बातोंमें उदासीन वृत्ति घर कर गयी है जिनका कार्यक्षेत्र विस्तृत है और जो वास्तविक रूपमें जीवनके सह-अस्तित्वसे सम्बन्धित हैं। अनेकान्त और स्याद्वाद पुस्तकों और सिद्धान्त तक ही सीमित रह गया। सामाजिक और धार्मिक जीवनमें उसे पूर्ण शक्तिके अपनाने के अनिवार्य प्रयास ही नहीं हुए। इधर देखें तो गृहस्थधर्म पर साधुधर्मका प्रभाव बढ़ गया है तो उधर साधुधर्ममें गृहस्थ कर्मोंका प्रवेश। दो विभिन्न क्षेत्रोंकी मर्यादाओंका अतिक्रमण होनेसे साधारण जीवन दुरुह सा हो रहा है। भगवान महावीरने उपासक आनन्दको गृहस्थधर्मके त्रुटों को धारण करवाते समय यह कभी भी नहीं कहा था कि तुम कृषिकार्यका त्याग कर दो। उन्होंने तो इतना ही कहा था कि 'अहा सुहं' धर्मात्वार स्वीकार करो। अर्थात् अपनी शक्ति और मनके परिणामोंके अनुसार धार्मिक मर्यादाओंका पालन करो। लेकिन अर्वाचीन धर्मका स्वरूप ही बदल गया है। कृषिकार्यको घृणास्पद समझा जाता है, उसमें हिंसा मानी जाती है जबकि 'विषद्वरज्जाइकम्म' 'कूडलुकूडमाण' और 'तप्पडिक्खगववहार' (अर्थात् राज्यके कानूनोंके विरुद्ध कार्य करना, छूटे तेल और छूटे नापका प्रयोग करना और नकली वस्तुओंको असलीके रूपमें चलाना) नामक अतिचारोंके पोषणमें गौरव समझा जाने लगा है। कृषिकार्य साधु तथा गृहस्थके जीवनके निभानेके लिए मौलिक आवश्यकता है, जिस प्रकार बाघ प्राणधारणके लिए। उस हिंसाको हिंसा नहीं, माना गया है। प्रथम तीर्थंकर ऋषभने तो स्वयं ही कृषिकार्यका उपदेश दिया था। इस दृष्टिको ध्यानमें रखते हुए कृषिकार्य-विरोधी उपदेश कहाँ तक उचित और योग्य ठहरते हैं। ऐसी ही अनेक बातें और सुदे हैं जिन पर गृहस्थ, साधु, विद्वान् और आचार्य समुदायको विचार करना चाहिए तथा उन मूल कारणोंको ढूँढ़ निकालना चाहिए जिनके फलस्वरूप जैन धर्मका ह्रास होता जा रहा है, जबकि आवादीकी संख्याके



## खरतर गच्छके आचार्यों सम्बन्धी कतिपय अज्ञात ऐतिहासिक रचनाएँ

अगरचंद नाहटा  
भँवरलाल नाहटा

जैन धर्मके अनेक संप्रदाय व गच्छ हैं, उनमें श्व० जैन संप्रमें खरतर गच्छ और तपा गच्छ मुख्य हैं। मध्यकालमें और भी कई गच्छ बड़े प्रभावशाली रहे हैं पर आज वे प्रायः नामशेष हो चुके हैं। खरतर गच्छका इतिहास वस्तुतः अत्यन्त गौरवपूर्ण और गत एक हजार वर्षके जैन समाजके इतिहासका एक महत्त्वपूर्ण अंग है। इसके महान् ज्योतिषीने अपने विशिष्ट चारित्र के बल पर शिथिलचारेके गर्तमें गिरते हुए जैन शासनको चैत्यवासके घनान्धकारसे निकालकर उन्नतिपथारूढ बनाया। शीवर्द्धमान-सुरिजीसे लगाकर श्रीजिनपतिसुरिजी तकका काल इसी महान् शासन सेवासे आप्लावित है। उन्होंने जैन समाजको उच्च चारित्र-सौरभसे सुरमित किया, आगमोंकी टीकाएँ बनाई, प्रकरण ग्रन्थों एवं विविध विषयक उच्च कोटिके वाङ्मयसे साहित्य-मण्डारको भरपूर किया। राजसभाओंमें शास्त्रार्थ किये, राजाओं एवं जन साधारणको प्रतिबोध देकर लाखों नये जैन बनाये, आशाननाओंको दूर करनेके लिए स्थान स्थान पर विविचैत्य स्थापित किये और भव्यजीवोंको मोक्षमार्गमें लगाकर उनका कल्याण साधन किया। इन सब बातों पर प्रकाश डालनेवाली प्रामाणिक सामग्री ज्यों ज्यों प्रकाशमें आ रही है, उसका परिशीलन करने पर पूर्वाचार्योंकी महान् शासन-सेवाओंके प्रति हृदय अटूट भ्रद्धा और आनंदसे झुक जाता है।

खरतर गच्छके इतिहास पर विशिष्ट प्रकाश डालनेवाली गुर्वावली सिंघी जैन ग्रन्थमालासे य उसका अनुवाद दादा जिनदत्तसुरि अष्टम शताब्दी महोत्सव समितिकी तरफसे (खरतर गच्छका इतिहास प्रथम खंड रूपमें) प्रकाशित हो चुका है। इसमें बर्द्धमानसुरिजीसे ले कर जिनेश्वरसुरि(द्वितीय)तकका वृत्तान्त वादलब्धि सम्पन्न श्रीजिनपतिसुरिके शिष्य जिनपालोपाध्याय द्वारा संकलित है, जिसका पूर्वाचार गणधरसाधैशतक बृहद् वृत्ति है जो सं० १२९५में पूर्णदेवगणि कथित बृहद् संप्रदायानुसार श्री सुमति गणिने बनाई है। इसमें युगप्रधान श्रीजिनदत्तसुरिजी तकका वृत्तान्त है। उनके पट्टधर मणिधारी जिनचंद्र-सुरिजीसे सं० १३०५ तकका वृत्तान्त जिनपालोपाध्यायने दिल्लीनिवासी साधु साहुलिके पुत्र साहू हेमाकी प्रार्थनासे लिखा और उसके पश्चात् सं० १३९३ तक अर्थात् दादा श्रीजिनकुशलसुरिजीके पट्टधर

श्रीजिनपद्मसूरिजीके समय तकका दृष्टान्त तत्कालीन अन्य विद्वानों द्वारा लिखा गया था जिसकी एक मात्र प्रति श्रीक्षमाकल्याणजीके भंडारमें मिली थी, जो अत्यन्त प्रामाणिक और महत्त्वपूर्ण है। इसके बादका इतिवृत्त विभिन्न साधनसामग्रीसे संकलित हुआ जिसमें कितनीक सामग्री तत्कालीन और कितनी ही बहुत बादकी लिखी हुई पट्टावलियोंसे उपाध्याय क्षमाकल्याणजीकृत पट्टावलीके अनुवाद रूपमें उपर्युक्त इतिहासके दूसरे खंडमें दिया है जो प्रकाशित है। सं० १४३०के महाविश्रुति लेखकी उपलब्धिसे बहुतसी प्रामाणिक और अज्ञात सामग्री प्रकाशमें आ गई एवं कुछ पट्टाभिषेक रासादिसे उपलब्धि हो गई पर श्रीजिनलब्धिसूरिजी आदिके विषयका इतिहास अंधकारमें ही था। रास आदि ऐतिहासिक सामग्री हमने २७ वर्ष पूर्व ऐतिहासिक जैन काव्य संग्रहमें प्रकाशित की थी। उसके बाद हमारी खोज निरंतर ब्लाह है, फलतः बहुतसी महत्त्वपूर्ण ऐ० रचनाएँ हमारे यहाँ संग्रहीत हैं।

बीकानेर बृहद्ज्ञानमण्डारके महिमामक्ति भंडारमें हमें लगभग ३० वर्ष पूर्व मुनि महिमामक्ति लिखित एक सूची मिली थी जो सं० १४९० लि. जिनभद्रसूरि स्वाध्याय पुस्तिकाकी थी। इसमें प्रस्तुत प्रति अजीमगंजकी बड़ी पोसालमें होनेका यह उल्लेख था :

“सं० १४९० वर्षे मार्गसिर सुदि ७ रे लिख्योड़े पुस्तक रो बीजक सं० १९२४ रा मि।

ज्येष्ठ सुदि प्रथम १३ श्री अजीमगंजे लि.। पं० महिमामक्ति मुनिना।

या परति अजीमगंज में भंडार में छे बड़ी पोसालमें।”

इस सूचीके अनुसार हमें कई अज्ञात प्राचीन कृतियोंकी जानकारी प्राप्त हुई और वे कृतियाँ प्राप्त करनेके लिए श्रीपूज्यजी महाराज श्रीजिनचारित्रसूरिजी, श्री अमरचंदजी बोधरा और अनंम श्रीपूज्यजी श्रीजिनविजयेन्द्रसूरिजीको प्रेरित करते रहे। हम स्वयं भी वहाँ जा कर शानभंडार देख चुके पर प्राप्त न हो सकी। इसके लिए सामयिक पत्रों व पुस्तकादिमें भी लिख कर खोजकी आवश्यकता व्यक्त की गई पर गत ३० वर्षोंमें हमारी आशा फलवती नहीं हुई। अभी कलकत्तामें जैनमवनकी ओररो श्री बद्रीदासजीके बगीचेमें जैन इन्फोर्मेशन ब्यूरोके उद्घाटन अवसर पर आयोजित प्रदर्शनीके लिए श्री मोतीचंदजी बोधरा पाच प्रतियाँ<sup>१</sup> लाये और मात्र एक दिन प्रदर्शित हो कर वापस भेजनेके पूर्व लायी हुई प्रतियोंको मुझे दिखा देना उचित समझा। मुझे रातमें सूचना मिलते ही तत्काल वहाँ जाकर प्रतिया ले आया और मुझे उन प्रतियोंमें उस स्वाध्याय पुस्तिकाके मिल जानेका अपार हर्ष हुआ जिसे हम गत २५-३० वर्षोंसे खोज रहे थे। इस स्वाध्याय पुस्तिकामें हमें खरतर गच्छ इतिहास पर महत्त्वपूर्ण प्रकाश डालने वाली निम्नोक्त कृतियाँ मिली हैं, जो अद्यावधि अप्रकाशित हैं।

१ श्रीजिनपतिसूरि सुगुरु पंचाशिका	गा० ५५
२ श्रीजिनेश्वरसूरि चतुःसप्ततिका	गा० ७४
३ श्रीजिनप्रबोधसूरि चतुःसप्ततिका	गा० ७४ उ. विवेकसमुद्र
४ श्रीजिनकुशलसूरि-चहुत्तरी	गा० ७४ अतीरणप्रभाचार्य
५ श्रीजिनलब्धिसूरि-चहुत्तरी	गा० ७४ अतीरणप्रभाचार्य
६ श्रीजिनलब्धिसूरि स्तूपनमस्कार	गा० ४
७ श्रीजिनलब्धिसूरि नागपुर स्तूपनमस्कार	गा० ८

१ अजीमगंजसे लाई हुई ५ प्रतियोंमें ३ प्रतियाँ कल्पवृक्षकी थी, जिनमें १ स्वर्णाक्षरी और १ रौप्याक्षरी भी है। चौथी प्रति हेमईसकृत पडावस्थक बाजवबोध और पाँचवीं प्रस्तुत स्वाध्याय पुस्तिका है।

इन कृतियोंके साथ श्रीजिनकुशस्वरिजीकृत “श्रीजिनचंद्रस्वरि चतुःसतिका” गा० ७४ मी इस प्रतिमें है। यह हमें २८ वर्ष पूर्व गणिवर्य श्रीबुद्धिसुनिजी महाराजने लौबडीके मंडारसे नकल करके भेजी थी जिसका हमने “दादाजिनकुशस्वरि” पुस्तकके परिशिष्टमें प्रकाशन कर ही दिया था। एवं इसका सार ऐतिहासिक जैनकाव्य संग्रहमें उसी समय प्रकाशित कर दिया था।

उपर्युक्त सभी काव्य प्राकृत भाषामें और एक ही शैलीमें रचित है। श्रीजिनपतिस्वरि पंचाशिका- (गा० ५५)के अतिरिक्त ५ कृतियां ७४ गाथाकी चतुः सतिकाएं हैं, अन्तिम दो लघु कृतियां हैं। इनमें ऐतिहासिक वर्णन अल्प और गुणवर्णनात्मक स्तुति परक ही अधिक भाग है। फिर भी जो ऐतिहासिक तथ्य इनमें हैं, वे अत्यन्त महत्वपूर्ण और अन्यत्र अप्राप्य भी हैं। गुरु स्तुतियां भी आत्माकी ऊंचा उठाने व गुरुभक्तिमें तल्लीन कर सत्पुरुषोंके प्रति पूज्यबुद्धि आने पर आत्म-विकास होनेमें अद्भुत सहायक हैं। उपमाओंकी छटाएं बड़ी ही मनोमग्न और हृदयप्राही हैं। यहां इन सब कृतियोंका ऐतिहासिक सार दिया जा रहा है।

### श्रीजिनपतिस्वरि पंचाशिका

यह ५५ गाथाकी प्राकृत भाषामय रचना है। इसमें रचयिताने अपना नाम नहीं दिया है पर द्वितीय गाथाका “जिणवद्दणो निय गुरुणो” वाक्यसे ज्ञात होता है कि यह रचना श्रीजिनपतिस्वरिजीके किसी शिष्यकी ही है। मरु-मण्डलके विक्रमपुर निवासी यशोवर्द्धनकी भार्या सहृददेवी(जसमई)की कुक्षीमें सं० १२१०की मिति चैत्र वदि ८ मूल नक्षत्रमें आपका जन्म हुआ। बाल्यकालमें ही वैराग्य वासित हो कर सं० १२१८ फाल्गुन वदि १०को अतिशय ज्ञानी सुगुरु जिनचंद्रस्वरिसे दीक्षित हुए। गुरुदेवने पहलेसे ही आपकी तीर्थाधिपत्त्वकी योग्यता ख्यालकर जिनपति नाम निश्चय कर लिया था। बागड़ देशके बन्नेरकपुरमें आपको आचार्य पदसे अलंकृत किया। आप समस्त भ्रतज्ञान स्वसमय-परसमयके पारगामी और वादीमपंचानन थे। आपने अनेकों वादियोंका दर्प्य दलन किया और शाकंभरीके राजा- (पृथ्वीराज)के समक्ष “जयपत्र” प्राप्त किया। आशापल्लीमें (शास्त्रार्थ-विजयद्वारा) संघको आनंदित किया। आप गौतमस्वामीकी भाति लम्बिसम्पन्न, स्थूलिमद्रकी भाति दृढमती और तीर्थप्रभावनामें ब्रह्मस्वामीकी भांति थे। आप वास्तविक अर्थोंमें युगप्रधान पुरुष थे। सं० १२२३ कार्तिक शुदि १३को आपको आचार्य पद मिला था।

### श्रीजिनेश्वरस्वरि (चतुः) सतिका

यह ७४ गाथाकी प्राकृत रचना है। इसमें भी रचयिताका नाम नहीं है। आपका जन्म मरुकोट निवासी मांडागारिक नेमिचंद्रके यहां सं० १२४५ मिति मार्गशीर्ष शुक्ला ११को लखमिणि माताकी कुक्षीसे हुआ। आपका जन्मनाम आंबड़ था। सं० १२५८में खेड़पुरमें श्रीशातिनाथ स्वामीकी प्रतिष्ठाके अवसर पर श्रीजिनपतिस्वरिजीने आपको दीक्षितकर वीरप्रभ नाम रखा। लक्षण, प्रमाण और शास्त्र सिद्धान्तके पारगामी होकर मारवाड़, गुजरात, बागड़ देशमें विचरण किया। सं० १२७८ माघ सुदि ६के दिन जावालपुर-स्वर्णगिरिमें आचार्य श्रीसर्वदेवस्वरिजीने इन्हें श्रीजिनपतिस्वरिजीके पद पर स्थापितकर जिनेश्वरस्वरि नाम रखा।

यह पट्टाभिषेक भगवान महावीर स्वामीके मंदिरमें हुआ था। आपने १४ वर्षकी लघुवयमें दीक्षा ली और ३४वें वर्षमें गच्छिपति बने। आपने धनुंजय, गिरनार, स्थंभन महातीर्थ आदि तीर्थोंकी यात्रा की।



### श्रीजिनप्रबोधसूरि (चतुः) सप्तिका ।

यह रचना भी ७४ प्राकृत गाथाओंमें है। इसके रचयिता विवेकसमुद्र गणि है। ओसवाल साहू खीबड़के पुत्र श्रीचंद और उनकी पत्नी सिरियादेवीके कुलमें चंद्रमाके सदृश आप थे। आपका जन्म गुजरातके थारापट्ट नगरमें सं० १२८५के मिति भावण सुदि ४के दिन पूर्वाफाल्गुनी नक्षत्रमें हुआ, आपका जन्मनाम मोहन रखा गया। सं० १२९६ मिति फाल्गुन बदि ५के दिन श्रीजिनेश्वरसूरिजी महाराजने आपको पालनपुरमें दीक्षित किया। गुरुमहाराजने आपका नाम प्रबोधमूर्ति रखा जो कि स्वसमय-परसमय ज्ञाता होनेसे सार्थक हो गया। सं० १३३१के मिति भास्विन कृष्ण ५के दिन स्वयं श्रीजिनेश्वरसूरिने उन्हें अपने पट्ट पर विराजमान किया। उनके स्वर्गवासके पश्चात् श्रीजिनरत्नसूरिजीने दशों दिशाओंसे आये हुए चतुर्विध संप्रके समक्ष सं० १३३१ मिति फाल्गुन कृष्ण ८के दिन जावाल्लिपुर-में नाना उत्सव-महोत्सवपूर्वक श्रीजिनप्रबोधसूरिका पट्टाभिषेक किया। आपने वृत्ति-पंजिका सहित दुर्ग-पद-प्रबोध नामक ग्रंथत्रयकी रचना की। आप बड़े भारी विद्वान, प्रभावक और गच्छभार धुरा धुरधर हुए।

### श्रीजिनकुशलसूरि-चतुत्तरी

यह प्राकृत रचना श्रीवरुणप्रभाचार्य द्वारा ७४ गाथाओंमें रचित है। इनमें सर्वप्रथम कल्पवृक्षके सदृश गुरुवर श्रीजिनचंद्रसूरि और भगवान् पार्श्वनाथको नमस्कार करके युगप्रधान, अतिशयधारी सद्गुरु श्रीजिनकुशलसूरिजीका गुणवर्णन करनेका संकल्प करते हुए तरुणप्रभाचार्य महाराज कहते हैं कि मारवाड़के समियाणा नगरमें मंजीश्वर देवराजके पुत्र जिल्हा नामक थे। वे धर्मात्मा थे, उनकी बुद्धि अर्थ और कामके वनिस्त धर्मध्यानमें विशेष गतिशील थी। उसकी शौलवती स्त्रीका नाम जयतश्री या जिसकी कक्षीसे वि० सं० १३३७के मिति मार्गशीर्ष बदि ३ सोमवारके दिन शुभवेलामें चंद्रमादि उच्चस्थान स्थिति समयमें पुनर्बसु नक्षत्रमें आपका जन्म हुआ। शुभ कर्म साधनामें सकर्म, लघुकर्मी होनेसे आपका नाम कर्मणकुमार रखा गया। सं० १३४६ मिति फाल्गुन सुदि ८के दिन समियाणाके श्रीश्राति जिनप्रासादमें श्रीजिनचंद्रसूरिजीके करकमलोंसे आपकी दीक्षा हुई। महोपाध्याय श्रीविवेकसमुद्र गणिकी चरण सेवामें रहकर आपने विद्याध्ययन किया और विद्यारूपी स्वर्णपुरुषकी सिद्धि की। उस स्वर्णपुरुषके दो व्याकरण रूपी दो चरण, छंद-ज्ञान, काव्यालंकार उरुसंधि, नाटक रूपी कटिमंडल, गणित नामि संवत्, ज्योतिष-निमिष गर्त्त, धर्म-शास्त्र रूपी हृदय, मूलभूतस्केष बाहु, छेदसूत्र हाथ, छतक उत्तमांग आदि अंगोपांग थे। गुणश्रेणी रूपी शिव-निसेणी पर आरुढ़ होकर मिथ्यात्व पटकी देशना शक्तिसे फाड़ डाला। उच्च चारित्रिके प्रभावसे कपायोको उपशान्त किया, ब्रह्मचर्य रूपी तीरसे कामसेनापत्तिका हनन कर डाला। अध्यवसान चक्रधारासे मोहराजकी निहत्तकर जयजयकार कीर्तिपताका दशोद्विषि-में प्रसारित की।

गुरुवर्ष श्रीजिनचंद्रसूरिजीने चरित्रनायककी योग्यतासे प्रभावित होकर सं० १३७५ मिति माघ सुदि १२के दिन नागपुरके जिनालयमें बड़े भारी संघके मंडलमें चरित्रनायकको वाचनाचार्य पदसे अलंकृत किया। तत्पश्चात् विक्रम सं० १३७७ मिति ज्येष्ठ कृष्णा ११ शुक्रवारको गुरुनिर्देशानुसार पाटण नगरके श्रीश्रतिनाथ जिनालयमें आचार्य श्रीराजेन्द्रचन्द्रसूरिने युगप्रधान श्रीजिनचंद्रसूरिजीके पट्ट पर इनको स्थापित करके जिनकुशलसूरि नाम प्रसिद्ध किया। इन्होंने महातीर्थ शत्रुञ्जयके शिखर पर मानतुंग प्रासादमें ऋषभदेव स्वामीकी प्रतिष्ठा की। शत्रुञ्जय, अणहिलपुर, जालोर, देरावर आदि अनेक स्थानोंमें जिनविम्बोंकी स्थापना की। जैसलमेरमें मूलनायककी स्थापना की।

श्रीमाल सेठ रयपतिके संघ सहित शत्रुंजय आदि तीर्थोंकी यात्राकी। फिर ओसवाल बंध शक्ति मौक्तिक साहु वीरदेवके साथ श्री शत्रुंजयादिकी बंदना की। गूर्जर, मारवाड़, सिंध, सवालखादि देशोंमें विचरकर दीक्षा, मालारोपण, आबक व्रतारोपण आदि द्वारा स्थान स्थानमें धर्मकी प्रमाधना की। वे सर्व विद्याओंके ज्ञाता थे, स्याद्वाद, न्यायशास्त्रादि दो बार शिष्योंका भणाये। चैत्यचन्दन कुळक वृत्ति, आदि सरस कथानक परोपकारार्थ रचे। विद्या विनोद, कविता विनोद और भाषा विनोद सतत चालू रहता था। गुरुदेवके एक एक उपकारका वर्णन हजारों जिह्वाओं द्वारा भी नहीं किया जा सकता। अन्तमें गुरुदेव श्रीजिनकुशलसुरिजीने अपना आयुशेष ज्ञातकर श्रीतरुणप्रभसुरिको अपने पट्ट पर पद्ममूर्ति नामक शिष्यको अभिषिक्त करनेका आदेश देते हुए उनका नाम जिनपद्मसुरि रखा जाना निर्दिष्ट किया। आपने अनशन आराधनापूर्वक नवकार मंत्रका ध्यान करते हुए मिथ्यादुष्कृत देते हुए संलेखना सहित सं० १३८९ मिति फाल्गुन बदि दशमी देरावरमें स्वर्ग प्राप्त हुए। वहां नंदीश्वर, महाविदेह आदि में तीर्थङ्करों—जिनबंदनादि सत्कार्योंमें अपना काल निर्गमन करते हैं। इस प्रकार युगप्रवर श्रीजिनकुशलसुरिकी तरुणप्रभाचार्यने भावपूर्वक स्तुति की।

### श्रीजिनलब्धिसुरि—चतुत्तरी

प्रस्तुत प्राकृत भाषाके ७४ गाथा वाले सुन्दर काव्यका निर्माण श्रीतरुणप्रभाचार्यने ही किया है। इन सब काव्योंमें इसका महत्त्व सर्वाधिक है क्योंकि आचार्य श्रीजिनलब्धिसुरिजीके सम्बन्धमें अद्यावधि कोई प्रामाणिक सामग्री प्राप्त नहीं थी। प्राचीन प्रमाणोंके अभावमें पिछली पट्टावलिमें बहुत ही सक्षिप्त और अस्तव्यस्त जीवनी संकलित है। इस प्रामाणिक चतुत्तरीका सार यहाँ दिया जा रहा है जो खरतर गच्छ इतिहासकी शृंखलाको जोड़ने वाली सिद्ध होगी।

आचार्य श्रीजिनचंद्रसुरिको नमस्कार करके उन्हींके शिष्य श्रीजिनलब्धिसुरिकी स्तवना श्रीतरुण-प्रभाचार्यजी प्रारंभ करते हैं। जहा हाट और घरो पर कपाट नहीं बंद किये जाते ऐसे चोरीचकारी रहित मांड देशमें जेसलमेर महादुर्ग है। वहा यादव वंशी राजा जयतसिंह राज्य करता है। दर्शन करनेसे शास्वत जिन चेत्योंका ख्याल कराने वाला पार्श्वनाथ जिनालय बिबरलन धिराजिन और स्वर्ण कलशयुक्त है। ओषवाल वंशकी नवलखा शास्त्रामें धनसीह आबक हुए जिनकी भार्यारत्न खेताहीकी कृषिसे सं० १३६० मार्गशिर शुक्ल १२के दिन साचौरमें लक्ष्मणसीहका जन्म हुआ। अणहिलपुरमें विचरते हुए श्रीजिनचन्द्र-सुरिका उपदेशामृत पान कर सं० १३७० मिति माघ शुक्ल ११को दीक्षित हुए। आपका दीक्षा नाम लब्धि-निधान रखा गया। श्रीमुनिचंद्र गणिके पास स्वाध्याय, आलापक, पंजिका, काव्यादि तथा श्रीराजेन्द्र-चन्द्राचार्यके निकट नाटक, अलंकार, व्याकरण, धर्म प्रकरण, प्रमाणशास्त्रादिका अध्ययन कर मूळगमोंका अध्ययन किया। दमयन्ती कथा, काव्यकुसुम माला, वासवदत्ता, कम्मपयड़ी आदि शास्त्र पढ़े। श्रीजिनकुशलसुरिजीके पास महातर्क खण्डनादि तथा हमारे (तरुणप्रभाचार्य) साथ विषम ग्रंथोंका अभ्यास किया। इनके ज्ञाति, दान्त, आदि गुणोंकी काम्तिको देख कर वचन कलादिसे मुग्ध हो कर सब लोग सिर धुनते हुए आश्चर्य प्रगट करते थे।

सं० १३८८ मिति मार्गशीर्ष शुक्ल ११के दिन देरावरमें श्रीजिनकुशलसुरिजी महाराजने हमें (तरुणप्रभ) सुरिपद और इन्हें (लब्धनिधानजीको) उपाध्याय पदसे अलंकृत किया। प्रथम भुवनहितो-

१ देखिये युगप्रभाचार्य गुर्वावली। सं० १३८९ के देवराजपुर (देरावर) चालुर्मास में श्रीजिनकुशलसुरिजी ने लब्धनिधानोपाध्याय को स्थाधाररत्नाकर, महातर्क रत्नाकरादि ग्रंथों का परिशीलन करवाया था। दे० हमारे लिखित दादाजिनकुशलसुरि।

## ३० : श्री महावीर जैन विद्यालय सुवर्णमहोत्सव प्रम्व

पाध्यायको पढाया एवं जिनपद्मसूरि, विनयप्रभ, सोमप्रभको प्रमाण, आगमादि विद्याओंका अभ्यास कराया। सं० १४०० के मिति आपाढ मासकी प्रथम प्रतिपदाको पाठनके भीष्मातिनाथ जिनालयमें हुमने (तरुणप्रमाचार्य) श्रीजिनपद्मसूरिजीके पट्ट पर आचार्य पदाधिष्ठित किया और श्रीजिनलब्धिसूरि नाम प्रसिद्ध किया। इन्होंने गुजरात, मारवाड़, सवालक्ष, लठ, माड, लिन्धु, सोरठ आदि देशोंमें विचार कर स्थान स्थान पर महोत्सवादि द्वारा शासन प्रभावना की। चारों दिशाओंमें शासन भवनके निमित्त चार पद बनाये। तीन उपाध्याय, चार वाचनाचार्य, ८ शिष्य साधु और दो आर्याएं की। अपने प्रगटित गुण महात्म्यसे राय वणवीर, मालग प्रमुखादिसे पदसेवा कराई। इस प्रकार भविष्यवान आचार्य महाराजने अपना आधुरोध ज्ञान कर अपने पट्टयोग्य शिक्षा दे कर सं० १४०४ मिति आश्विन शुक्ला १२के दिन नागौरमें समाधिपूर्वक स्वर्गवासी हुए। श्रीसंघने उनके स्मारक स्तूपका निर्माण बड़े प्रशस्त रूपसे करवाया। यह श्रीजिनलब्धिसूरिजी स्तवन उनके सतीर्थ्य भीतवणप्रभसूरिने की।

श्रीजिनलब्धिसूरि स्तूप नमस्कार (गा० ४) और श्रीजिनलब्धिसूरि नागपुर स्तूप स्तवन (गा० ८) नामक दोनों कृतियोंमें माता-पिताके नाम जन्म, दीक्षा, उपाध्याय, आचार्य पद व स्वर्गवासकी उपर लिखी बातें ही संक्षिप्त वर्णित हैं।

खरतर युगप्रधानाचार्य गुर्वावलीमें सं० १३९०में जिनपद्मसूरिजी पदस्थापनके समय इनको महोपाध्याय बतलाया है। सं० १३९३के शत्रुंजय संघमें भी आप थे। त्रिभुगममें राजा रामदेवकी राज सभामें विद्वत्ता द्वारा सम्मान प्राप्त किया। जिनकुशलसूरिके चैत्यवदन कुलकवृत्ति पर आपने टिप्पण लिखा था व १ शातिस्तवन, २ वीरराग विशातिका, ३-४-५ पार्श्व स्तवन, ६ प्रशस्ति आदि आपकी रचनाएँ भी प्राप्त हैं।

## प्रति परिचय

जिस श्रीजिनभद्रसूरि स्वाध्याय पुस्तिकासे इन सब महत्त्वपूर्ण कृतियोंकी उपलब्धि हुई वह प्रति एक अत्यंत महत्त्वपूर्ण संग्रह पुस्तिका हैं। जिसमें आगमसूत्र, प्रकरण, स्तोत्र स्तवन आदि सभी विषयके उपयोगी ग्रंथोंका संग्रह है। श्रीजिनभद्रसूरिजी महाराज एक महाप्रभावक और सुप्रसिद्ध आचार्य हुए हैं जिन्होंने बैसलमेर, खंभात, पाटण, जालोर, नागौर आदि सात स्थानोंमें ज्ञानमण्डार स्थापित किये थे और अनेक तीर्थ-मन्दिरोंकी प्रतिष्ठाएँ आदि कराई थीं। विशेष ज्ञाननेके लिए विभूतिविषेणी, खरतर गच्छ पट्टावली आदि ग्रंथ देखने चाहिए। यह स्वाध्याय पुस्तिका आपके ही द्वारा संकलित है, इसकी पुष्पिका इस प्रकार है :

“संवत् १४९० वर्षे। मार्गशिर सुदि ७ गुरी दिने शतमिश्र नक्षत्रे हरावण योगे श्रीविधिमार्गीय सुगुह श्रीजिनराजसूरि दीक्षितने परम भट्टारक प्रभुश्री मज्जिनभद्रसूरि आत्मनमवबोधनाथ श्रीसज्ज्हाय पुस्तिका संपूर्ण जाता ॥ छ ॥ साधु साध्वी आवक आविकाणां कल्याणमस्तु ॥ लेखकपाठकयोः भद्रंभवतुः ॥ १ प० पद्मसिंह पुत्रिकया राजाई आविकया श्रीस्वाध्याय पुस्तिका लेखिता ॥ (मिष्ठाकरे)”

यह प्रति १४४ पन्नोंकी हैं। एक एक पृष्ठमें १९ने २१ तक पंक्तियाँ और प्रत्येक पंक्तिमें ७०से ७४ तक अक्षर हैं, कहीं कहीं पर्याय भी लिखे हुए हैं। इस प्रकार यह महत्त्वपूर्ण स्वाध्याय पुस्तिका लगभग तेरह हजार श्लोक जितनी सामग्रीसे परिपूर्ण है। अक्षर सुन्दर बारीक होते हुए कागज पतले हैं और दीमकों द्वारा एक किनारेके हिस्सेको छिद्र व नष्ट कर दिया है।

उपरोक्त प्रतिमें प्राप्त ऐ० रचनाओंमें सबसे महत्त्वकी जिनलब्धिसूरि सम्बन्धी चतुहरी व स्तूप नमस्कार संस्कृत है क्योंकि जिनलब्धिसूरिसम्बन्धी अभी तक जो बातें अज्ञात थी वे इन्हींके द्वारा प्रकाशमें आती हैं इसलिए इन रचनाओंको आगे दिया जाता है।

धीतरुणप्रभसरिकृत

श्रीजिनलब्धिसूरि—चतुत्तरी

सिरि मुणिवह जिणचंदं भविकवल विलासयं सरेउण  
सिरि जिणलखि रिसीसं तस्स सुलीसं धुणामि अहं ॥ १ ॥

बियरे मायकवाड़े नगोव एगोबण जणोवाड़े  
हट्टेपरेकवाड़े जल्य न वत्ते सहिं माडे ॥ २ ॥

देसे दुग्ग निक्केसे सिरि जेसलमेद डुरवरे आसि ।  
राया जायव वंसे नवो किसीहो जयतसीहो ॥ ३ ॥

सिरि पासनाह भवणं भुवणत्तय कणय भूसणं तत्थ  
जिण बिब रयण सोहं सदेव कल हूय कल कलसं ॥ ४ ॥

दिट्ठमि जग्गि दिट्ठा सासय जिण भवण बधिया सक्खा  
जं तस्सेगग रुवग सरुवसु निरुवणं नासि ॥ ५ ॥

ऊएस वंस रुक्खे बलक्ख नवलक्ख साहपरिणाहे  
अबभुय महिरुवो धणसीहो सावओ रुवो ॥ ६ ॥

खेताहीयी रयणं धीरयणंजीए सील कंति जुयं  
सयलासा सुपवासं सुपया संतोसयं जायं ॥ ७ ॥

अन्न दिणे सा जाया संजाया तस्स साहुसुयगन्ना  
जावेडु गंडयलया वर वसु गन्नाव सुमहं ॥ ८ ॥

सा सुयणं सासुयणं संसुयणं तप्पभावओ हूया  
सुह सुमणा सुह सुमणा सुह समणो सेवणा निरया ॥ ९ ॥

सुंअ रत्तानकै सत्सहर विक्कम नरनाह विरिस मग्गसिरि  
सुद्ध बुवालस दिवसे उयवओ तेसि वर पुत्ते ॥ १० ॥

सब्बउरे वर मयरे जम्मो जस्सेह माय ताय हरे ।  
तेणं अणुहारेणं सो जाओ माय भाय सुहो ॥ ११ ॥

भरणी गए ससंके सुह गहसंते कुरंग बह लमो  
लक्खणवंतो पुत्ते लक्खणसीहो कनो तेहिं ॥ १२ ॥

आरुम अग्ग सोहग्ग कंति सुह सुग्ग बग्ग संसग्ग  
बालत्तेणेहि माया पियराणं नयण घण सारे ॥ १३ ॥

भवसायर बोहिट्था अबहिट्था नाण वंसणुणोसु  
अणहिलपुरम्मि पत्ता बिहरंता सूरि जिणचंदा ॥ १४ ॥

मुहचंद चंदिमाए तेसिं सो देसणाए पाणेणं  
संस्तिचो संजानो अविवासो विसयविससल्लिको ॥ १५ ॥

तेरह सत्तरि वरिसे माहम्मि वलक्खि गारसी दिवसे ।  
सिरि पट्टणंमि दिक्खा जिणचंद गुरुक्कमे तस्स ॥ १६ ॥

सज्झाय पाठकालावग पंजिय कच्च भणण मेएणं  
मुणिचंदगणि समीपे लद्धिनिहाणेण परि रइयं ॥ १७ ॥

राहंदचंद नामगवुरि सयांसंमि तेण मग्गेहिं  
नाहग विज्जावि जाणंदालंकार वागरणा ॥ १८ ॥

भणिया धम्म पयरण गणिया पमोणाणि सप्पमाणाणि  
मूलागामाहत्था कुलाइं सुकुलाइं गहियाइं ॥ १९ ॥

निव बुद्धि कुसग्गेणं जेणाणेनंत जयपडमाए  
गुरु गिरि रयण गुहाए महत्थ रयणाणि कक्किता ॥ २० ॥

गुण गण गण रयण वण बीहीए ठाविऊण सयलाणि  
बुद्ध बहु बुद्धि धणाणं सुमुणि जणाणं पयत्ताणि ॥ २१ ॥

दमयंती ए कहाए विसमाए कच्च कुसुममाला ए  
वासवदत्त कहाए सयंवराए ठियं तस्स ॥ २२ ॥

कम्मपयडी पयडी कियाइ गहणत्थ गहण तन्हा ए ।  
जस्स न मूढा गूढा अइपूढा बुद्धि पट मूढा ॥ २३ ॥

सिरिजिणकुसल सयासे नाय महातक्क खंडण सुतक्का  
सियवाय संवराय रवि सिट्ठ परिस्सिट्ठ तक्काय ॥ २४ ॥

अग्गेहि समं भणिया अणभणिया भाणिया विसम गंथा  
जेणंधिहण गुणेणं अच्छरियं आयरंतेण ॥ २५ ॥

खंति गुणं दंति गुणं कंतिगुणं जस्स सुरिणोकेय ।  
भूणं भूणं सिरसं वञ्चंति नराय ठाणेषु ॥ २६ ॥

वयण कला वयण कला वयण कला जम्म जस्स सरिस वक्कफला  
सवण सुहा सवण सुहा सवण सुहातेण जह संखं ॥ २७ ॥

मण वयण तणु विसीमो जंहुया तस्स वस्स विसीमो  
तन्नोचुज्जं चुज्जं जं सो तासिं वसेन ठिमो ॥ २८ ॥

यसु<sup>८</sup> वसु<sup>८</sup> सिहि<sup>८</sup> ससि<sup>८</sup> वरिसे मग्गसिरे सुद्धि गारसी दिवसे  
सुद्धविहि धम्म नरवर मूलपुरे देवरायपुरे ॥ २९ ॥

जिणकुसलसुरिसुहगुरु सुहत्थ कमलेण संव समवाए  
अम्हाणं सुरिपय उवज्झाय पयं ठियं तस्स ॥ ३० ॥

पदमं विष भुवणहिमो बचसाभो पादिको सयक विज्ज  
मह जिणपदम सुणिदो विजयपद्दो सोमकिस्सीय ॥ ३१ ॥

गणि सोमपभो किंभी विसम पमाणगमाह बिज्जानो  
जाणाविक्रय जेहिं बिबोहिजो तेहिं कोनहि बा ॥ ३२ ॥

खं खं केयं चंद वरिसे आसादे पदम पविबद्धिणेय  
सियचारे सुहल्लयो सिरिस्संति जिणसर विहारे ॥ ३३ ॥

जिणपदमस्सुरि पदे समगुण जोग संगभो बिहिजो  
अन्हेहिं गणनाहो सिरि जिणलद्धिस्ति नामेण ॥ ३४ ॥

रयणायरोय बिहुणा रविणा पभोमायरो जहा सययं  
जेहिं समुगाएहिं तह बिहि संबो समुल्लसिजो ॥ ३५ ॥

उट्ठं कोसुंन स्या विसि मत्ति सु कुंजुमत्तय वयहत्था  
भू कुंजुमरस सेवा जेसि पयावत्त पसरें ॥ ३६ ॥

किति कुत्तुमाण बुट्ठी बासीस मित्सेण सुपण संतुट्ठी  
मिच्छत्तवई रुट्ठी उट्ठी विट्ठी न केणापि ॥ ३७ ॥

सज्जाण रयण दीवो जेसि बिहि संघ मंगल पईवो ।  
वय सिरिकर परिगहिजो तिकाल विसए परिप्पुरिजो ॥ ३८ ॥

काए कचे किक्कविजुक्कापि सुस्सईय सई  
कावि सोहगा लच्छी जेसि गच्छाहिबच्च पए ॥ ३९ ॥

सिरिपीर तित्थ मुहे गुरु भारा धारा भारवट्ठाभो  
अहवा द्दवयर धंभा गण पीठ परिट्ठिया जेहु ॥ ४० ॥

सुह सिहरिणि जस्स सिरे सइ स्युइ मिहुण चम्ममिहुण कए  
उहजो किःहिडोला कच्चकयाभो किया बिहिणा ॥ ४१ ॥

पुत्त परमाणु बडिचा जे सुमुहं संमुहं सुभविमाणं  
नयणाण मवि जिणाणुग सुहोह बुद्धिब तुट्ठिवरं ॥ ४२ ॥

नासा दंडस्सुवरि भाळ वच बारणत्सकिं हिट्ठा  
मणि मउरायिणि पडरा जं नयणा संभुणा रद्दया ॥ ४३ ॥

इंतुं तु राग दोसे कच बिहुयण कय सुगुण संपयासो  
सा बिहिणा बिहिया जेसि सुपर्यवा जाणु भुय दंढा ॥ ४४ ॥

भुय दोहल्लवकुंभा कुंमासिब नाणहत्थिमल्लस्स  
मुणिबइ पुर मुह पासो मंगलककसा किया बिहिणा ॥ ४५ ॥

दट्ठस्सो वरिट्ठा सुयसारसमुच्चरं उरं गुरुयं  
ईसासुचण्व मज्झं सुकिस्सेसि न पयदीए ॥ ४६ ॥

हृत्थ तला पायतला लच्छीहर दल दलेहि निम्मबिया  
 किं जे सुपयावइणा लच्छी जंते सु संकमिया ॥ ४७ ॥  
 जेसिं नह मुत्तीओ सुह मुत्तीओ रसुन्मव महीओ ।  
 अंग ससुह सुतीरे केहिं न दिट्ठा स दिट्ठीहिं ॥ ४८ ॥  
 खंडं पय रय खंडं सुसक्करं पाय कक्करुक्करयं  
 दक्खं निबड्ढ लक्खं...हुगुह्गुह्गियं च कड्डु गुहियं ॥ ४९ ॥  
 खीरं मक्खसखीरं पीऊस रसं कमंडु भरणि रसं  
 मज्जेतिं केहिं जेसिं वाणी न संयुगिया ॥ ५० ॥  
 उज्जुय विजय बिहारो जेसिं सक्का असजा भयरया ।  
 उत्तरगुण पयवीओ बहिया निय विसय ठाणेषु ॥ ५१ ॥  
 मुणि कलहा गुडगुहिया संयुहिया सारसीकरहसहस्ता ।  
 तरवरियाय सुहासा बक्ककरा...कपायका ॥ ५२ ॥  
 दिट्ठिसिण्णं न मोहो नय कोहो नेव ओम्भओ कोहो ।  
 नय काम जोह छोहो जहिं विसेहोदण्णं चरिओ ॥ ५३ ॥  
 जेसिं वयबल पभारप विवेय विनय सुहड भइषाण्ण  
 अज्जाणं अज्जाणं अंगणं पइदिणं पत्तं ॥ ५४ ॥  
 पइ गामं पइ नगरं बिहिया बिहिणा मइसवा परमा ।  
 सत्थी कामोवसेवो गुण बिहवेणं भरेऊण ॥ ५५ ॥  
 वाणि गुणो कम्ब गुणो वल्लण गुणोव जेसिमसरिण्णो  
 केमिं बिबुहाण मणे न प्खेरय कारओ जाओ ॥ ५६ ॥  
 सिरि गुज्जरत्त देसे मारव देसे सदावलक्खे य  
 लाढे माढे देसे सिंघु सुरहाइ विसण्णसु ॥ ५७ ॥  
 वज्जले तूर रवे राज्जंते चाह भट्ट भट्टेय  
 जेसिं बिहार विसण्णं किन्ती जाया भुवण भूसा ॥ ५८ ॥  
 परवाइ चक्कवाळं विज्जा गुण गम्भ पम्भवाक्खं  
 सं नमिऊणं जेसिं कम्मं पाएसु प्पुल्लिम्भ ॥ ५९ ॥  
 अट्ठण्हं गाऊणं सया समाराहणं किं जेसिं  
 संतो सुहत्त वंता अह अहिंयं हुंति गुणवंता ॥ ६० ॥  
 चउ दिसिं सासण भुवण करण्यं चउपवाणि रहवाणि ।  
 उवझाय तियं चउयं वाणारिय पय महापरियं ॥ ६१ ॥  
 विणया गमंत सीसा अइसीसा जेसिं लड्डु नासीसा  
 संजम गुण रासीसा परिचत्त कसावकसीसा ॥ ६२ ॥

इहिं दुसम समय साहुणं साहु धम्म पुरजुणे  
 संखित्ते वर खित्ते अजा दो वेव जेहिं कया ॥ ६३ ॥

निय गुण माहप्येणं अणक सरिसेण पुहवि पयवेणं ।  
 राय वणवीर मालग पमुह पय सेव कारविचा ॥ ६४ ॥

मुत्ती ससंक मुत्ती रत्ति दीहं कला पयासिंती  
 जेसिं विगाय कलंका विम्हयया कस्त नो जाया ॥ ६५ ॥

विजा मंता तंता जग्गी कंता समागया संता  
 कलिकाले निरतिसप् साहुसयत्तं सया पत्ता ॥ ६६ ॥

अट्ट दुहट्ट विभोगो धम्म अज्ञाणे विभोग संजोणे ।  
 अणुभोगे समिभोगो जेसिं महो कोविमण जोगो ॥ ६७ ॥

जिणवर समचारामे नाणामिध कंलि लालसमणेहिं  
 पसम गणहिं जेहिं न जाणियं काल परि गलणं ॥ ६८ ॥

सविसेस नाण हाणा नियजीविय मंतगं च जाणित्ता  
 सग पट्ट सिक्ख सिक्खा दत्ता जेहिं सहप्येणं ॥ ६९ ॥

वेयंवेर वेदं सुहाकर बच्छर अस्सिणस्स सिय पक्खे  
 बारसि दिवसे सगं पत्ता सुसमाहिणा जेय ॥ ७० ॥

नागपुरे पुरि तेसिं सुपसत्थं धूम सुद्धरं तिग्यं  
 संपेणं कारविद्यं भविषाण मनोरम्य करं ॥ ७१ ॥

रज्जं रागण जिणा विणा पयावेण नो खमोराया  
 पुत्तेण बिणु पयावो सह तेहिं विणाय चंद कुळं ॥ ७२ ॥

अज्जवि सुरहट्ट भुवणं जेसिं जस कुसुम सेहरो सुरही  
 कन्दूर पूर सरितो भवि महुवर हरिस रस वरसो ॥ ७३ ॥

इय जिणलद्धी धुणिओ तरुणप्पह सुरिणा सतिग्येणं  
 ललिय सिरी परिकलियं विहिं संपे मंगलं देउ ॥ ७४ ॥

॥ इति भट्टारक श्री जिनलब्धिसूरिपादानां चहुत्तरी समाप्ता ॥

### श्रीजिनलब्धिसूरिस्तुप नमस्कार

जा सूरि राउ नवलक्ख कुले पयुओ, सच्चंदगच्छ विहिं संच पयास भूओ  
 अपुष्व अम्भुय पभूय गुणाभिरामो, सो मे करेओ जिणलद्धि गुरु पसायं ॥ १ ॥

जुगवर जिणचंदस्सूरि सीसावयंसा, जिणपउम गुरूणं पट्ट उज्जोयकरा  
 गुरुसिरी जिणलद्धिस्सूरि राया, सया ते मम सबल समिद्धि सप्पसत्ताकुणंतु ॥ २ ॥



३९ : श्री महावीर जैन विद्यालय सुवर्णमहोत्सव ग्रन्थ

जे जायावर सच्चोदर नगरे जे पट्टणे दिक्खिवा  
सुवज्जाय पया पुरा मुणिवरा जे देखरापपुरे  
सुरिदा पुण पट्टणे पुरवरे नागाभिहाणे दिवं  
पत्ता ते जिणलद्धिसुरि पवरा हुंतुप्पसत्ता मम ॥ ३ ॥

किं नाणं वर दंसणं किमहवा किं चारुचारित्तयं  
किं खंती किमु धीरिमाह सुगुणा विज्जिअप्प जस्सओ  
इक्किअं खलु निम्मलं निरुवमं किं किं तओ वज्जप्प  
ते पुज्जा जिणलद्धि सुरि गुरुणो निअं पसीयंतु मे ॥ ४ ॥

॥ इति श्री जिनलद्धिसुरि पादानां स्तूपमस्काराः ॥

श्रीजिण लद्धिगुरुणं न्नि य महंजिय सुरासुर गुरुणं  
विलसंत परम पडमं धुणेमि धूमंमि पय पडमं ॥ १ ॥

सो धणसिंहो सा धच्च भट्ठणला जाहिं सच्चपुर नगरे  
तेरसय सट्ठिवरिसे मग्गसिरकिर पस्सो सि ॥ २ ॥

जिणचंदसुरिहय्येण तेरसय सत्तरीह तहिं माण्  
पत्तं चरित्त रयणं तेण महग्गवासि पुज्जोसि ॥ ३ ॥

सिरि जिणकुसल गुरुहिं विज्जा पारंगयस्स तुह पुअं  
तेरह अट्ठासीप्प दत्त सुवज्जाय पयमुअियं ॥ ४ ॥

पट्टण पुरेय विक्कम चउद्दहसयवच्छंति आसाढे  
मिरि जिणपडम गुरुणं पट्टे भयवं तमुपविट्ठो ॥ ५ ॥

तुह पुअसिहिं दट्ठं के के नहु विग्गिया हवंतिगुरो  
तुम्हारिसाण अहवा सुरिण सुहं हवइ सव्वं ॥ ६ ॥

तुह बहु लोहो अं पय रिद्धिप्प दिअरिद्धि उवरिमणो  
चउद्दहचउत्तरं ते दिवं गओ नागपुरओत्तं ॥ ७ ॥

एवं तुह सिरि जिणलद्धिसुरिपाया ठिया धुवा धूमे  
निअं महापसायं कुणंतु विहिं सयल संवस्स ॥ ८ ॥

॥ इति श्री जिनलद्धिसुरि पादपद्मानां नागपुरस्थित स्तूपस्य स्तवनं समाप्तं ॥

शुभ संवत् २०२१ मिने वैशाख शुक्ल ३ अश्वयुतीया गुरुबासरे श्रीकलिकत्ता महानगर्यां अजीमगंजस्थित  
सं० १४९० लिखि । श्रीजिनमत्रमूरि स्वाध्याय पुस्तिकात् लिखितम् नाहटा भंवरललेन ॥ शुभंभवतु ॥  
कल्याणमस्तु ॥

## दिगम्बर परंपरामें आचार्य सिद्धसेन

कैलाशचन्द्र शास्त्री

**आ**चार्य सिद्धसेन जैन परम्पराके प्रख्यात तार्किक और ग्रन्थकार थे। जैन परम्पराकी दोनों ही शाखाओंमें उन्हें समान भादर प्राप्त था। किन्तु आज उनकी कृतियोंका जो समादर श्वेताम्बर परम्परामें है वैसा दिगम्बर परम्परामें नहीं है। किन्तु पूर्वकालमें ऐसी बात नहीं थी। यही दिखाना हम लेखका मुख्य उद्देश्य है।

### नामोल्लेख

उपलब्ध वि० जैन साहित्यमें सिद्धसेनका सर्वप्रथम नामोल्लेख अकलंकदेवके तत्त्वार्थवार्तिकमें पाया जाता है। तत्त्वार्थसूत्रके प्रथम अध्यायके तेरहवें सूत्रमें आगत 'इति' शब्दके अनेक अर्थोंका प्रतिपादन करते हुए अकलंकदेवने एक अर्थ 'शब्दप्रादुर्भाव' किया है। और उसके उदाहरणमें श्रीदत्त और सिद्धसेनका नामोल्लेख किया है। यथा—

‘कचिच्छब्दप्रादुर्भावे वर्तते-इति, श्रीदत्तमिति सिद्धसेनमिति’ (त० बा० पृ० ५७)

श्रीदत्त दिगम्बर परम्परामें एक महान् आचार्य हो गये हैं। आचार्य विद्यानन्दने अपने तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिकमें उन्हें त्रैसठ बावियोंका जेता तथा 'जल्पनिर्णय' नामक ग्रन्थका कर्ता बतलाया है। अतः उनके पश्चात् निर्दिष्ट सिद्धसेन प्रसिद्ध सिद्धसेन ही होना चाहिये। अकलंकदेवकी कृतियों पर उनके प्रभावकी चर्चा हम आगे करेंगे। अतः अकलंकदेवने श्रीदत्तके साथ उन्हींका स्मरण किया, यही विशेष संभव प्रतीत होता है।

### गुणस्मरण

विक्रमकी नवीं शताब्दीमें दिगम्बर परम्परामें दो जिनसेनाचार्य हुए हैं। उनमेंसे एक हरिवंशपुराणके

## १८ : जी महावीर जैन विद्यालय सुवर्णमहोत्सव ग्रंथ

रचयिता थे और दूसरे थे महापुराण(आदिपुराण)के रचयिता। दोनोंने ही अपने अपने पुराणोंके प्रारम्भमें अपने पूर्वज आचार्योंका स्मरण करते हुए सिद्धमेनका भी स्मरण किया है।

हरिवंशपुराणमें स्मृत आचार्योंकी नामावली इस प्रकार है : समन्तभद्र, सिद्धसेन, देवनन्दि, ब्रह्मसुरि, महासेन, रविण्ण, जटासिंहनन्दि, शान्त, विशेषवादि, कुमारसेनगुह और वीरसेनगुह और जिनसेन स्वामी।

आदिपुराणमें स्मृत आचार्योंकी तालिका इस प्रकार है : सिद्धसेन, समन्तभद्र, भीदत्त, प्रभाचन्द्र, शिवकोटि, जटाचार्य, काणभिभु, देव (देवनन्दि), भट्टाकल्ल, श्रीगल, पात्रकेसरी, बादिसिंह, वीरसेन, जयसेन, कवि परमेश्वर।

प्रायः सभी स्मृत आचार्य दिगम्बर परम्पराके हैं। उन्हींमें सर्वोपरि सिद्धसेनको भी स्थान दिया गया है जो विशेष स्वरूपसे उल्लेखनीय है।

हरिवंश पुराणकारने सिद्धसेनका स्मरण इस प्रकार किया है—

जगत्प्रसिद्धबोधस्य कृपमस्येव निस्तुषाः।

बोधयन्ति सतां बुद्धिं सिद्धसेनस्य सूक्तयः ॥ ३० ॥

जिनका ज्ञान जगतमें सर्वत्र प्रसिद्ध है उन सिद्धसेनकी निर्मल सूक्तिया ऋषभदेव जिनेन्द्रकी सूक्तियोंके समान सज्जनोंकी बुद्धिको प्रबुद्ध करती हैं।

इसके पूर्व समन्तभद्रके वचनोंको वीर भगवानके वचनतुल्य बतलाया है। और फिर सिद्धसेनकी सूक्तियोंको भगवान ऋषभदेवके तुल्य बतलाकर उनके प्रति एक तरहसे समन्तभद्रसे भी अधिक आदर व्यक्त किया है। यहाँ सूक्तियोंसे सिद्धसेनकी किसी रचनाविशेषकी ओर संकेत प्रतीत नहीं होता। किन्तु महापुराणमें तो अवश्य ही उनके सम्मतिसूत्रके प्रति संकेत किया गया है। यथा—

प्रवादिकरिसूत्रानां केयरी नयःकेसरः।

सिद्धसेनकविर्जीवाद्रिकल्पनत्तराङ्कुरः ॥ ४२ ॥

सिद्धसेन कवि जयवन्त हों, जो प्रवादीरूपी हाथियोंके झुण्डके लिये सिंहके समान है तथा नय जिसके केसर (गर्दन परके बाल) हैं और विकल्प पैने नागवृत्त हैं।

सिद्धसेनकृत सम्मतिसूत्रमें प्रधान रूपमें यद्यपि अनेकान्तकी चर्चा है, तथापि प्रथम काण्डमें अनेकान्तवादका देन नय और सप्तभंगीकी मुख्य चर्चा है। तथा दूसरे काण्डमें दर्शन और ज्ञानकी चर्चा है, जो अनेकान्तकी ही अंगभूत है। इस चर्चामें आगमका अवलम्बन होते हुए भी तर्ककी प्रधानता है। और तर्कवादमें विकल्पजालकी मुख्यता होती है जिसमें फसंकर प्रतिवादीको परास्त किया जाता है। अतः जहां सम्मतिसूत्रके प्रथमकाण्ड सिद्धसेनरूपी सिंहके नयकेसरत्वका परिचायक है, वहां दूसरा काण्ड उनके विकल्परूपी पैने नलोंका अनुभव कराता है। दर्शन और ज्ञानका केवलीमें अमेद सिद्ध करनेके लिये जो तर्क उपस्थित किये गये हैं, प्रतिपक्षी भी उनका लोहा माने बिना नहीं रह सकते। अतः जिनसेनाचार्यने अवश्य ही सम्मतिसूत्रका अध्ययन करके सिद्धसेनरूपी सिंहके उस रूपका साक्षात्परिचय प्राप्त किया था, जिसका चित्रण उन्होंने अपने महापुराणके सस्मरणमें किया है।

### सम्मतिसूत्रकी आगमप्रमाणरूपमें मान्यता

यह जिनसेन वीरसेनस्वामीके शिष्य थे और वीरसेनस्वामीने अपनी ध्वला और जयध्वला टीकामें नयोंका निरूपण करते हुए सिद्धसेनके सम्मतिसूत्रकी गाथाओंको सादर प्रमाण रूपसे उद्धृत

किया है। दोनों टीकाओं में निक्षेपोंमें नयीकी योजना करते हुए वीरसेन स्वामीने अपने कथनका सम्मति-सूत्रके साथ अविरोध बतलाते हुए सम्मति-सूत्रको आगमप्रमाणके रूपमें मान्य किया है। किन्तु सम्मति सूत्र-के दूसरे काण्डमें केवलज्ञान और केवलदर्शनका अभेद स्थापित किया गया है और यह अभेदवाद जहां क्रमवादी श्वेताम्बर परम्पराके विरुद्ध पड़ता है वहां युगपद्वादी दिगम्बर परम्पराके भी विरुद्ध पड़ता है। अतः सिद्धसेनके इस अभेदवादी मतको जैसे श्वेताम्बर परम्पराने मान्य नहीं किया और जिनभद्रगणि क्षमाभ्रमणने अपने विशेषावश्यक भाष्यमें उसकी कठोर आलोचना की, वैसे ही सम्मति-सूत्रको आगमप्रमाणके रूपमें मान्य करके भी वीरसेनस्वामीने उसमें प्रतिपादित अभेदवादको मान्य नहीं किया और मीठे शब्दोंमें उसकी चर्चा करके उसे अमान्य कर दिया।

यह एक उल्लेखनीय वैशिष्ट्य है कि एक ग्रन्थको प्रमाणकोटिमें रखकर भी उसके असुक्त मतको अमान्य कर दिया जाता है अथवा असुक्त मतके अमान्य होने पर भी उस मतके प्रतिपादक ग्रन्थको सर्वथा अमान्य नहीं किया जाता और उसके रचयिताका सादर संस्मरण किया जाता है।

### अकलंकदेव पर प्रभाव

आचार्य अकलंकदेव आचार्य समन्तभद्रकी वाणीरूपी गंगा और सिद्धसेनकी वाणीरूपी यमुनाके संगमस्थल हैं। दोनों महान् आचार्योंकी वाग्याराएं उनमें सम्मिलित होकर एकाकार हो गई हैं। समन्तभद्रके 'आत्ममीमांसा' पर तो अकलंकदेवने अष्टशती नामक भाष्य रचा है, किन्तु सिद्धसेनके द्वारा तार्किक पद्धतिसे स्थापित तथ्योंको भी अपनी अन्य रचनाओंमें स्वीकार किया है। उसका स्पष्टीकरण इस प्रकार है—

नयीकी पुरानी परम्परा सतनयवादकी है। दिगम्बर तथा श्वेताम्बर परंपराएं इस विषयमें एकमत हैं। किन्तु सिद्धसेन विवाकर नैगमको पृथक् नय नहीं मानते। शायद इसीसे वह पड़नयवादी कहे जाते हैं। अकलंकदेवने अपने तत्त्वार्थवार्तिक<sup>१</sup>में चतुर्थ अध्यायके अन्तिम सूत्रके व्याख्यानके अन्तर्गत नयसप्तमंगीका विवेचन करते हुए द्रव्यार्थिक-पर्यायार्थिक नयोंको संप्रदायात्मक बतलाया है तथा छ ही नयोंका आभय लेकर सप्तमंगीका विवेचन किया है। तथा लघीयस्त्रयमें यद्यपि नैगमनयको लिया है तथापि कारिका ६७की स्वोपश्रुति में सम्मतिकी गाथा १-३की शब्दशः संस्कृत छात्राको अपनाया है। यथा—

तिल्यवर वयण संप्रहविसेसपत्नारमूळवागरणी ।

दृष्यद्विजो य पञ्चवणजो य सेता विपय्यासि ॥—सम्मति ।

तथा. तीर्थकरवचनसंप्रहविशेषस्तावमूलव्याकरिणी द्रव्यार्थिकपर्यायार्थिकी निश्चेतव्यी ।

— ल० स्वो०

सिद्धसेनने सम्मतिमें एक नई स्थापना और भी की है। और वह है पर्याय और गुणमें अभेद की। अर्थात् पर्यायसे गुण मित्र नहीं है। यह चर्चा तीसरे काण्डमें गाथा ८से आरम्भ होती है। इस चर्चाका उपसंहार करते हुए आचार्य सिद्धसेनने उसका प्रयोजन शिष्योंकी बुद्धिका विकास बतलाया है, क्योंकि जिनापेदशमें न तो एकान्तसे भेदभाव मान्य है और न एकान्तसे अभेदवाद, अतः उक्त चर्चाके लिये अवकाश नहीं है। (सम्मति ३-२५, २६)

१. कसावपाहुड, भा० १, पृ० २६१। षट्छान्दागम पु० १, पृ० १५। पु० ९ पृ० २४४। पु० १३, पृ० ३५४।

२. कसावपाहुड, भा० १, पृ० ३५७। ३ पृ० २६१।

अकलंकदेवने भी तत्त्वार्थवार्तिकमें पांचवे अध्यायके 'गुणपर्यायवद् द्रव्यम् ॥ ३७ ॥' सूत्रके व्याख्यानमें उक्त चर्चाको उठाकर उसका समाधान तीन प्रकारसे किया है। प्रथम तो आगमप्रमाण देकर गुणकी सत्ता सिद्धकी है, फिर 'गुण एव पर्यायाः' समास करके गुणको पर्यायसे अभिन्न बतलाया है। यही आचार्य सिद्धसेनकी मान्यता है। इस परसे यह शंकाही गई है कि यदि गुण ही पर्याय है तो केवल गुणवत् द्रव्य या पर्यायवत् द्रव्य कहना चाहिये था—'गुणपर्याय वद् द्रव्य' क्यों कहा? तो उत्तर दिया गया कि जेनेतर मतमें गुणोंको द्रव्यसे भिन्न माना गया है। अतः उसकी निवृत्तिके लिये दोनोंका ग्रहण करके यह बतलाया है कि द्रव्यके परिवर्तनको पर्याय कहते हैं। उसीके भेद गुण हैं, गुण भिन्नजातीय नहीं हैं। इस प्रकार इस चर्चामें भी अकलंकदेवने सिद्धसेनके मतको मान्य किया है। अतः अकलंकदेव पर सिद्धसेनका प्रभाव स्पष्ट है।

### आचार्य विद्यानन्द और सिद्धसेन

आचार्य विद्यानन्द एक तरहसे अकलंकके अनुयायी और टीकाकार थे। उन्होंने समन्तभद्रके भासमीमांसा और उस पर अकलंकदेवके अष्टशती माध्यको आवेष्टित करके अष्टसहस्री नामक महान् ग्रन्थकी रचनाकी थी। तथा जैसे न्यायदर्शनके सूत्रों पर उद्योतकरकी न्यायवार्तिकसे प्रभावित होकर अकलंकदेवने तत्त्वार्थसूत्र पर तत्त्वार्थवार्तिककी रचनाकी थी, वैसे ही विद्यानन्दने भीमासक कुमारिलके मीमांसा श्लोकवार्तिकसे प्रभावित होकर तत्त्वार्थसूत्र पर तत्त्वार्थश्लोकवार्तिककी रचना की थी। इन तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकमें प्रथम अध्यायके अन्तिम सूत्र पर नयोंका सुन्दर संक्षिप्त विवेचन है। इस विवेचनके अन्तमें ग्रन्थकारने लिखा<sup>१</sup> है कि विस्तारसे नयोंका स्वरूप जाननेके लिये नयचक्रको देखना चाहिये; यह नयचक्र संभवतया मल्लबादीकृत नयचक्र होना चाहिये; क्योंकि उपलब्ध देवसेनकृत लघुनयचक्र और माहल्ल वल्लकृत नयचक्र प्रथम तो संक्षिप्त ही हैं, विस्तृत नहीं हैं, इनसे तो विद्यानन्दने ही नयोंका स्वरूप अधिक स्पष्ट लिखा है; दूसरे, उक्त दोनों ही ग्रन्थकार विद्यानन्दके पीछे हुए हैं। अतः विद्यानन्द उनकी कृतियोंको देखनेका उल्लेख नहीं कर सकते थे, अस्तु। इस नयचर्चामें विद्यानन्दने सिद्धसेनके षडनयवादको स्वीकार नहीं किया, बल्कि उसका विरोध किया है। उनका कहना है कि नेगमनयका अन्तर्भाव न तो संप्रहमें होता है, न न्यवहारमें और न ऋजुसूत्रादिकमें। अतः परीक्षकोंको 'संप्रहआदि छे नय ही है' ऐसा नहीं कहना चाहिये।

संप्रहं न्यवहारे वा नान्तर्भावः समीक्ष्यते।

नेगमस्य तयोरेकवस्त्वक्षप्रवणत्वतः ॥ २४ ॥

ननुसूत्रादिषु प्रोक्तवैतयो वेति वचनमाः।

संप्रहादय एवेह न बाध्याः प्रपरीक्षकैः ॥ २५ ॥

—त० श्लो० बा० ६, २६९।

यहां 'प्रपरीक्षक' शब्द संभवतया सिद्धसेनके लिये ही आया है, क्योंकि परीक्षाके आधार पर उन्होंने ही षडनयवादकी स्थापना की थी। परीक्षकके साथ प्रकर्षत्वके सूचक 'प्र' उपसर्गसे भी इस बातकी पुष्टि होती है, क्योंकि सिद्धसेन साधारण परीक्षक नहीं थे।

इसी तरह विद्यानन्दने पांचवे अध्यायके 'गुणपर्यायवद् द्रव्यम्' इस सूत्रकी व्याख्यानमें गुण और पर्यायमें अभेद मानकर भी सिद्धसेनानुगामी अकलंकका अनुकरण नहीं किया, किन्तु गुण और

१. संक्षेपेन नयास्तावद् व्याख्यातास्तत्र सुप्तिताः। तद्विशेषाः प्रपञ्चेन संक्षिप्त्या नयचक्रतः ॥१०२॥ त० श्लो० बा० ५० २७६

पर्याय दोनोंके ग्रहणके आधार पर एक ऐसा तथ्य फलित किया जो अनेकान्तदर्शनके इतिहासमें उल्लेखनीय है। उन्होंने लिखा है—

गुणवद्द्रव्यमित्युक्तं सहानेकान्तसिद्धये ।

तथा पर्यायवद्द्रव्यं क्रमानेकान्तविरुद्धे ॥ २ ॥—त० श्लो० वा० पृ० ४३८

सहानेकान्तकी सिद्धिके लिये ‘गुणवद् द्रव्यम्’ कहा है। तथा क्रमानेकान्तके बोधके लिये ‘पर्यायवद् द्रव्यम्’ कहा है।

अर्थात् अनेकान्तके दो प्रकार हैं : सहानेकान्त और क्रमानेकान्त। परस्परमें विरोधी प्रतीत होनेवाले धर्मोंका एक वस्तुमें स्वीकार अनेकान्त है। उनमेंसे कुछ धर्म तो ऐसे होते हैं जो वस्तुमें साथ साथ रह सकत हैं जैसे अस्तित्व, नास्तित्व, नित्यत्व, अनित्यत्व; किन्तु कुछ धर्म ऐसे होते हैं जो कालक्रमसे एक वस्तुमें रहते हैं, जैसे सर्वशता और असर्वशता, मुक्तत्व और संसारित्व। गुण सहभावी होते हैं और पर्याय क्रमभावी होती हैं अतः एकसे सहानेकान्त प्रतिकूलित होता है तो दूसरेसे क्रमानेकान्त।

इस तरह विद्यानन्दने सिद्धसेनके मतोंको अमान्य या प्रकारान्तरेसे मान्य करते हुए भी तत्त्वार्थ-श्लोकवार्तिकके प्रारम्भमें ही हेतुवाद और आगमवादकी चर्चाके प्रसंगसे समन्तभद्रके आसमीमासाके ‘वक्तव्यनाते’ इत्यादि कारिकाके पश्चात् ही प्रमाणरूपसे सिद्धसेनके समन्तितसे भी ‘जो हेतुवाद-परकम्भि’ आदि गाथा उद्धृत करके सिद्धसेनके प्रति भी अपना आदरभाव व्यक्त किया है, यह स्पष्ट है।

### टीकाकार सुमतिदेव

विद्यानन्दसे पहले और संभवतया अकलंकदेवसे भी पूर्व विगम्बर परम्परामें सुमतिदेव नामके आचार्य हो गये हैं। अवणवेल्लोगोलाकी मल्लिवेणप्रशस्तिमें कुन्दकुन्द, सिंहनन्दि, वक्रग्रीव, वज्रनन्दि और पात्रकेसरीके बाद सुमतिदेव की स्तुति की गई है और उनके बाद कुमारसेन, वददेव और अकलंकदेवकी। इससे सुमतिदेव प्राचीन आचार्य मालूम होते हैं।

पार्श्वनाथचरित(वि० सं० १०८२)के कर्ता वादिराजने प्राचीन ग्रन्थकारोंका स्मरण करते हुए लिखा है—

नमः सन्मतये तस्मै भवकूपनिपातिनाम् ।

सन्मतिर्विबुधा येन सुखधामप्रवेशिनी ॥ २२ ॥

अर्थात् उस सन्मतिको नमस्कार हो जिनने भवकूपमें पड़े हुए लोगोंके लिये सुखधाममें पहुँचानेवाली सन्मतिको विवृत किया अर्थात् सन्मतिकी वृत्ति या टीका रची।

यह सन्मति सिद्धसेनकृत ही होना चाहिये। ‘नमः सन्मतये’ में ‘सन्मति’ नाम सुमतिके लिये ही आया है। दोनोंका शब्दार्थ एक ही है। किन्तु सन्मतिके साथ सन्मतिका शब्दालंकार होनेसे काव्य-साहित्यमें सुमतिके स्थानमें सन्मतिका प्रयोग किया गया है।

जैन ग्रन्थोंमें तो सुमतिदेवका कोई उल्लेख नहीं मिलता, किन्तु बौद्ध दार्शनिक शान्तरक्षितने अपने तत्त्वसंग्रहके स्याद्वादपरीक्षा और बहिर्यपरीक्षा नामक प्रकरणोंमें सुमतिनामक विगम्बराचार्यकी आलोचना की है। यह सुमति सन्मति टीकाके कर्ता ही होने चाहिये। संभवतया उसीमें चर्चित मतकी समीक्षा शान्तरक्षितने की है। जैसे मल्लिवेणप्रशस्तिमें उनके सुमत्तिसतक नामक ग्रन्थका भी उल्लेख है। यथा—

सुमतिदेवममुं स्तुत येन वः सुमत्तिससकमास्तया कृतम् ।

परिहृताप्यतत्त्वपथार्थिनां सुमतिकोटि विचर्तिभ्यार्तिह्वर ॥

अस्तु, जो कुछ हो, किन्तु इतना निश्चित है कि दिगम्बराचार्य सुमतिने, जो सम्भवतया विक्रमकी सानवीं शताब्दीसे बादके विद्वान नहीं थे, सिद्धसेनके सम्मति पर टीका रची थी। इस तरह सिद्धसेनका सम्मतितर्क सातवीं शताब्दीसे नौवीं शताब्दी तक दिगम्बर परम्परामें आगमिक ग्रन्थके रूपमें मान्य रहा। सम्भवतया सुमतिदेवकी टीकाके छुट हो जाने पर और श्वेताम्बराचार्य अभयदेवकी टीकाके निर्माणके पश्चात् दिगम्बर परम्परामें उसकी मान्यता छुट हो गई और उसे श्वेताम्बर परम्पराका ही ग्रन्थ माना जाने लगा। किन्तु वह एक ऐसा अनमोल ग्रन्थ है कि जैनदर्शनके अग्राणीको उसका पारायण करना ही चाहिये। सम्मतितर्कके सिवाय, जो प्राकृतगाथाबद्ध है, संस्कृतकी कुछ बचीसियां भी सिद्धसेनकृत हैं। उनमेंसे एक नत्तीसीका एक चरण पूज्यपाद देवने सर्वार्थसिद्धि टीकाके सप्तम अध्यायके १३वें सूत्रकी व्याख्यामें उद्धृत है—

‘वियोजयति चासुमिर्न च वचेन संयुज्यते’

अकलंकदेवने भी अपने तत्त्वार्थवार्तिकमें उक्त सूत्रकी व्याख्यामें उसे उद्धृत किया है। और वीरसेनस्वामीने तो जयबलका टीका(भा० १, पृ० १०८)में उक्त चरणसे सम्बद्ध पूरा श्लोक ही उद्धृत किया है। तथा अकलंक देवने तत्त्वार्थवार्तिकमें भाठवें अध्यायके प्रथम सूत्रकी व्याख्यामें भी एक पद्य उद्धृत किया है जो प्रथम दार्ष्टिकतिकाका लीसवा पद्य है। इस तरह सिद्धसेनकी कुछ दार्ष्टिकतिका भी छठी शताब्दीसे ही दिगम्बर परम्परामें मान्य रहीं हैं। इन्हीं दार्ष्टिकतिकाओंमें न्यायावतार भी है और सिद्धसेनकृत माना जानेके कारण उसे उसके नामके अनुरूप जैन परम्परामें न्यायका प्रथम ग्रन्थ माना जाता है। किन्तु उसमें अनेक विप्रतिपत्तियां हैं, और वे अभी तक निर्मूल नहीं हुई हैं। अतः तत्सम्बन्धी विवादको न उठाकर इतना ही लिखना पर्याप्त समझते हैं कि उसकी दिगम्बर परम्परामें कोई मान्यता नहीं मिलती।

इस तरह दिगम्बर परम्परामें आचार्य सिद्धसेन अपनी प्रख्यात दार्शनिक कृति सम्मति सूत्र या सम्मतितर्कके द्वारा विशेष रूपसे समादृत हुए हैं।



## ग्वालियर-दुर्गके कुछ जैनमूर्ति-निर्माता एवं महाकवि रङ्गू

**राजाराम जैन**

जैनमूर्तिकलाकी दृष्टिसे ग्वालियर-दुर्गका अपना विशेष महत्त्व है। वहाँ पर प्राप्त सभी जैन मूर्तियों-के प्राचीन इतिहासका साङ्गोपाङ्ग अध्ययन तो अभी तक नहीं हो सका है, फिर भी इसके प्रमाण उपलब्ध हैं कि नौवीं सदी ईस्वीसे वहाँ उक्त कलाका उत्तरोत्तर विकास होता रहा। ११-१२वीं सदीमें तो ग्वालियर-नगर अथवा दुर्गमें ही नहीं बल्कि समस्त मध्यभारतमें जैनमूर्तिकलाके साथ-साथ जैनधर्म एवं साहित्यका भी प्रचुर प्रचार रहा। इस सन्दर्भमें इम्पीरियल गजेटियर<sup>१</sup>का निम्न उल्लेख महत्त्वपूर्ण है :—

“In the eleventh and twelfth centuries the Jain Religion was the chief form of worship of the highest classes in Central India and the remains of temples and images belonging to this sect are with all over the agency”

आगे चलकर उसके प्रचुर रूपसे विकसित होनेके प्रमाण १५-१६वीं सदीमें पुनः प्राप्त होते हैं, जो कई दृष्टियोंसे महत्त्वपूर्ण हैं। ग्वालियर-दुर्गमें उपलब्ध जैन मूर्तियाँ तथा उनके अभिलेखोंका गहन अध्ययन किया जाय तो तत्कालीन मध्यभारतीय इतिहासकी कई प्रचलित मान्यताओं पर नया प्रकाश पड़

---

१ Imperial Gazetteer of India Vol. IX, 1908 A.D., Page 353.

उक्त गजेटियरमें जिस समकक्ष बात कही गई है, उस समय ब्राह्मण प्रधान जातियोंमें जैन-जातिकी गणना होती थी। उनकी आयु, समृद्धि, स्वास्थ्य एवं शिक्षाके सम्बन्धमें भी निम्न उल्लेख दृष्टव्य है :

“The age statistics show that the Jainas, who are the richest and best nourished community, live the longest, while the Animists and Hindus show the greatest fecundity,” (Page 348.)

....Omitting Christians and others (chiefly Parsis) Jainas are the best educated community 19% being Literate, while Mosalmans come next with 8% followed by Hindus with 3% (Page 348).



सकता है। जैन साहित्य एवं कलाके विकासकी दृष्टिसे उक्त काल स्वर्णकाल ही कहा जा सकता है। इस स्वर्णकालका जनक तोमरवंशी राजा झूगरसिंह (वि० सं० १४८१—१५१०) एवं उनका पुत्र राजा कीर्त्तिसिंह (वि० सं० १५१०—१५३६) है। इन्हीं राजाओंके समयमें अपभ्रंश भाषाके धुरन्धर महाकवि रङ्गू भी हुए हैं, जिन्होंने लगभग तीससे भी अधिक विशाल ग्रन्थोंका प्रणयन किया था, जिनमेंसे अभी चौबीस हस्तलिखित ग्रन्थ उपलब्ध हैं<sup>१</sup>। अपनी दैवी प्रतिभा, ओजस्वी कविता, अगाध पंडित्य, कठोर साधना एवं सहज एवं उत्तार स्वभावके कारण ग्वालियर-राज्यमें ऐसे लोकप्रिय हुए कि वे वहाँके जन-जनके कवि एवं श्रद्धाभाजन बन गए। विद्यारसिक तथा जैनधर्मके परमश्रद्धालु राजा झूगरसिंह तो उनके व्यक्तिबुद्धिसे ऐसे प्रभावित हुए कि उन्होंने कविको अपने दुर्गमें ही रहकर उसे अपनी साहित्य-साधनाका केंद्र बनानेका साम्रह्य अनुरोध किया, जिसे कविने स्वीकार भी कर लिया था। कविने स्वयं लिखा है :—

गोबगिरिदुर्गामि शिवसंतत बहुसुदृष्टे तर्हि। सम्मत् ० १३।१०

महाकवि रङ्गू जैन थे अतः समस्त जैन समाज भी उनका अनुयायी था। जो अर्थहीन थे वे दर्शन-स्पर्शनसे कृतकृत्य होते थे तथा जो धनकुबेर थे वे उसके संकेतपर अपनी गादी कमाईकी धैलियाँका सदुपयोग करनेके लिये तत्पर रहते थे। ऐसे लोगोंमें संघवी कमलसिंह, खेल्हा ब्रह्मचारी, असपति साहू, रणमल साहू, खेऊ साहू, लोणा साहू, हरसी साहू, मुल्लण साहू, तोसठ साहू, हेमराज, खेमसिंह साहू, आडू साहू, संघवी नेमदास, श्रमणभूषण कुन्धुदास, होल् साहू एवं कुशराज आदिके नाम उल्लेखनीय हैं। रङ्गू-साहित्यके निर्माणमें उक्त श्रावकोंने उन्हें आश्रयदान दिया था और उन्हींकी सत्प्रेरणासे कविने अपने ग्रन्थोंका प्रणयन किया था। ग्रन्थोंकी आयन्त प्रशस्तियोंसे उक्त श्रावकोंकी १२-१२ पीढ़ियों तकका विस्तृत विवरण उपलब्ध होता है, जिनसे ग्वालियरकी तत्कालीन सामाजिक, आर्थिक, राजनैतिक, धार्मिक, साहित्यिक आदि परिस्थितियों पर पर्याप्त प्रकाश पड़ता है।

उक्त धनकुबेर श्रावकोंमेंसे संघवी कमलसिंह, खेल्हा ब्रह्मचारी, असपति साहू, संघाधिप नेमदास आदिके नाम अत्यन्त प्रमुख हैं। इन्होंने रङ्गूकी आज्ञासे जैनमूर्त्तियोंका निर्माण एवं उनके प्रतिष्ठा-समारोहोंमें अपनी न्यायोपाजित अटूट द्रव्यराशिका सदुपयोग किया। महाकवि रङ्गूने संघवी कमलसिंह-को गोपाचलका “तीर्थनिर्मातौ” कहा है, जो उपर्युक्त ही है। कमलसिंहकी प्रेरणासे लिखे गये रङ्गूकृत ‘सम्मतगुणनिहाणकव’ की प्रशस्तिके अनुसार कमलसिंहने ग्वालियर-दुर्गमें एक विशाल आदिनाथ भगवानकी मूर्त्तिका निर्माण एवं प्रतिष्ठा कराई थी। अन्य मूर्त्ति एवं मन्दिर-निर्माताओं तथा प्रतिष्ठाकर्त्ताओंके कार्योंमें भी इनका सक्रिय सहयोग रहता था। एक बार कमलसिंहने अपनी आदिनाथ भगवानकी मूर्त्तिकी प्रतिष्ठाके लिये जब राजा झूगरसिंहसे आज्ञा चाही तब झूगरसिंहने उन्हें केवल अपनी स्वीकृति मात्र ही प्रदान न की बल्कि दो आदर्श राजाओं—शोरठके राजा वीरलदेव एवं जोगिनीपुरके राजा पेरोजसाहि—द्वारा प्रशस्तीमें श्रेष्ठ वस्तुपाल-तेजपाल एवं सारंगसाहुको प्रदत्त धार्मिक कार्योंमें हर प्रकारके साहाय्यका उल्लेख करते हुए कहा<sup>२</sup> कि मैं भी अपने राज्यमें उन्हीं राजाओंके आदर्शोंका पालन करता हूँ। अतः आदिनाथकी प्रतिष्ठाके समय तुम “जो-जो माँगोगे वही-वही दूँगा (जं जं मग्गु तं तं देसमि)। तुम अपना धर्मकार्य निश्चिन्ततापूर्वक सम्पूर्ण करो।” इतना कहकर राजाने

१ रङ्गू-साहित्यके परिचयके लिये “मिश्र स्मृति ग्रन्थ” —कलकत्ता(१९६१)में प्रकाशित “सन्धिवालीन अपभ्रंश-भाषाके महाकवि रङ्गू” नामक मेरा निबन्ध द्रष्टव्य है।

२ सम्मत् ० १३।५।४।

३ सम्मतगुणनिहाणकव १।११।

कमलसिंहको सम्मान स्वरूप अपने हाथसे पानका बीड़ा दिया। कमलसिंह भी प्रसन्नतापूर्वक वापिस अपने घर आया और दूसरे ही दिन प्रतिष्ठा समारोहका कार्य प्रारम्भ कर दिया।

उक्त विशाल मूर्तिके प्रतिष्ठा-कार्यके सम्पन्न करनेवाले ये महाकवि तथा प्रतिष्ठाचार्य रद्धू। इस मूर्ति पर उत्कीर्ण अभिलेखसे भी इसका समर्थन होता है कि मूर्तिनिर्माता कमलसिंह या तथा प्रतिष्ठाचार्य ये रद्धू। अन्तर इतना ही है कि मूर्तिलेखमें कमलसिंहके नामके स्थान पर 'काल' शब्द पढ़ा गया। किन्तु उसमें या तो लेखवाचकको कुछ भ्रम हुआ है अथवा प्रतीत होता है कि शीत, गर्मी एवं बरसातके मौसमी प्रभावने बीच-बीचमें अभिलेखको प्रभावित करके ही 'कमलसिंह'को 'काल' बना दिया है। वस्तुतः वह 'काल' नहीं 'कमलसिंह' ही है, क्योंकि रद्धूकृत 'सम्मतगुणगिहाणकम्ब'की प्रशस्तितमें उल्लिखित कमलसिंहकी वंशावली<sup>१</sup> तथा लेखकी वंशावली आदि सभी सद्यः हैं।

दूसरा मूर्ति-निर्माता या खेल्हा ब्रह्मचारी, जो हिसारका निवासी था तथा जिसका विवाह कुरुक्षेत्रके निवासी सहजा साहूकी पौत्री एवं तेजा साहूकी पुत्री क्षेमीके साथ हुआ था। सन्तान-लभ न होनेसे इन्होंने अपने मतीजे हेमाको गृहस्थीका मार सौंपकर ब्रह्मचर्य धारण कर लिया था<sup>२</sup> तथा उसी स्थितिमें उन्होंने ग्यालियर-दुर्गमें चन्द्रप्रभ भगवानकी मूर्तिका निर्माण तथा कमलसिंहके सहयोगसे शिखरबन्द मन्दिरका निर्माण और साथ ही मूर्तिप्रतिष्ठाका कार्य सम्पन्न कराया था। रद्धूने लिखा है :

तुम्हइ पसाएण अवहुहकवत्तस्स । सस्तिपहजिणंदस्स पढिमा विसुद्धस्स ॥  
 काराबिया मई जि गोवाप्ले तुंग । उड्डवाणि गाणेम तिल्यम्मि सुहसंग ॥  
 आज्ञाहिया हाण महु जणाण सुपचित्त । जिणदेव सुणिपाय गंघोव सिरसित्त ॥  
 दुक्कलं णरजम्मु महु जाइ इहु दिण्णु । संगहिंभि जिणदिक्ख मयणाणि जि छिण्णु ॥  
 तहिं पडिय उववार् कारणेण जिणसुत्ति । काराबिया ताहि सुणिमित्त ससिदित्ति ॥  
 कलिकालु जिणधम्म धुर धार पूवस्स । तिजयालये सिहरि जस सुजम्ब रुवस्स ॥  
 सिरि कमलसिंहस्स संघाहिवस्सेव । सुसहायणणाणि तं सिद्ध इह देव ॥

(सम्भ० १।४।११-१९)

ग्यालियर-दुर्गका तीसरा मूर्ति-निर्माता है भस्मपति साहू, जिसका पिता तोमरवंशी राजा डूंगरसिंहका सम्भवतः खाद्य एवं आपूर्ति मंत्री (Food and Civil Supply Minister) था। चार भाइयोंमें यह मंश्या भाई था। चतुर्विध संघका मारबहन करनेसे इसने "संवपति" की उपाधि प्राप्त की थी। विद्यारसिक, धर्मनिष्ठ एवं समाजका प्रधान होनेके साथ-साथ वह कुशल राजनीतिज्ञ भी था। प्रतीत होता है कि वह भी समकालीन राजा कीर्तिसिंहका दीवान, सुरक्षा-मन्त्री अथवा प्रधान सलाहकार था। इसने श्रद्धावश अनेक जैनमूर्तियों एवं मन्दिरोंका निर्माण एवं उनकी प्रतिष्ठाएं कराई थीं। रद्धूने कहा है :

बीयड पुणु परउबवारलीणु । जिणगुणपरिणय उद्धरियदीणु ॥  
 जिणि काराविड जिणुह रुसैउ । भयवड पंतिहिं रहसुरतेउ ॥

१ जैन शिष्यलेख संग्रह तृतीय भाग, (माणिक० सीरीज, बन्वर्, वि० सं० २०१३) लेखिका ६३३।

२ सम्मतगुणगिहाणकम्ब ४।३५।

३ सम्मज्जिणम्बरित १०।३४।१७-३४।

विपमंतस्मिन् रंजियत राउ । सावयविहाण कम्भाणुराउ ॥  
परणारिपरमुहु विगयलोडु । असपत्ति साहु जणअणियमोडु ॥

(सावय० १।४।४-७)

तथा—

पुणु वीयड गंदणु सकियच्छे । रज्जकज्जपुरधरणसमच्छे ॥  
संघाहिउ असपत्ति असंकित । सत्तिपहकरणिम्मलजसअंकित ॥  
जिरसियपावपडलणितरुबइ । जेण पइट्ठाविय जिणविबइ ॥

(सावय० ६।२६।६-८)

चौथा मूर्ति-निर्माता था संघाधिप नेमदास । इनकी भीखा एवं माणिको नामकी दो पत्नियाँ थीं । नेमदास योगिनीपुरके निवासी थे । वे वहाँके बणिकेभट्टोंमें अग्रगण्य तथा समकालीन राजा प्रतापरुद्र चौहान (वि० सं० १५०६के आसपास) द्वारा सम्मानित थे । इनके छोटे चतुर्थे भाई वीरसिंहने गिरनार-यात्रा की थी । इनके पिताका नाम तोसठ था तथा बंधा सोमबंधके नामसे प्रसिद्ध था । नेमदासने ग्वालियर तथा अन्य कई स्थानों पर पाषाण एवं धातुकी बहुत-सी मूर्तियाँ एवं गगनचुम्बी जिनमन्दिरोंका निर्माण कराया था । रङ्गधुका आशीर्वाद उन्हें प्राप्त था अतः धार्मिक एवं साहित्यिक कार्योंमें वे सदा इनके साथ रहते थे । रङ्गधुकृत पुष्पासवकहाकी आद्यन्त प्रशस्तिमें इन्हीं बातोंका इस प्रकार उल्लेख किया गया है :—

... ... । संघाधिप णामें नेमिदासु ॥  
अमोसर णिवचावारकजि । सुमहंसपुरिसपहुकराजि ॥  
जिणविब जणेय विसुद्धबोह । णिम्मविबि दुग्गहपहणिरोह ॥  
सुपहट्ट काराविउ सुहमणेण । सित्येसगोत्तु बंधियड जेण ॥  
पुणु सुरबिमाणसमु सिंह लेऊं । णियपहकरपिहियड बंदतेड ॥  
काराविउ जि जिणणाहुमवणु । मिथ्यामयमोहकसायसमणु ॥

(पुष्पासव० १।५।६-११).

तथा

भो रङ्गधू बुह वड्डियपमोय । ... ...  
संसिद्ध जाय तुहु परममिणु । तड वयणाभियपाणेण सितु ॥  
पइ किय पइट्टमहु सुहमणेण । जाजय पूरिय धणकंचणेण ॥  
पुणु तुव डवणसं जिणविहार । काराविउ भई दुरियावहार ॥

(पुष्पासव० १।६।८-११).

... हाहं पठमु बुहयण बक्खाणिउ । णिव पयावरह सम्माणिउ ॥  
बहुविहधाउफल्लिबिदुसमम । कारायेणियु अगणिय पडिमउ ॥  
पत्तिट्ठाविबि सुहु आवणिउ । सिरितित्येसरगोत्तु समणिउ ॥  
जि णहलमि सिंहरु चेहैहरु । पुणु णिम्माविय ससिकरपहहरु ॥  
नेमिदासु णामें संघाहिउ । जि जिणसंबनारणिग्गवाहिउ ॥

(पुष्पासव० १३।२।२-६).

रङ्गधूने सहजपालके एक पुत्र सहदेव संघपतिको भी मूर्तिप्रतिष्ठापक कहा है<sup>१</sup> लेकिन इसके सम्बन्ध-

में अन्य कोई विशेष विवरण उपलब्ध नहीं होता। जो भी हो, इतना निमित्त है कि रघूके पूर्ववर्ती एवं उनके समयमें ग्वालियर दुर्गमें जैनमूर्तियोंका इतना अधिक निर्माण हुआ कि जिन्हें देखकर रघूको लिखना पड़ा :—

अगणिय अण पढिम को लखखइ । सुरगुरु ताह गणण गइ अखखइ ॥

सम्मत० १११३।५.

ग्वालियर-दुर्गकी जैनमूर्तियों को कविने अगणित कहा है, यह उचित ही है। राजा झूगरसिंह एवं उनके पुत्र राजा कीर्तिसिंह दोनों ही कुल मिलाकर ३३ वर्षों तक जैनमूर्तियोंके निर्माणका कार्य सम्पन्न किया था। इस विषयमें सुप्रसिद्ध इतिहासकार हेमचन्द्र रायका कथन उल्लेखनीय है<sup>१</sup> :

He (Dunger Singh) was a great patron of the Jaina faith and held the Jainas in high esteem. During his eventful reign the work of carving Jaina images on the rock of the fort of Gwalior was taken in hand; it was brought to completion during the reign of his successor Raja Karansingh (or Kirtisingh). All around the base of the fort, the magnificent statues of the Jaina pontiffs of antiquity gaze from their tall niches like mighty guardians of the great fort and its surrounding landscape. Babur was much annoyed by these rock sculptures as to issue orders for their destruction in 1557 A.D.

मूर्तिमञ्जक नाबरके उस आदेशका अंग्रेजी अनुवाद कनिष्मने इस प्रकार किया है<sup>२</sup> :

"They have hewn the solid rock of this Adivā and sculptured out of it idols of longer and smaller size. On the south part of it is a large size which may be about 40 feet<sup>3</sup> in height. These figures are perfectly naked without even a rag to cover the parts of generation. Adivā<sup>4</sup> is far from being a mean place, on the contrary, it is extremely pleasant. The greatest fault consists in the idol figures all about it. I directed these idols to be destroyed."

ग्वालियर-दुर्गकी जैन मूर्तियोंको आधुनिक दृष्टिसे प्रकाशमें लानेवालोंमें सर्वप्रथम भेय फादर माण्टेसराट(Father Monteserrat)को है, जो एक बोरुपियन घुमक्कड़ थे तथा जिन्होंने सन्नाट अकबरके समयमें भारतकी पदयात्रा की थी। उन्होंने सूरसे दिखी जाते समय ग्वालियर-दुर्गकी जैन मूर्तियोंके दर्शन किये थे और कुछ दिन रुककर उनके इतिहास पर कुछ प्रकाश डालनेका प्रयास किया था।<sup>५</sup>

उक्त माण्टेसराटके बाद जनरल कनिष्मने ग्वालियर-दुर्गकी जैन-मूर्तियोंका कुछ विवेचन किया।

१ Romance of the fort of Gwalior. (1931) Pages 19-20.

२ Murry's Northern India, Page 381-382.

३ नाबरने भूलसे आदिनाथकी मूर्तिकी ऊंचाई ४० फीट लिख दी, वस्तुतः वह ५७ फीट ऊंची है।

४ नाबर द्वारा उपयुक्त 'अदिवा' शब्दका अर्थ कानिष्म आदि कितनीने भी स्पष्ट नहीं किया। भेरे स्थापित नाबरने 'आदिनाथ'के स्थिते उक्त शब्दका प्रयोग किया है।

५ Asiatic Researches Vol. IX, Page 213.

कनिषमके बाद भी खेगोने उनपर लिखा है अवश्य, किन्तु वह सब कनिषम साहबकी नकल अथवा उमके कपनका सारांश मात्र ही है। कनिषमने उक्त मूर्तियोंकी कलासे प्रभावित होकर लिखा है<sup>१</sup> :—

The (Jaina) rock sculptures of Gwalior are unique in northern India, as well for their number, as for their gigantic size.

इण्डियन स्टेट रेलवेके प्रकाशन विभागने भी अपनी ग्वालियर सम्बन्धी एक पुस्तिकामें उक्त मूर्तियोंको Rock giants की उपमा देते हुए लिखा है<sup>२</sup> :

Round the base of Gwalior-fort are several enormous figures of the Jaina Tirthankaras or pontiffs which vie in dignity with the colossal effigies of that greatest of all self advertisers, Ramses II, who plastered Egypt with records of himself and his achievements. These Jaina statues were excavated from 1440-73. A.D.

उपलब्ध विविध सामग्रीके आधार पर लिखित यही है ग्वालियर-दुर्गकी कुछ जैनमूर्तियोंकी अति-संक्षिप्त कहानी। ग्वालियर-दुर्गको जब “Pearl in necklace of the castles of Hind” कहा गया है तब भला उसमें सामान्य मूर्तियोंका निर्माण कैसे किया-कराया जाता? उनका कला-वैभव अद्भुत है। वे अपनी सौम्यता एवं मन्व्यतामें होड़ लगाती-सी प्रतीत होती हैं। जिन मूर्ति कुशल कलाकारोंने इन्हें गढ़ा होगा वे आज हमारे सम्मुख नहीं हैं, उनके नाम भी अज्ञात हैं, उन्होंने इसकी परवाह भी न की होगी किन्तु उनकी अनोखी कला, अनुपम शिल्प-कौशल, अतुलित धैर्य एवं अटूट साधना मानों इन मूर्तियोंके माध्यमसे हमारे सामने साकार उपस्थित है। और उनके निर्माता संघवी कमलसिद्ध, खेल्हा, अस्पति, नेमदास एवं सहदेवके सम्बन्धमें क्या लिखा जाय? उनके आस्थायान् विद्याल द्वादशोंमें जो अद्भुत-मक्ति समाहित थी, उसके मापन हेतु विद्वदोंमें शायद ही कहीं मापयन्त्र मिल सके। हाँ, जिनके दिव्य नेत्र विकसित हैं, जो कला-विज्ञानकी अन्तरात्माके निष्पात हैं, जो इतिहास एवं संस्कृतिके अमृतसरमें सराबोर हैं, वे उक्त मूर्तियोंकी मन्व्यता, सौम्यता, विद्यालता एवं कलाका सूक्ष्म निरीक्षण कर उनके हृदयकी गहराईका अनुमान अवश्य लगा सकते हैं। और उन मूर्तियोंके निर्माण करानेकी प्रेरणा देकर उनमें प्राणप्रतिष्ठा करानेवाले रङ्गू! जिसकी महती कृपासे कुरूप, उपेक्षित एवं भेदे आकारके कर्कश शिलापट्ट भी महानता, शान्ति एवं तपस्याके महान आदर्श बन गये, ऊबड़-खाबड़ एवं भयानक स्थान तीर्थस्थलोंमें बदल गये, उत्पीड़ित एवं सन्तप्त प्राणियोंके लिये जो आराधना, साधना एवं मनोरथप्राप्तिके पवित्र मन्दिर एवं वरदानग्रह बन गये। ज्ञानामृतकी अजस्र धारा प्रवाहित करनेवाले उस महान् आत्मा, सुधी, महाकवि रङ्गूके गुणोंका स्तवन भी कैसे किया जाय? मेरी दृष्टिसे उसके समग्र कार्योंका प्रामाणिक विवेचन एवं प्रकाशन ही उसके गुणोंका स्तवन एवं उसके प्रति सच्ची श्रद्धाञ्जलि होगी तथा साहित्य और कला जगत तभी उसके महान् ऋणसे उन्मृष्ट हो सकेगा।

१ Murry's Northern India, Pages 381-382

२ 'Gwalior' published by the publicity Deptt. Indian state Rly. 1956.

## मेड़तासे विजय जिनेन्द्रसूरिको वीरमपुर प्रेषित सचित्र विज्ञप्तिपत्र

भंवरलाल नाहटा

जैन धर्ममें तीर्थंकरोंके बाद आचार्योंका उल्लेखनीय स्थान है। क्योंकि जैन शासनका संचालन उन्हींके द्वारा होता है। माधु-साध्वी, आबक-आविका चतुर्विध संघको धर्ममें प्रवृत्त करानेका और शासन रक्षणका भार उन्हीं पर होता है। इसलिये जिस तरह राजा-महाराजाओंका राज्य-शासन चलता है उसी तरह आचार्योंका धर्म शासन। राजाओंकी तरह ही उनका मान-सम्मान और आशाओंका पालन किया जाता है। जैन शासनको इन आचार्योंने ही बड़ी सूझ-बूझसे अब तक टिकाये रखा और सब प्रकारसे उन्नति की। उनके आगमनसे धर्म आध्यात्मिका स्रोत उमड़ पड़ता है। इसलिये प्रत्येक ग्रामनगरोंके आबक-आविका संघ, आचार्योंको अपने यहां बुलाने, चातुर्मास करनेको उत्कटित रहता है। उन्हें अपने यहां पधारनेके लिये जो विज्ञप्ति या विनंतिपत्र भेजे जाते थे वे इतने बिद्वत्ता और कलापूर्ण तैयार किये जाने लगे कि एक तरहसे वे खण्डकाव्य और चित्र-गैलेरी जैसे बन गये। ऐसे महत्वपूर्ण और वैविध्यपूर्ण अनेकों विज्ञप्तिपत्र आज भी प्राप्त हैं। बड़ौदासे सचित्र विज्ञप्तिपत्रों संबंधी एक ग्रन्थ काफी वर्ष पहले प्रकाशित हुआ था। इसके बाद संस्कृतके अनेक विद्वत्-काव्योंका एक संग्रह मुनि जिनविजयजीने प्रकाशित किया था। पर अभी तक बहुतसे ऐसे महत्वपूर्ण विज्ञप्तिपत्र इधर-उधर बिखरे पड़े हैं जिनकी ओर किसीका ध्यान ही नहीं गया। यहां ऐसे ही एक सचित्र विज्ञप्तिपत्रकी नकल प्रकाशित की जा रही है, जो गुजरात और राजस्थान इन दोनोंके लिये विशेष महत्वपूर्ण है। अबसे १५५ वर्ष पहले(संवत् १८६७)को यह पत्र मेड़तेके श्रीसंघकी ओरसे वीरमपुर स्थित तपागच्छके आचार्य विजयजिनेन्द्रसूरिको भेजा गया था। अभी यह पत्र कलकत्ताकी गुजराती तपागच्छसंघकी ल्यायब्रेरीमें सुरक्षित है। वहीं एक और सचित्र विज्ञप्तिपत्र है, जो तपागच्छकी सागर शाखाके कल्याणसागरसूरिको अहमदाबाद भेजा गया था पर उसमें चित्रोंके नीचे वाला अंश अब प्राप्त नहीं है।

मेड़तेका सचित्र विज्ञप्तिपत्र ३१ फुट लम्बा है जिसमें १७ फुट तक तो चित्र हैं और १५ फुटमें संस्कृत और मारवाडी भाषाका गद्य-पद्यमे लेख है। यहां सर्वप्रथम चित्रोंका संक्षिप्त विवरण दे दिया जाता है। फिर मूल लेखकी नकल दी जायगी। चित्रोंका प्रारम्भ मंगल कळशसे होता है

जिसके दोनों और खियां खड़ी हैं। इसके बाद छत्रके नीचे दो खियां नृत्य कर रही हैं, दो खिया बाजा बजा रही है, एक टोलक और दूसरी वीणा बजा रही है। तदनंतर अष्ट मंगलिक, १४ महास्वप्न, विशाला माता, सिद्धार्थके सामने बैठे स्वप्नफल पाठक। फिर जिनाल्य, बाजार, दुकानें, महन्त, मसजिद। इसके बाद बाजार, तीन-तीन दुकानें, भीनायजी का मन्दिर। फिर तीन-तीन दुकानें, रास्तेमें १ घुडसवार, पनिहारी, पुरुषवर्ग, दो मुनि जिनके हाथमें काले रंगकी त्रिपणी है, बिजित किये गये हैं। फिर हाथी पर ध्वजाधारी। तदनन्तर चार घुडसवार, दस बाजा बजाने वाले, अर्धवारोही राजा जिसके आगे २ और पीछे तीन और बगलमें २ आदमी चले रहे हैं। तदनन्तर १५ पुरुष, १ बच्चा, १३ खियां और १ बालिका है। खियोंके मस्तक पर घड़े। इसके बाद उपाश्रयमें आचार्य तस्त पर बैठे हैं। सामने ४ आवक और स्थापनाचार्य हैं, पीछे चँवरधारी खड़ा है। तस्तके पास ८ साधु, ७ आक्विकार्ये जिनमें एक खड़ी है, एक व्यक्ति। एक पाव आगे और एक पांव पीछे हैं। इसके बाद साध्वीजीका उपाश्रय है। ४ आक्विकार्ये बैठे हैं। फिर पार्श्वनाथ मन्दिर शिखरयुक्त, जिसके दाहिनी ओर अन्य तीर्थंकर और बांयी ओर दादागुरु विराजमान है और एक नर्तकी नृत्य कर रही है जिसके एक तरफ वाजिन्त बजाने वाला खड़ा है। इन भावचित्रोंके बाद विशालिलेख लिखा हुआ है जिसकी नकल आगे दी जा रही है। विशालिलेखमें वीरमगावके राव फतहसिंह, ठेकर सेठ, ४ जैन मन्दिर, ईश्वर, माता, गणपति, भैरव, ६४ योगिनी, ५२ वीर व महस्तल्लिग ताल्लवका महत्त्वपूर्ण उल्लेख है। फिर विजयजिनेन्द्रसूरिके १०८ गुणोंका उल्लेख करते हुये १ से लेकर १०८ तककी वस्तुओं व प्रकारोंका वर्णन महत्त्वका है। तदनन्तर मरूधर देश, राजा मानसिंह, मैदनीपुर (मैदता), वहाँके १२ मन्दिर, हाकम पंचोली गोपालदासका काव्यमें उल्लेख कवि गुलालविजयके शिष्य दीपविजयने किया है। फिर आचार्यश्रीके गुण-वर्णन, उनके साथके मुनियोंके नाम और मेहुतेके मुनियोंके नाम काव्यमें है। आगे मारवाडी भाषामें गद्यमें पत्र है जिसमें पर्युषण आदिके समाचार व उपालम्भ लिखा हुआ है। यह लेख सन् १८६७के मिंगसर सुदि ५को शिवचंद्रने संवके कहनेसे लिखा है। प्रस्तुत लेखका आधा अंश गुजरात संबंधी है और आधा मारवाड़ संबंधी। तत्कालीन मारवाडी भाषा एवं अन्य अनेक बातोंकी इस लेख द्वारा महत्त्वपूर्ण जानकारी मिलती है। लेखमें गुलालविजयको कविराय विशेषण दिया है अतः उनकी कविताओंकी खोज की जानी आवश्यक है।

## विज्ञप्तिपत्र

॥ वं० ॥ श्रीसद्गुरुभ्यो नमः ॥ श्रीमजिनराज वाग्वादिनी सद्गुरुवरणकमलशरणीकृत्य ॥

स्वस्ति श्रीरमरसुरासुरावलि चरावीशोत्तमांगैर्नयं ।

लोकालोक विलोकनैक रसिकं ध्यात्वादि देवैः स्तुतं ॥

दृष्ट्वायं चरणाश्रये स्थितिमनी चक्रेधरी रूपभाष्

जाता भक्तजनेष्टदा जयतु स श्रीनामिजातो जिनः ॥ १ ॥

अथ श्रीशान्ति जिनस्तुतिः—

सशामयस्मिन्नक्षत्रिन्द्रे च, चिंतनोत्कृष्ट प्रभुरं प्रचारः ।

आयातपूजैतदुदारचोर्धं, जातं स शान्तिं क्षिप्रं साक्षिरस्तु ॥ २ ॥

अथ श्री नेमितीर्थकृद्दर्शनम्—

राजीव दृग्योषिदुदारराजी कलामहिम्नाय मोदराज ।

राजीवर्त्ती यो क्षिप्रं योगिराजो, भूयास्तनेमिर्नविकाटसिद्धयै ॥ ३ ॥

अथ श्री पार्श्वपरमेश्वरस्तवः—

पद्माक्षमती तथैव धरणी यस्याङ्घ्रि सेवापरी  
पार्श्वं नैव जहाति भक्तिमिरतः पार्श्वभिन्नो यक्षराट्  
जसं नाम वदीय मुग्धक भिया कष्टाष्टक ध्वंसकम्  
विश्वामित्रित दंभवेजयतु स श्रीपार्श्वदीर्घेश्वरः ॥ ४ ॥

अथ वर्द्धमान जिनराजवर्णनम्—

येना तारि समां सुधारिनिकरः सद्देशना दानतः  
काले नल्प कुवादि जल्प विषमे मिथ्यान्धकारावृते  
उद्यद्ग्रासर राजमंडल निजं जागर्तिवच्छासनम्  
सोयं श्री चरमो जिनाक्षिप वरो जीव्यादनं तर्हिदः ॥ ५ ॥  
पूर्वं पंच जिनाक्षिपान् सुराक्षिपार्थित क्रमात्  
अभिदूय प्रकृष्टेन भावेन कृत मंगलान् ॥ ६ ॥

अथ गुज्जरदेशवर्णनम् ॥ दृष्ट्वा ॥

सारद् मात मया करी, प्रणमी सद्गुरु पाय ।  
लेख पद्धति हिव वर्णं, गात्रं गच्छति राय ॥ १ ॥  
जंबूद्वीप दक्षिण दिशि, भरतक्षेत्र मक्षार ।  
गुज्जर देश सुहामणो, वीरमनगर उदार ॥ २ ॥  
धर गुज्जर सुंदर धरण, हरण दुःख सुख ठाम ।  
हरपित सुरवासो वसें, जेहवो गुण तस नाम ॥ ३ ॥  
सद्दु देसां माहे त्रिने, सुरपति रच्यो निज हृत्थ ।  
वासवियो हर्षे करी, सुचक्र करण निज सत्थ ॥ ४ ॥  
गुण प्रकाशु (? सुं) गुज्जर तणा, लक्ष्मी कीनो वास ।  
जुगति बसाय्यो जेह धर, अथिकी पूरण भास ॥ ५ ॥  
वीरमनगर सुहामणो, वनबाडी जग सार ।  
कषि ओपम कासु कहै, पसरी जग बिस्तार ॥ ६ ॥  
तेहिज गुज्जर देसमें, वीरमनगर सुनाम ।  
गुण मणि रचण करंड ज्युं, भयो रते सुखठाम ॥ ७ ॥  
चिहुं दिसि हरिवाली सुली, नीरतरवर नीर ।  
सल्लि परसरी नवल तरु, जोटे किवा गुहीर ॥ ८ ॥  
दीतल छाया तरु मला, जिम माया फल बेल ।  
छंदा कर राखै सवा, हण विष मननो मेळ ॥ ९ ॥  
सूरज चंद्रज देख नै, हरपित हुवै निसदीस ।  
धन धन हण नगरी नरा, बसै सु पवन छत्तीस ॥ १० ॥

॥ देशी भट्टियाणी री ॥

नगर वीरमपुर सोहै हो मन मोहै सुरसर हृदना; वाढ मठ तोरण मंड ।  
ऊंची गत बिधि भीति हो बहुदीशि कीर्त्तिकगुरा, येत वरण चंद्र खंड ॥ १ ॥ न० ॥



कंगुर पंक्ति बिराजै हो अति छाजै सूरज किरणना, मानुं निकस्या जाज ।  
 सहस्रकिरणना मन मै हो ते जागी बीजो चंद्र छै, पिण रवि तीजो माझ ॥ २ ॥ न० ॥  
 हिब पुर परसिर खाई हो बड़ छाईबाई बहु जलै, पातालबर पेट ।  
 दरबाजै भली भुरजां हो जिम दुरजन नै मन भयरबा, थूल पृथुल गुरु गूढ ॥ ३ ॥ न० ॥  
 भातौ पुरनी मंडप हो कवि सुलधी जिम तिम बणैवै, नगर घरोबर मान ।  
 ऊँचा मंडप आडिया हो नभि गडिया सूरज किरण नै, मानु रवि जोबण ठान ॥ ४ ॥ न० ॥  
 मंदिर सवि छाजै हो मानु राजै स्फटिक रचणतणा, जाली गोष्पां जोड ।  
 नवल महिल घन मेढी हो मिल मेढी बंगला उज्जका, करणी बिराजै कोड ॥ ५ ॥ न० ॥  
 चहुटा मंडप राजै हो बिराजै मारग चोपडा, श्रेणी हटाउल ओट ।  
 फिरता छत्रीसे पठणा हो, नही ऊणा धन चण सुंदरा, व्यापारी बहु मोट ॥ ६ ॥ न० ॥  
 चपल तुरंगम सोहै हो मन मोहै गववर गाजता, रथ सु पालखीयानी जोर ।  
 राज मारग में तरुणी हो गल वरणी गववरनी सदा चालती माचसमां चोर ॥ ७ ॥ न० ॥  
 मिलनी हिलती नारी हो सुर नारी परै सोभती, फिरनी चोहटा मांह ।  
 लेजो बहु छे भाजी हो मन राजी देखीनै हुबै, बैगण साग बिकोह ॥ ८ ॥ न० ॥  
 सारिक पिस्ता खिन्ना हो मन जूरा किस्ता हुबै सदा, पुंगीफल बहु मोल ।  
 अंबा रायण बेला हो बहु मेला मेबा सामठा, लेवै लोक अमोल ॥ ९ ॥ न० ॥  
 जरीयां रेशमी गंडा हो मरि बैठा बिरमा लाबटु पट्टु नीला छाल ।  
 पंचरंग पट पांभडीया हो अलजडीयां बींटी नग भला, भली मोला माल ॥ १० ॥ न० ॥  
 सारी छीटां सुह्रवै हो मन भावै ओडण कांबली, देव कुसुम बलि दाल ।  
 जानी फल तख बीबी हो बलि फीणी सुरमा जलेबिबां, काडु घेवर साख ॥ ११ ॥ न० ॥  
 देहरा च्यार बिराजै हो गाजै नादें अंबरा, ऊंचा अति असमान ।  
 कोरणी अति मन हरणी हो बरणी नही जायै सही, गावत गंधप गान ॥ १२ ॥ न० ॥  
 शांतिनाथमहाराजा हो मन भाया सुरनर इंद्रने, श्री प्रभु पार्श्वे जिनंद ।  
 परतिल परता परै हो हुल्ल चूरे, भविजन वृंदना, भापै सुख अमंद ॥ १३ ॥ न० ॥  
 सरणागत साधरि हो मुनिधरि अनुभव ध्यान में, आलंबन जगतात ।  
 बीरम परसर राजै हो दिबाजै राजै महीपति, श्री सत्रुजानी जात ॥ १४ ॥ न० ॥  
 श्रावक बहुतै युक्ति, गुरुभक्ति नित प्रति साधवै, पूजा विविध प्रकार ।  
 सख भेद नै स्नात्रै हो, शुचि गात्रै जाड प्रकार सुं, गावै मंगलाचार ॥ १५ ॥ न० ॥  
 माता ईश्वर गणपति हो, कणपति अैक देहरा, सहस्रलिंग सखाव ।  
 जोगण चोसठ मंडी हो, ग्रहचंडी बावन बीरना, पूजै खिचमनी भाव ॥ १६ ॥ न० ॥  
 गछ चोरासीना साला हो भ्रममाला गुणह गंभीरनी, साधु घणाहिब ज्ञान ।  
 सामायक बहु पोसा हो नहिं पांण मोसा को करो, जैनअंमं शुभध्यान ॥ १७ ॥ न० ॥  
 पृथ्वी पुरवर वसतो हो सुख हसतो इंद्रनगर परै, नहिं पृथ्वी बलि कोव ।  
 हक दिन हर्ष बघाई हो तिहां भाई श्रीजी साहबा, गच्छ धारी तुम होय ॥ १८ ॥ न० ॥  
 विननी करि बहुवारि हो हितबारी नहि तुमे साहबा, टोकर सेठ कहै जाण ।  
 हिवै तुम पूज पधारो हो अवधारो मंगल चारनैं, संघ आप्रह बहुमान ॥ १९ ॥ न० ॥  
 वषा महोच्छव बाजै हो दिबाजै गाजै नाबीया, दीरमगाम नै दोम ।  
 घर घर मंगल गाथा हो बजाया श्रीजी साहिबा, दीपक मुनि कौं ठाम ॥ २० ॥ न० ॥

दुहा— इणपर वीरम सहर में, फतेसिंघ बाबोराव ।  
धरम नीत प्रतिपालणो, वखत बढै सुभ भाव ॥ १ ॥  
सदा रहो सिब भक्ति उर, क्षत्री धर्म सुभाव ।  
रीत नीत जालम मही, गहिरो फतेसिंघ राव ॥ २ ॥

छप्यय— महा सूर सबीर वीर बिहुं दिसां बदीतो  
तेज पाण तरवार ध्यार दिस सहजां जीतो  
न्याय नीत में निपुण दीपै दातार दिव प्रव  
धरम धुरा धारणो हेक सिबभक्ति हुता हित  
फतेसिंघ गहिरो गुण, बढ वखत बढै बरो  
सूर ज्यो रहो सालम मही, कोड जुगां राजस करो ॥ १ ॥

दुहा— सोबादार सदा गुनी, कखतर्वत नर नाथ ।  
भीजी साहिब बीननी, पठचारो नर साथ ॥ १ ॥  
करि बंदण आबक कहै, पठचारो पुर मांह ।  
जनम सकल होसी करो, धरम कलप बिकसांह ॥ २ ॥  
इम सुण श्रीजी ऊठीया, मंगलकलहा बंदाय ।  
जय जय शब्द उजारीया, भट्ट चरणछुब बाय ॥ ३ ॥

काव्य— आर्ये भारत खण्ड मण्डन निमे श्रीमजनोपासमे ।  
शर्वांगी स्थिति सो दये धनि जनैस्सबैत्र बिसाह्वये ।  
देशे गुर्जर संज्ञिके नरपति प्रोढप्रतापोदये  
दुष्टा नीतिदुरीति भीत रहिते बिक्रमेपत्तने ॥ १ ॥

अथ श्रीविजयजिनेन्द्रसूरीश्वराना वर्णनम् काव्य —

माधुर्येण वचः श्रिया नयनयोर्भालस्य भाग्योदये  
कान्त्या कान्ततनोर्मनोऽमलतया सिद्धया करांभोजयो  
कर्तुं जैन मतानुगं समजगद् येषां क्षितौ बिहृति  
स्ते पूज्या किनशासनारुणसमाः साक्षाद्गणेशोपमा ॥ १ ॥

अथ छंद माणकदण्ड—

श्री पूज्यराज गुणके जिहाज, जिम हुंदुराज, गुणबिमल साज  
विद्याभंडार, जनुपम आचार, संयम सुधार, जुगतलि बिचार  
शीले सरूप, श्रिण भवन भूप, गुणके गुहीर, त्रिणरत्न सीर  
मेरुसुबीरः परत्रिषा वीर, आनंदकंद, जिम सुधाबंद  
बिलसो बिकेक, चारित्र टेक, धर्महसुर्विंद, तिण तखतचंद  
दीपक, बुंद सुख स्नेहकंद, अष्ट करमके भांजणहार, महिमावंतमहंत ॥

दुहा— गुण केदवा तुमचा कहुं, एक जीम जो होय  
आचारिज गुण आगला, एकसो आड दि सोय ॥ १ ॥

ढाल (२) पासबिनेस८ लाहिवा रे—ए देसी ।

पूज्याराध्यतमोत्तमा रे, बंदनीक पूजनीक ।  
 सकल गुणें करी सोमता रे, गछपसीचां सिर टीक ॥ १ ॥  
 जाणो जिनेंद्रसूरीश्वरू रे ।  
 भारती कंडविरामता रे, कलिगोवम अवतार ।  
 अबोधजीव प्रतिबोधवा रे, उदयो दिनकर सार ॥ २ ॥ जा० ॥  
 इकविध असंजम तणा रे, टालण गुण मणि खान ।  
 बाबक दोषविध धर्मना रे, तीन तखना जाण ॥ ३ ॥ जा० ॥  
 व्यास कथायनं जीपता रे, पंचमहाव्रतधार ।  
 रक्षक षटविध जीवना रे, भय सस दीध निवार ॥ ४ ॥ जा० ॥  
 टालक बाढे मद तणा रे, नव महाधर्मना धार ।  
 दशविध यतिधर्म धारणा रे, बाबक अंग इग्वार ॥ ५ ॥ जा० ॥  
 बारो उपांगने बाबता रे, तेरह काठीवा जाण ।  
 चवद विद्या नै जाणता रे, सिद्ध भेद पनरै बत्ताण ॥ ६ ॥ जा० ॥  
 सोल कला शशि निर्मला रे, सतरैह संयमपाल ।  
 पाप स्थानक जठरना रे, नेहनिवारण साल ॥ ७ ॥ जा० ॥  
 उगणीस दोष काढसग तणा रे, बीस स्थानक तप जाण ।  
 श्रावक गुण इकबीसना रे, बाबत हो बरबाण ॥ ८ ॥ जा० ॥  
 परीमह बाबीस जीपता रे, विषय तज्यो तेवीस ।  
 जाणा जिन बोवीसनी रे, पाळो बिम्बादीस ॥ ९ ॥ जा० ॥  
 भाबना पचवीस भावता रे, कप्पाजहयण छावीस ।  
 उपदेशक अंगि किया रे, मुनि गुण सत्तावीस ॥ १० ॥ जा० ॥  
 मतिज्ञान भेद जठ्ठावीसना रे, उपदेशक मुमिराय ।  
 गुण तीस पाप श्रुत तणा रे, संग नही सल्लुदाय ॥ ११ ॥ जा० ॥  
 मोहनीना स्थानक जछे रे, तीस भेद सुविचार ।  
 सिद्ध भेद इकत्रीसना रे, छत्रीस छहण धार ॥ १२ ॥ जा० ॥  
 तेत्रीस भासावन तणा रे, टालक हो निरादीस ।  
 बोत्रीस अतिशय जाणता रे, वाणीगुण पैत्रीस ॥ १३ ॥ जा० ॥  
 छत्रीस उत्तराप्ययनना रे, उपदेशक गुरुराय ।  
 गणवर कुंथु जिणंदना रे, सैत्रीस जाणो माय ॥ १४ ॥ जा० ॥  
 सुद्विष विमानना बर्गना रे, उद्देशक जठ्ठीस ।  
 समयक्षेत्र मांहे जछे रे, कुलगुरु गुणवालीस ॥ १५ ॥ जा० ॥  
 वेदमान श्रीसांतिनो रे, धनुष कछो चालीस ।  
 पढम महलीय बर्गना रे उद्देशा इकतालीस ॥ १६ ॥ जा० ॥  
 ब्यालीस कलोदधि रे, सूरज है उद्योत ।  
 कर्मविपाकना देस छे रे, तवालीस अतबोध ॥ १७ ॥ जा० ॥

दूहा — उदेशा बों कछा, चोये चम्पलीस ।  
 धर्मनाथ निज देहना, धनुषह पैतालीस ॥ १८ ॥  
 बंसी लिपीना जाणीये, अझर छयालीस ।  
 अग्निभूत ग्रह में बस्या, वर्षनु सैतालीस ॥ १९ ॥  
 चौदमा धर्म जीर्णदना, गणधर अडतालीस ।  
 तेरेन्द्रीना जाऊयो, धनु गुण पचास जगीस ॥ २० ॥  
 देह अनंत जिणंदनो, धनुष भलो पचास ।  
 उदेशा हृक्कावना, नव मल्लचर्चना भास ॥ २१ ॥  
 मोहनी कर्मतणा कछा, सूत्र भला बावझ ।  
 पंच अनुत्तर ऊपना, वीर सीस तेपझ ॥ २२ ॥

ढाल (३) पाडोसणरी देसी ।

एतो नेम जिणंद छग्रस्ते हो योगीश्वर दिन चौपने हो (२) बिचर्या महीयल सुदा ।  
 एतो वीरजिणंद अंतकाले हो जो० कछा अजस्यण हो (२) पचावन सुद्ध उदा ॥ २३ ॥  
 एतो बिमलजिणंदना जाणो हो जो० गणधर सुद्धे हो (२) छप्पन गुणमणि बरा ।  
 त्रिण गणि पिटक बिमल कर जाणो हो जो० कछा अजस्यण हो (२) सत्तावन सुद्धवरा ॥ २४ ॥  
 एतो ज्ञानावरणी ने वेदनी हो जो० बायु नाम जाणो हो (२) अंतराय सुद्ध लहो ।  
 उत्तर प्रकृति पांचनी जाणो हो जो० अडवन मानो हो (२) शाकै सुधै बहो ॥ २५ ॥  
 इकरित चंद्र संवत्सर जाणो हो जो० गुणसठि लहिये हो (२) निसिमान में सदा ।  
 एतो बिमल जिणंद तो जाणो हो जो० साठधनु कहिये हो (२) देह मान समें सुदा ॥ २६ ॥  
 चंद्रमंडल इगसठ जाणो हो जो० भागें भजिये हो (२) लहियो सुभ ध्यानधी ।  
 बलि शांति जिणंदना जाणो हो जो० बासठि सहसे हो (२) मुनिवर झुभ मानधी ॥ २७ ॥  
 एतो निबध नीलगिरि त्रेसठें ही जो० करत प्रकासा हो (२) उद्योत जिणंदजी ।  
 एतो चक्रवर्ती गलामें पहिरे हो जो० चोसठि सरिया (२) सुधहार मुं पैंजरी ॥ २८ ॥  
 एतो जंवूद्वीप में जाणो हो जो० रवि पणसठे हो (२) मंडल कर जोतिना ।  
 दक्षिण मानुषगिरमें जाणो हो जो० चंद्र तपला हो (२) कासठि सुध सोतना ॥ २९ ॥

दूहा— श्री भेयांम जिणंदना, गणधर सतसठ जाण ।  
 धातकी खंड जिणंदना, अडसठ कछा बलाण ॥ १ ॥  
 सात करम उत्तर प्रकृत, गुणहोत्तर बिण मोह ।  
 नितर धनु उंचापणु, बासुपूज्य तनु सोह ॥ २ ॥  
 इकोत्तर पूरब सहस, अजित बस्या गृहबास ।  
 कला बहोत्तर आणीये, बिछा लील बिलास ॥ ३ ॥  
 विजय बलदेव तो जाउयो, सहस तिहोत्तर बर्य ।  
 अग्निभूत गणधर तणुं, आसु बहोत्तर बर्य ॥ ४ ॥  
 पंचोत्तर से केवली, पुष्पदंतना जाण ।  
 लक्ष छिहोत्तर पूर्वमी, भरत धयो सहाराण ॥ ५ ॥

### ढाल (४) श्री संलेश्वर पातत्रिणेश्वर भेटियै ।

सप्तोत्तर लव एक सुहुत्तनो मान छै । अकंपितनो आसु अठोत्तर वान छै ।  
 जंघुद्रीपनी पोलनो कहीयो आंतरो । जोयण गुणवासी सहस कछो तिहां सांतरो ॥ १ ॥  
 श्रीश्रेवांसनो मान कछो केवल सुखै । नसी धनुष प्रमाण कहो बिषयी सुखै ।  
 नवमरीया मुनिजाण कहुं साके भला । प्रतिमाना दिनमान कहो चितथी सला ॥ २ ॥  
 हृषपासी ते जाण भली बिष चित्तमें । देवानंदनी कूल बस्या वीरजी समै ।  
 बयासी निस जाण वले दीतल जिना । गणवर भ्यासी सुदि किया गुण सुधिना ॥ ३ ॥  
 ऋषभदेव जिनंदना गणवर जागीयै । चौरासी सुद्ध जाण जगत्र बलागीयै ।  
 उद्देशा पदमांगना पिचयासी कछा । सुबिधि तणा गणवार छीयासी सर दछा ॥ ४ ॥  
 उत्तर प्रकृत छव कर्मनी सत्पासी सही । धर्म जिनंद पृथ्वीवास अठपासी जग लही ।  
 शांति जिनंदनी साबवी सहस नियासीयै । नेऊ धनुषनी जाण दीतल जिन तनु कीयै ॥ ५ ॥  
 आयु गोत्र विण कर्म छवैनी जाणियै । कहीय ईकाणुं सार हीया में जाणीयै ।  
 इंद्रभूतिगणवार वरष बाणुं लहो । चंद्रप्रभु जिनराय तिराणुं गण कहो ॥ ६ ॥  
 चोराणुं गणवार अजितजिनना भला । पचाणुं गणवार सुपार्थ जिनंद सला ।  
 वायुकुमारना भुवन छिनु लल जाणियै । उत्तर प्रकृति बलाण करम अठ मानियै ॥ ७ ॥  
 सत्ताणु कही भाष करमनी सरदहो । ऋषभनै सायै दीक्षक निजसुतमन लहो ।  
 अठाणु सुद्धचित्त सुभीजी आणिया । जोजन सन्निगाणवै सुरगिर माणीया ॥ ८ ॥  
 पारसनाथनो आयु सतह वर्ष जाणज्यो । दसदसमी या पविमाह तिके मन जाणज्यो ।  
 एक सो एक दिनमान प्रमाण सुवारणा । कुल ह्कोत्तर सतनुं श्रीजी साणा ॥ ९ ॥  
 बीडोत्तर बलि रूपक भेदाबलि लही । तीडोत्तर सत नाम ते श्री जी सईदी ।  
 बीडोत्तर सत राग भेद भणवता । पंचाविक सत जाण कुंछलिया जणावता ॥ १० ॥

दूहा— पद उत्तर शत तेहना, दोषक छंद सुमेद ।

हक शत सातें आगला, गाया दोषक वेद ॥ १ ॥

मिणिया नवकर वालियै, एक सौ आठ प्रमाण ।

जामु कर जपीये सदा, श्री सद्गुरुनो ध्यान ॥ २ ॥

हरबाधिक बहु गुण कछा, जाणे श्रीजी मार ।

कविता किम गुण कर सकै, दीपक मन बिस्तार ॥ ३ ॥ श्री. ॥

सकलगुणमणिविरचितगात्रैः अनवद्य विद्या विहारदैः श्री सिद्धान्तार्थे स्मारकैः अस्ति नास्ति सकल ज्ञायक तथैः ससनवषाद विद्या ज्ञायकैः रनवद्य गद्यपद्य हृष्य समय शान्द तर्क छन्दोलङ्कार गणितान्ति विविध सन्त्रज्ञैः सर्वत्र लब्धिव प्रतिष्ठैः विद्या मद धूर्तिन बाधोद्यकक्षदात्रैः व्याकुल्यलंकृति कोशादिभिः पाठित बिनयिक छात्रैः सद्भिषोदार्थ धैर्य गांभीर्यादि गुणगणपात्रैः प्रधारित सुरादिबदानुस्यसचारित्रैः । करतलकलितामलकवदमलविदित सजैणिक तंत्रचारिभ्यशाकैः । उरीकृत्र शिरसिजिगानुशासनशिरकैः । सच्छीलशीलपुण्यसुरसरिशीरपवित्रैः महामन्त्र पंच प्रस्थान सुत स्मारकैः कषायगिरिभेदनैक महावज्र वज्रीर्य सुतैः महा मोहमल्लजीपकैः, पंचाचार पाकनैः । न अभ्यजन प्रतिबोचनैक मार्तण्डैः । अष्टादशसहस्र शौलांग रथबाहकैः । षट्शीव रक्षाकारकैः । सप्त भयनिवारकैः, अष्ट महामदभेदनैक हरि तुष्यैः । दशविध यतिधर्मवारकैः । एकादशांग वाचनैक रत्निकैः द्वादशोपांगामृत वर्षणैक वनसमूहैः । श्रीवीरपट्टप्रभाकरैः ।



चित्र १ : पृष्ठ ५०, पंक्ति ४-५

आगे-पीछे चित्र १-४

वि. सं. १८६७ में, मेळतेके श्रीसंघकी ओरसे बीरमपुर(बीरमगाम-गुजरात)स्थित  
तपराष्टके आचार्य श्रीविजयजिनेन्द्रसुरिको भेजे गये विश्वस्तपत्रका चित्रविभाग  
(देखिये पृ० ५०)

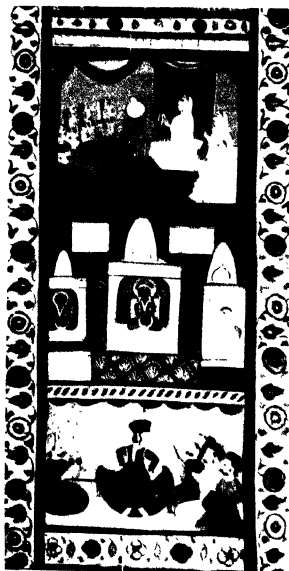


चित्र २ :

पृष्ठ ५०, पंक्ति ५-७



चित्र ३ : पृष्ठ ५०, पंक्ति ८-१०



चित्र ४ : पृष्ठ ५०, पंक्ति १०-१२

महामुनि संसेवित चरणजलजैः। पंच महाव्रतपालकैः। श्रीमदाचार्यवर्यैः बर्म चुरिगैः॥ सकलगुणगारिहै  
रिग्यादि पद्मिंस त्रिशतिषट् गुणोपेनैः। जंगम जुगप्रधानैः सकलभट्टारक शिरोमण्यैः पुरम्पर भट्टारकैः॥  
म। जी श्री श्री श्री श्री श्री श्री श्री श्री १०८ श्री श्री श्री श्री श्री श्री बिजयजिनेन्द्रसूरीश्वर-  
जिक पाँः चरणान् दलमितः श्री मेढूनीपुरतः समस्त संघ लिखति प्रणति पत्रद्वारा सहस्राष्ट संख्येति  
बाध्या॥ अत्र श्रीमदिष्टदेव प्रसादाज्ञम्बं। तत्रापि श्रीमतामगण्य पुण्यवतामहर्षिसं भाषुकं भूयादिति। ययं  
गुण गरिष्टाः। सदिष्टाः। तथा च श्रीमतां शुभवतां भवतामाप्यानमहर्षिसं मयिका कियते श्रीमन्निरपहं  
समये स्मरणीयं यदुक्तं नैषधकाण्डेः

तवचर्त्मनि वर्त्ततां शिवं पुनरस्तु भवतां समागमः

अधिसावय सावयेप्सितं स्मरणीयाः समये वयं वयः॥ १॥ इत्यादि श्रेयं।

तथा च कृपादृष्टि दृष्टि रक्षणीया। नो हेवाश्रीमन्निः प्रीतिरितिस्मरुचितं कार्यं संलेख्यं। पार्थिव्यं  
नो विचार्यम्॥

काव्य—

लब्धेर्गौतम प्राज्ञवान् सुरगुरु रूपे रतीनां पतिः

आदित्यस्य वपुः प्रभा नयनयोः कृष्णप्रियायां पुनः

चंद्रोद्भासित केजवत् गुरुमुखं बाणी सुभासागरः

श्रीमद् पाटपटोधरो बिजयने जैनैन्द्रसूरिश्वरम्॥ १॥

अथ बाणीवर्णनम्—॥ सबैचा ३१॥

जाकी मधुराई जागे सयानी लजानी सुधा, जानी अपमानी तब नाक वास ठाली है।

साकरी की काकर की रूप धरि रही छानी, बोही डर राखि मनुं द्राख सकुचानी है।

याकै पक्षपात ह्महु लोकन समक्ष लक्ष, घानी में पिछनी बाते अति ही डरानी है।

सुनत सुहानी सबै रीक्षि रहै भव्य जानी, ऐसी सुगुरुबानी जातें बानीही हरानी है॥ १॥

अथ मरुधर देश वर्णन भाषा छप्पय—

देसां सिरहर देश बाह मरुधर वरणीजे

बडा मरद बंकां जेथ उतपति जागीजे।

असल धरम अकलंक असल हिंदुआण आचारं।

दुरसन घट देवांण बडौ मरजाद विचारं॥

ते मक्षि जुधाण कमधां तत्तन सहिर बीजां सहिरां सिरि।

जोबतां सोम सहि विधियुगति जे सु अलकाही गहिनी उरै॥ १॥

अथ मरुधराधीश्वर राजराजेश्वर महाराज श्री मानसिंध देव वर्णन—

मानसिंध बबुबलत बिजय नृप तत्तत बिराजै।

नत्ततबंत नर नाह रूपत जेहो इंदराजै॥

गजन जिसो गजगाह राह हिन्दू भ्रम रक्खण।

जैरी संक करै पतिसाह बाह सखि वतत बिचल्लयण॥

सक बंद भूप अवसाण सिध, जाण जास धरपुर जगल

तप तेज भाज हिन्दू मिलक, माण जुजण आषाढ मल॥ २॥



अथ मेदनीपुर वर्णनम्—छन्दः—

ते मरुवर मझ सिसी नयर मेदनीपुर नीको ।  
 भुवन भामिनी भाल ताण बिबिरबियो टीको ॥  
 बहु गढकोट बाजार गयण छभि मंदिरे गोखां ।  
 वणे बिहुं दिस बाग जेथ जण माणे जोखां ॥  
 कलि कंठ केकि पिक सव्द कर, हवा लेत भोगी हलक ।  
 दरगाह देखि चत्रभुज दरस, माने ते तीरथ मुलक ॥ ३ ॥

सवैया ३१—

वसैं जहाँ च्यारवर्ण तामें ते सैं जिनके सवर्ण, और कौन ऐसा बड़ा सुमतीक है ।  
 धर्मपटकर्म दरम्यान बड़े साबधान, ग्यान ध्यान दान मान जान सुमतीक है ।  
 तर्क छंद व्याकरण ठारह पुराण वेद, विद्या ठलच्यार के निधान तहतीक है ।  
 कहे कवि जीह एक कहां छं बखान याके, यो तो उपमान मानुजान किरती कहे ।

दूहा:— श्रीमेडता नगरथी, लिखत सुदा सुबिचार ।  
 श्रीजी साहब मानज्यो, बंद्या बार हजार ॥ १ ॥  
 कहा जोपम तुमकुं छिखूँ, जगमें तुम सम होय ।  
 नमतां सीस पबित्रसुं, पातिक दूरै होय ॥ २ ॥  
 देस अनेक जगमें भट्टै, श्रीजी साहिब जाण ।  
 पिण मरुवर समबद नहीं, दीसै बधिको मान ॥ ३ ॥  
 मेरुवर बधिको मंडोचरो, जोधपर सरजाम ।  
 राजधान प्रतपै सदा, हिंदूतिलक ही ठाम ॥ ४ ॥

(१) कपूर हुबै अति ऊजलो रे—ए देसी ।

विण हीज मरुवर देस में रे, नयरी मेदनीपुरनीक ।  
 भुवन भामिनी भाल ज्युं रे, निगबिब रबीयो टीक रे । सुरिजन ॥  
 जाणो गच्छपति राय ॥  
 बहुगड कोट बाजार छै रे, गगनांगण गुंता गोख ।  
 बनवाडी दिसबागसुं रे, भोगी माणे जोख रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ २ ॥  
 पवन छत्रीस जिहां वनै रे, लोक सहु धनबंत ।  
 कुबेर मिल संका करै रे, मुझ नगरी सु महंत रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ३ ॥  
 आदीस्तरनो देहरो रे, सोहै चडटा बीच ।  
 सूरज मन हम ऊपनो रे, कीरत थंभ ए बीच रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ४ ॥  
 वेहरा बारै सोहला रे, स्वर्ग सुं मांडै बाढ़ ।  
 चतुर्मुख महिमा बणी रे, महबिब सब सुजाद रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ५ ॥  
 मेडता पुर सर सोहला रे, फलबधि पास जिणंद ।  
 सुस मनबंछित पूरणा रे, चरणा तमस दिणंद रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ६ ॥

रात्र तिहां सबको अछै रे, मानसिध महाराज ।  
 नगरलोक सुखीया बसै रे, दिन दिन चउत दिवाज रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ७ ॥  
 तेहनो हाकम गुणनिछो रे, पंचोली गोपालदास ।  
 राजपुरा भर बारणो रे, कीरत पसरी जान रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ८ ॥  
 बहु व्यापारी तिहा बसै रे, छलपति अतिकै मान ।  
 चोर चरह नखि संचरी रे, गोरी गावै गान रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ९ ॥  
 बाढ़ी पारसनाथ जी रे, पालकोट उदैत ।  
 देरामी बेव चार सुं रे, बाहिर नगर सुदैत रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ १० ॥  
 दरजी पटवा सुदैत रे, तंबोली सोनार ।  
 गणिका मोची तुरकदा रे, इत्यादिक सुखिचार रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ११ ॥  
 एहवो उपाश्रय किंहा नहीं रे, पूज पधारो बेग ।  
 धर्मदृष्ट फल लागसी रे, टलसी सगल उदेग रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ १२ ॥  
 गुलालविजय कबिराचनो रे, दीपविजै कहै ताम ।  
 बंदना माहरी मानज्यो रे, ये छो गुण ना धाम ॥ सु० ॥ जा० ॥ १३ ॥

ढाल (२) डोरी मांरी भावै रे रसिया कइतले,—ए देखी ॥

मद्गुरु साचो रे जगमें सुरतरु, जपीयै मिसदिन जाप । सनेही ।  
 रन रो भीनो गच्छ रो लाइलो, जिम इंद्र जोइक चाप । स० ॥ १ ॥  
 गच्छपति विजयजिनेन्द्रसूरीभक्त ॥  
 अविचल महिमा रे जगमें अविपति, गणवर हंदो रे ज्ञान । स० ।  
 गणवर घट जपतां सूरज उदै, आजत तिमर अम्यान । स० । ग० ॥ २ ॥  
 जग में क्रोध मान माया बली, लोभ मिथ्यात्व प्रचंड । स० ।  
 रागद्वेष अंतर रिपु जीनीया, दुर्बर दिवै सिर दंड । स० । ग० ॥ ३ ॥  
 तेजवंता जयवंता जस मुखी, नाणवंत जसवंत । स० ।  
 लखि मंडारी काम कला भया, प्रणम्यति सचला संत । स० ॥ ग० ॥ ४ ॥  
 चंद्रमंडलपर शीतल परदरा भास्कर सम बर तेज । स० ॥  
 झुइ मारगना पालक झुनकरा, भविजनयी बहु हेज । स० । ज० ॥ ५ ॥  
 जाति रूप कुल बल बपु उत्तमा, विनय सुमाण संपन्न । स० ।  
 दंभणचारित्र अवर क्षमा दया, सत्य सौख उपन्न । स० ॥ ग० ॥ ६ ॥  
 चरण करण आज्ञाव मार्दवा, बंभवेरई सुखिचार । स० ।  
 अकिंचन निर्लोभी तारण तरा, इत्यादिक गुण सार । स० । ग० ॥ ७ ॥  
 काव्य पुराण व्याकरण छंदना, टीकाशास्त्र अभ्यास । स० ।  
 भागम नय उपनय गांभीर्यता, युक्ता युक्त निवास । स० । ग० ॥ ८ ॥  
 तर्कशास्त्र निरजुक्ति स्वपर तणा, उत्सर्ग ने अपवाद । स० ।  
 निश्चयनय व्यवहार सदासती, जाणक सगला जाद । स० । ग० ॥ ९ ॥  
 निहंटाक पाखंडी छेदता, पंच मिथ्यात्व निवार । स० ।  
 कुमति कदाग्रह नृणा छेदता, जिम बन छेद कुठार । स० । ग० ॥ १० ॥

धर्मपुरंदर मेरु तणी परै, महिमा जगबिलपाव । स० ।  
 षटविध जीव विकल्पित रूपना, मात तात ने ज्ञाव । स० ॥ ग० ॥ ११ ॥  
 सनु मित्र सम चित भरता सुखै, कृपा समुद्र पवित्र । स० ।  
 गंगाजलपरि निर्मल तुम गुणा, जेहना सरस चरित्र । स० ॥ ग० ॥ १२ ॥  
 प्रबचन सार उद्धार प्रकरणी, जाचार्य गुण छसीस । स० ।  
 विविध प्रकारे भांगा वर्णव्या, गणी न सक्कु मुनीस । स० ॥ ग० ॥ १३ ॥  
 जिम गयणांगण तारा नबि पिण सकै, तुम गुण कहिवा न जाय । स० ।  
 कणपति सहस प्रसंसा जो करै, तिगथी पिण न कहाव । स० ॥ ग० ॥ १४ ॥  
 उज्जल बिभुमंडलसुं तेजनो, स्तुं डंडीरव मान । स० ।  
 परिमल उज्जल गुण नाबिष्य है, स्तुं कहुं बचवैवान । स० ॥ ग० ॥ १५ ॥  
 गिरवा पुरष ते सहजै गुण करै, कार्य म कारण जाण । स० ॥ ग० ॥ १६ ॥  
 तरु सींचे सरोवर सुख भरै, मेघ न मांगी दाण । स० ॥ ग० ॥ १६ ॥  
 हीयड़ा में किम साजन बीसरे, ते सजन सुविचार । स० ।  
 दिन दिन घरी घड़ी पल पल सांभरै, जिम कोइल सहकार । स० ॥ ग० ॥ १७ ॥  
 तपगच्छ मंडण हीर दिवाकर तेहना वस में भाण । स० ।  
 पंडित गुलालविजय कबिरायनो, दीपक गाथा जाण । स० ॥ ग० ॥ १८ ॥

हाल (३) म्हारा बाला बाहण जोतो रे पगडानो तारो ऊगीयो—ए देसी ।

श्रीजी सकल मन चाहता, संव तणे चित्त मांहे जी ।  
 आवोजी नास्या पूरीवै, भविषंज बिकसाहे जी ॥ सद्गुरुय पधारिये ॥ १ ॥  
 आनम तुमने मोलगु, लक्षणचेतन जाणो जी  
 चेतनता तो जे लहै, पामी सद्गुरु वाणो जी ॥ २ ॥  
 आतम असंख प्रदेश है, लोकाकासे नेहो जी ।  
 आतम आतम ए प्रमा न्यूनाधिक नहीं सेहो जी ॥ स० ॥ ३ ॥  
 एक प्रदेशना देश में, गुण कहीजे अनंत जी ।  
 परजय शक्ति अनंतता, परिजय धर्म अनंत जी ॥ स० ॥ ४ ॥  
 एह स्वभावज जीवनो, अस्तै-नास्तित्वतो जी ।  
 सत्वी स्वभावै अस्तित्ता, नास्तित् परव प्रपंच जी ॥ स० ॥ ५ ॥  
 रुचक प्रदेश विना कहुं, वर्गणा अनंत मानो जी ।  
 कर्म रज बीटी रह्यो, जिम रज बादल भानो जी ॥ स० ॥ ६ ॥  
 अनंत चतुष्टी संपदा, अनंत शक्ति जाणो जी ।  
 चरण अनंता ते कहा, बीरज अनंतइ मानो जी ॥ स० ॥ ७ ॥  
 अजर अमरपद राजबी, विधाय नै मत जाणो जी ।  
 विवहारै संसारियो, एम आतम ए वाणो जी ॥ स० ॥ ८ ॥  
 बीर पटोचर कही जता, जाणो सद्गुरु राधा जी ।  
 तुम वाणी श्रवणै सुणां, रुचसी मन में राधा जी ॥ स० ॥ ९ ॥  
 रुचते द्वाविध जाणिये, कही पञ्चवणा मांहे जी ।  
 उपदेश बीजो संपदा, भविजन तुमबी चाहै जी ॥ स० ॥ १० ॥

नव ते आत्म प्रबोधधी, धास्यै कर्मनै रंगी जी ।  
 तुम झुलना उपदेशानी, चाहौं तुमनै संगे जी ॥ स० ॥ ११ ॥  
 वीनतही अबचारजो, साथी प्रीत संभाली रे ।  
 कवर पदाना बोलबा, ते बोलबा प्रतिपाली रे ॥ स० ॥ १२ ॥  
 मेड़ता नगर पधारिये, वीमासो ठाकीजै रे ।  
 श्रीसंचनै बहु हंस छे, ते पूरव्यां मन रीझै रे ॥ स० ॥ १३ ॥  
 विक्रम में काह मोहिया, रोगीको ते देखो रे ।  
 कपटी गुजर में कछा, मोछा तेहना केसो रे ॥ स० ॥ १४ ॥  
 ठीला बोछा कावरा, क्यां क्यां खुं खुं बोलै रे ।  
 लूला पंगुला सुगटा, त्यां हुं चित्त भमोलै रे ॥ स० ॥ १५ ॥  
 पिण ते कामणमारदा, कामण कीधा केई रे ।  
 त्यां सुं मनदो भेदीयो, जानो मनमां येई रे ॥ स० ॥ १६ ॥  
 मै पिण कामण सीखस्यां, करस्यां कोढ उपायो रे ।  
 गच्छपति राय नै बांढस्यां, सेवस्यां अहनिस् पायो रे ॥ स० ॥ १७ ॥  
 छाश धर्मसुनिंदना, माल गुमानां जाया रे ।  
 हरचंद कुल में केसरी, गच्छपति सहु मन भाया रे ॥ स० ॥ १८ ॥  
 संवत अठारै सतसठै, कार्तिक मास सुहाया रे ।  
 सुदि तेरस भृगुवारनै, गच्छपतिना गुण गाया रे ॥ स० ॥ १९ ॥  
 पंडित मांहे शिरोमणी, गुलालविजय गुरहाया रे ।  
 दीपविजयनी वीनती, लुलि लुलि लागै पाया रे ॥ स० ॥ २० ॥  
 हतिश्री वीनती संपूर्णमगमम् । लिखितोयं ॥ श्री ॥ १ ॥

ढाल—छुंछुंछुं वरसलो मेह—ए देसी

श्री श्री जिनेन्द्रसूरिद, गावो भवियण भाव सुं हो लाल ।  
 तारक भविजन पृह, आचारज गुण ढाव सुं हो लाल ॥ १ ॥  
 कहिलां २ नावै पार, वीर पटोचर मनोहर हो लाल ।  
 पग पग होत कल्याण, इहभव परभव सुखकर हो लाल ॥ २ ॥  
 राय प्रदेशी महन्त, राय पसेणी सूत्र में हो लाल ।  
 ध्येव आचारज जाण, ध्यायो मन धर मंत्र में हो लाल ।  
 लछो लछो भवनो पार, शास्वत सुख पाभ्या वणा हो लाल ।  
 तिम भवि सेवो जाण, नव निधि पामो नहीं मणा हो लाल ॥ ४ ॥  
 महामुनि तणा बलाण, श्रीजी पासै छे मका हो लाल ।  
 दानविजय मतिबंध, पं० पद् सुं जाणो सला हो लाल ॥ ५ ॥  
 जाको हीरा खाण, विद्याविजय ऊपनो हो लाल ।  
 रामविजय मन जीत, सागर सुं से नीपनो हो लाल ॥ ६ ॥  
 गीतारथ गुणवंत, नावक जय पद् धामीयो हो लाल ।  
 माणक माणक दीब, केसर जय पद् धामीयो हो लाल ॥ ७ ॥

फलैविजय मन रंग, दोलत ठामें गावियो हो काल ।  
 पुष्पविजय परमाण, खुसालसागर भावियो हो काल ॥ ८ ॥  
 इत्थाविक मुनिराव, सेवै मन सुवसुं सदा हो काल ।  
 बंदना बरोबार, जागेजो मुनिजन मुदा हो काल ॥ ९ ॥  
 इहां छै मुनिबर साथ, आज्ञा तुमबी जादौ हो काल ।  
 सेवक नित प्रति ध्यान, ध्यावै अहनिशि पादौ हो काल ॥ १० ॥  
 पंडित मांहे प्रचान, गुलालविजय बंदना करै हो काल ।  
 संतोषविजय मन चीर, दीपै सुख बिजयै भरै हो काल ॥  
 राजविजय मनरंग, नगविजय सुभ भाण सुं हो काल ।  
 माणकविजय मन चार, दलपति बांदै जाणसुं हो काल ॥  
 भजीतविजय सुखकार, अक्षय राजेन्द्र दोष भाव सुं हो काल ।  
 सिद्धविजय मन चंग, रूपक दानै नवल सुं हो काल ॥ १३ ॥  
 रतनश्री साबबी मान, ज्ञाने दीलत सुं भरी हो काल ।  
 भाविका सरब सुखंग, चाहे निज मन सुभकरी हो काल ॥ १४ ॥  
 लिखुं लिखुं कागल केह, सात समुद्रनी मिस करी हो काल ।  
 कागल जो धरती होय, पार न जावै गुण खरी हो काल ॥ १५ ॥  
 बंदना बार हजार, मानेज्यो गच्छपति सुदा हो काल ।  
 इहांना संभवो सुहार, तिहां कहज्यो संचने सदा हो काल ॥ १६ ॥  
 बधिको ओछो लिखियो तेह, माफ करो महाराजजी हो काल ।  
 मुँनि रसै सिद्धि ने चंदे, कार्तिक खुदि काम राजजी हो काल ॥ १७ ॥

—इत्थादि वर्णनं कार्यमगमन्—॥ १ ॥

इसके बाद राजस्थानी लिपिमें लेख है । उसके बाद लिखी हुई भासको प्रथम लिखा जाता है :

॥ भास स्वाध्याय ॥

देवी—नींद नवणा रै बिच छुल रही गृहनी

साहिबा सद्रु खरण सुहामणा, बंदो भविजन भाव हो ॥ सद्रुखराजा ॥  
 साहिबा प्रेम अमृत रस वरसता, सिबपंथ सीसो डाय हो । स० ॥ १ ॥  
 गच्छपति विजयजिनेन्द्रसूरीश्वर ॥  
 साहिबा मुनि गहगाटे सोमवा, चंद्रज कुलना रूप हो । स० ।  
 साहिबा बुधमंडार सुख्या रहै, रीझवै पृथ्वीना भूप हो । स० । ग० ॥ २ ॥  
 साहिबा ठाम ठाम मंगल घणा, मोदीयां थाल भराय हो । स० ।  
 साहिबा पूजजी बचलै धरोचरै; दिख दरिबाव सराय हो । स० । ग० ॥ ३ ॥  
 साहिबा बंस बचारण अजिनवो, वीरजिनेसर पट्ट हो । स० ।  
 कावा धर्म सूरिसना, प्रसपो बखत प्रगट्ट हो । स० । ग० ॥ ४ ॥  
 कोठ विचाली फिर जीबज्यो, प्रसपो कोठ बरीस हो । स० ।  
 जैन धर्म मंडण पुरा, गुण गण रत्न सूरिआ हो । स० । ग० ॥ ५ ॥

मेढतापुरनी बीनति; मानेज्यो महाराज हो । स० ।

मरुवर देस पधारियै, देसा में सिरसाज हो । स० । ग० ॥ ६ ॥

बधाबिसुं गच्छराबने, मोलियां भरिभरि थाल हो । स० ।

जलवर सहुनैं सम गिणै, तिम तुमे जाणो कृपाल हो । स० । ग० ॥ ७ ॥

गुलाल स्तंभोषनी बीनति, जब जब पदना राज हो । स० ।

प्यावै सद्गुरु चरणनै, सकल कदै निज माग हो । स० । ग० ॥ ८ ॥

साचा चरणनै सेवता, सुख उपजै मन रंग हो । स० ।

दीप कदै मन हरख सुं, देख्यो जविचल संग हो । स० । ग० ॥ ९ ॥

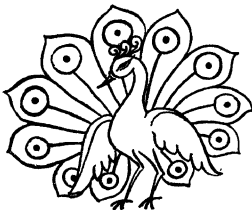
इति स्वाध्याय समाप्त ॥ श्री ॥

स्वस्ति श्रीबीरमगंगाधर नगर शुभस्थाने सकल शुभ ओपमा विराजमान अनेक ओपमा लायक एक वीध संजमरा पाळणहार, दुविध भ्रम रा जाण, तीन तत रा जाण, चार कयाय रा जीपक, पंच महाव्रत धारक, नव ब्रह्मचर्य रा पालक, दशविध जती भ्रम रा चारक, इत्यारै अंग रा जाण, बारै उपांग रा जाण, तेरै काठीयाजीपक, चवद्वै विया रा निधान, पनरै वीध भेद रा जाण, सोळै कला निर्मला, सतरै भेद संग्रम रा पालक, अठारै पाप-स्थानक रा निवारक, वीस थानक, इक्कीस श्रावक रा गुण प्रकाशक, बाईस परीसे रा जीपक, तेईस विषे रा निवारक, चोईस जिणेवर रा आज्ञा रा पालक, पच्चीस भावना रा जाण, छाईस कल्पना रा जाण, सताईस साधु गुण रा भंडारक, आठ्यादक छत्तीस गुणेकर विराजमान, सकल भटारक सिरोंमणी, पुज्य पुरंदर, भटारकजी श्री श्री श्री श्री १०८ श्री श्री विजैजिनेन्द्रसूरीसुर जी सपरिवारान्...चरणकमलान् श्री मेढताथी सदा सेवक आज्ञाकारी हुकमी पाठ भगत समस्त संघ लिखतुं बंदणा त्रिकाल दिनप्रते वार १०८ वार अवधारसी जी अठारा समाचार श्री देव गुरां री कृपा कर नै भला छैजी । पूज्यश्रीजी साहबां रा सदा खरबदा आरोग्य चाहीजेजी । पूज्य श्री जी साहबां रे आहार पाणी गंगाजल आरोगण रा वणा जतन करावसी जी, जतन तो श्री इष्ट देवजी करसी, पिण सिंच नै तो लिखो चाहीजे, रु पुजनी रा चरणारविंद भेटण री संघ घणी उमेद राखै छै, सु श्री फलोधी पारसनाथजी री आज्ञा सारु पधारसी नै मेढतारा संघ नै बंदाकसी तिको दिन धन हुसीजी, श्रीजी मोटा छौ, श्री गणघर जी री गादी विराजीया छौ, सुश्रीजी रा गुणारो पार नहीं, मेढता रा संघ ऊपर सदा कृपा रखावै छै तिण सुं विशेष रखावसी जी ओ । मेढते चोमासे पुन्यास जी गुलालविजे जी स्तंभोषविजे जी श्रीजी री आग्या सुं रहा सुं श्री पलुखण परब नीरविगत पणै बल्लाणपचल्लाण पोसग पडकुणा पुजा प्रभावना चैत्रप्रवाह घणा आहंजर सुं हुवा छै नै श्रीजी रो भ्रम रो घणो आछो लग्यो छै । बीजो समे बहोत तरदार बरखो बरख उतरती समे आवै छै सु लिखण में कुं आवै नहीं जी पिण आब दिण तांइ तो श्रीजी रा उपासरा री नै गछ री सारी मरजाद सदा मद सुं साचवीजी गई छै । गीतारख चोमासै रहै सु बोहोत संकट पावै छै पिण श्री जी रा उपासरा री तो घणी मरजाद राखी छै पीछा हमें श्री अदीसटायक जी राखसी नै सरावगा रा घर सैर में निराट थोड़ा रहा छै आहार पाणी रो तथा कपड़ा री समे छै सु तो आगेइ आप जाणै छै नै हमें विशेष संभे छै सु लिखणें भुं नहीं । चोमासी तो आप घणा जोम्य मेलीया पण समे नहीं जिण रो बिचार छै । बीजी पाटीये बल्लाण श्री बंजुदीपपनती बचै छै सेजाय श्री गीनाता सुत्ररी हुनै छै । बल्लाण सजाय तो नित हुबां जाय छै । गछी तथा पर गछी सरावगा सरावगणी आवै छै । गच्छ रो फुटरो दीखानै छै और पोर का चोमासीया रा समाचार सीध रा कागद सुं जाणसी । आप लीखो मेढतै में रहै तो रणे देखो मती सु मेढता में विना आग्या किसे लेखै रहै नै किसे लेखै राखां । अदौतो श्री जी री

आम्या माफक चालसी पिण इतरो विचार तों आपने इ चाइवै मोटो खेत्र तुरत लिखते तुरत दीज नीराट हलको खेत्र नहीं लिखणो सुं आप विचारि सु खरी। सिंघ रे भीवै तो सळा बैठे जीण नै खेर लिखो, सळा बैठे जिण नै छोटो गांव लिखो भीजी रा जती छै, सींघ रे इण वेदी में काई परोजन नहीं। सिंघ रे तो भीजी रे आम्या परबाण छ नै भीजी लिखै मारी आज्ञा सींघ थकी चालसी सुतो दुरत पिण भीजी पटो बोमासा रैटाणै नैका दिना में मेलो नै पछै पटो मारग में देखाय राखै सु आवेसी भलगी दूर सुं आवै सुं कद समाचार पुंगे नै कद आदरा पेळी आवै सु मरजाद तो राखणी आपरै ही ज हाथ बात छै सु विचार लेसी। बाहकता कागद श्रीपा करने दीरावसी, देव दरखण अवसरै सींचनै याद करावसी। सं० १८६७ रा मिंगसर सुदि ५ दी को। सिखबंद रा छै सींघ रे कहासुं लिखो छै।

अंतमें अम्मुठिओमिका पाठ लिखकर विज्ञापित पूर्ण किया गया है।

नित्य विनय मणि जीवन जैन लयमेरी, कलकत्ता



## अपभ्रंश-साहित्य

देवेन्द्रकुमार जैन

यद्यपि महाकवि कालिदासके “विक्रमोर्वशीय” नाटक(ई० लगभग प्रथम शताब्दी)के चतुर्थ अंकमें, कवि शूद्रक विरचित “सुद्राक्षस” नाटकके (लगभग दूसरी शताब्दी) दूसरे अंकमें और शैब्यगम तथा चर्यापदोंमें अपभ्रंशकी बिखरी हुई सामग्री मिलती है, जिससे यह पता चलता है कि भाषाके रूपमें यह ई० पू० प्रथम शताब्दीसे ही प्रचलित रही होगी परन्तु साहित्यके पद पर लगभग पांचवीं शताब्दीमें प्रतिष्ठित हुई होगी। क्योंकि छठी शताब्दीके भामह संस्कृत और प्राकृतकी भाति अपभ्रंश काव्यका भी उल्लेख करते हुए तीन प्रकारकी भाषाओंमें काव्य लिखे जानेका अभिपान करते हैं<sup>१</sup>। यही नहीं, अपभ्रंशमें उस युगमें मुख्य रूपसे कथाएँ लिखी जाती थी<sup>२</sup> जो स्वाभाविक भी है। देशी भाषा और साहित्यके प्रतिष्ठित होनेमें दो-चार युगोंका नहीं, शताब्दियोंका समय लगा होगा। आठवीं शताब्दीमें अपभ्रंशमें इतने सुन्दर और कलासम्पन्न महाकाव्य लिखे जाने लगे थे कि उनको देख कर सहजमें ही दो सौ वर्ष पूर्वकी स्थितिका अनुमान हो जाता है जब लोककवियोंने अपभ्रंशके प्रबन्ध काव्योंकी रचना प्रारम्भ कर दी थी। महाकवि स्वयम्भू (नवम शताब्दीका प्रारम्भ)ने “स्वयम्भूच्छन्द” तथा “रिट्ठणमिचरिउ”में गोविन्द, चतुर्मुख, महद्, सिद्धप्रम आदि कई अपभ्रंश कवियोंका उल्लेख किया है जिससे प्रबन्धकाव्योंकी परम्पराकी प्राचीनता तथा अपभ्रंश काव्य एवं कवियोंका पता चलता है। चतुर्मुखके द्वारा लिखित पउमचरिउ, रिट्ठणमी चरिउ और पंचमीकहाका उल्लेख मिलता है पर रचनाएँ अभी तक उपलब्ध नहीं हो सकी<sup>३</sup>। इन उल्लेखोंसे यह निश्चय हो जाता है कि लगभग छठी शताब्दीसे अपभ्रंश प्रबन्धकाव्योंकी रचना होने लगी थी।

१ शब्दार्थो सहितो वाग्व्यं गद्य पद्यं तद्विधा ।

संस्कृतं प्राकृतं वान्यदपभ्रंशं गतिं त्रिधा ॥ काव्यालंकार, १, १६

२ न वचनापरवचनाभ्यां युक्ता नोच्छ्वासवत्यपि ।

संस्कृता संस्कृता चेष्टा कथापभ्रंशमास्तथा ॥ बह्वी, १, २८

३ जैन ग्रन्थ प्रशस्ति सभा, पृ० ३६ ।



लगभग एक सहस्र वर्षोंके दीर्घ काल-परिमाणमें अपभ्रंश साहित्यकी रचना होती रही है। उपलब्ध साहित्य नौवीं शताब्दीसे अठारहवीं शताब्दी तकका है। अधिकांश साहित्य पद्यबद्ध है। स्वतन्त्र रूपसे कोई गद्य-रचना नहीं मिलती। यहाँ तक कि श्रुतकीर्ति विरचित “योगशास्त्र” और वैद्यक ग्रन्थ “जगत्सुन्दरी प्रयोगमाला” पद्यबद्ध ही हैं। मुख्य रूपसे उद्योतनसुरिकृत “कुवलयमाला-कथा” (वि० सं० ८३५) और दामोदर रचित “उक्तिव्यक्तिप्रकरण” (११-१२वीं शताब्दी) में अपभ्रंश गद्यके नमूने मिलते हैं। साधु सुन्दरगणिकृत “उक्तिरत्नाकर” में भी देशी शब्द तथा भाषाके उदाहरण मिलते हैं। तन्त्रसारमें अपभ्रंशके केवल कुछ पद्य ही प्राप्त होते हैं। इस प्रकार फुटकर तथा मुक्तक रूपमें मध्ययुगीन अन्य भारतीय भाषाओंमें लिखित साहित्यमें भी अपभ्रंश भाषाके नाम-रूपोंकी छाप देखी जा सकती है।

उपलब्ध अपभ्रंश-साहित्यकी तालिका\* इस प्रकार है—

अम्यदेव सूरि	समरारास (रचना सं० १३७१)—प्रकाशित
अब्दुल रहमान	सन्देशारासक (१२ वीं शताब्दी ?),
अभयगणि	सुभद्राचरित (रचना सं० ११६१)
अभयदेवसूरि	जयतिहुअणस्तोत्र (रचना सं० १११९)—प्रकाशित
अमरकीर्तिगणि	पेमिणाथचरित (२० सं० १२४४), छक्कामोवएस—(२० सं० १२४७), पुरंदरविहाणकहा (२० सं० १२७५), महावीरचरित, जसहरचरित, झाणपईव (अनुपलब्ध)।
अमरमुनि	छन्दोरत्नावली
असवाल	पासणाहचरित (२० सं० १४७९)
आसिंग	जीवदयारास (वि० सं० १२५७)
ईश्वरगणि	शीलसन्धि
अरुणभद्राम	रत्नत्रयपूजा
कलककीर्ति	नन्दीश्वर जयमाला
कनकामर	करकण्डचरित (११ वीं शताब्दी)—प्रकाशित
गुणभद्र भट्टारक	अर्णतवयकहा, सवणवारसिविहाणकहा, पक्खवइकहा, णहपंचमी, चदायण, चंदणछट्ठी, णरयउतारी दुद्धारम, णिदुहुसत्तमी, मउइसत्तमी, पुप्फजलिवय, रोहिणीविहाण, रयणत्तयविहाण, दहलक्खणवय, लद्ध- विहाण, सोलहकारणवयविहि, सुयंधदहमीकहा।
जयदेव	भावनासंधि (२० सं० १६०६)
जयमित्रहल	श्रीपालचरित्र, वर्द्धमानकथा, मल्लिनाथकाव्य।
जच्छिहण	अनुप्रेक्षारास

१ जह जह जम्मु जहि, चिव पफुरउ अज्जवसाउ।

तह तह तम्मु तहि, चिव तारिउ होइ पडाउ ॥ तन्त्रसार (अभिनवगुप्त), ४, १

२ यह तालिका अधिकांश उपलब्ध ग्रन्थोंके आधार पर प्रामाणिक रूपसे तैयार की गई है। यद्यपि ‘जिनरत्नकोश’ (खण्ड १) में इस सूचीमें अनुलिखित ग्रन्थोंका अपभ्रंश-ग्रन्थोंके नागसे उल्लेख मिलता है, किन्तु ये अप्राप्य होनेसे या प्राकृत भाषा में लिखित होनेसे इस तालिका में सम्मिलित नहीं किये गये हैं।

जिनदत्तसूरि  
जिनप्रदत्तसूरि  
जिनप्रभसूरि  
जिनप्रभसूरि

जिनप्रभसूरि  
जिनभद्र  
जिनवरदेव  
छत्रसेन

कवि ठकुरसी  
कवि ठाकुर  
तेजपाल

पं० दर्शन बिजय  
रामोदर  
रामोदर (जिनदेव के पुत्र)

देवचन्द्र  
देवदत्त  
देवसेन

कवि देवदत्त  
देवमन्दी  
देवसूरि

देवसेनगणि  
देवहृण

धनपाल

धनपाल

धर्मसूरि

धवल कवि

धाहिल

नयमन्दी

नरसेन

नेमचन्द्र

पद्मकीर्ति

पुष्पदन्त

पूर्णभद्रमुनि  
प्रज्ञाविक्रम

उपदेशरसायनरास (सं० ११३२-१२१०), चर्चरी रास ।

स्थूलभद्रकाग (सं० १३९० के लगभग)

अनाथसन्धि, अन्तरंगरास, अन्तरंगविवाह ।

आत्मसन्धोष कुलक, मोहराजबिजय, सावयविहि, जिनजन्ममह,  
नेमिनाथरास ।

बज्रसामिचरित (सं० १३१६)

सुभाषितकुलक

बुद्धिरसायण

रुक्मिणीविधान

मेघमालाकथा (१० सं० १५८०)

सतिगाहचरित (१० सं० १६५२), महापुराण कल्पा (१० सं० १६५०)

संभवगाहचरित (प्रतिलिपि सं० १५८३), बरांगचरित—(१० सं०  
१५०७), पारसगाहपुराण (१६ वीं शताब्दी) ।

बिजयतिलकसूरिरास (सं० १६७९)—प्रकाशित

गेमिगाहचरित (१० सं० १२८७)

भिरिपालचरित, गेमिगाहचरित, चंदप्पहचरित ।

पासगाहचरित (लिपि सं० १८९८)

यस्यचरित, शान्तिनाथपुराण, अंशदेवीरास—(अनुपलब्ध)

सावयधम्मदोहा—प्रकाशित ।

पासगाहचरित (१० सं० १२७५)

रोहणीवयकहा

उपदेशकुलक

सुलोचनाचरित

गयसुकुमारास (वि० सं० १३०० के लगभग)

भविष्यचकहा (१० सं० १३९३)

बाहुबलिचरित (१० सं० १४५४)

जम्बूसामिरास (१० सं० १२६६)

हरिचंसपुराण (१२ वीं शताब्दी के लगभग)

पउमसिचरित (१० वीं शताब्दी के लगभग)—प्रकाशित

मुदंसणचरित, सयलविहि विहाणकव्य (१० सं० ११०० के लगभग)

मिद्धचकहा, शिगरत्तिविहाणकहा (१४ वीं शताब्दी के लगभग)

रविचउकहा, अणंतवयकहा

पासगाहचरित (वि० सं० ९९९)

महापुराण (वि० सं० १०१६-१०२२), नागकुमारचरित, यशोवर-  
चरित—प्रकाशित ।

सुकुमालचरित

कल्लिरास (वि० सं० १३६३)

बालचन्द्रमुनि	निरयबुद्धसत्तमीकहा, रविचउकहा, गरयउतारी, बुद्धारसकहा ।
बुधिराज (बद्ध)	मयणजुवह (वि० सं० १५८९)
ब० उंद्	चैदिरासा
ब्रह्म साधारण	कोकिलपंचमीकहा, मुकुटसत्तमीकहा, दुधारसीकया, भादित्यवार, तीनचउबीसी, पुष्पांजलि, निर्दुःखसत्तमी, निर्द्वारपंचमीकया ।
भगवतीदास	मिगांकलेहाचरिउ (वि० सं० १७००), मठइसत्तमीकहा, सुयंचदहमी-कहा ।
महणसिंह	त्रिशत्त्रिजिनचउबीसी
महीचन्द	शान्तिनाथपुराण (२० सं० १५८७)
महीराज	नलदबईतीरास (सं० १५३९)
महेश्वरसूरि	संजममंजरी तथा भा० हेमचन्द्रसूरिकृत “संजममंजरी” की स्वोपश विवृति एबं टीका
माणिककचंद	सत्तवसणकहा (२० सं० १६३४)
माणिककराज कवि	अमरसेनचरिउ (वि० सं० १५७७), नायकुमारचरिउ (सं० १५७६)
मुनि कुमुदचंद	नेमिनाथरास
मुनि चारितसेन	समाधिरास
मुनि यशःकीर्ति	जगसुन्दरीप्रयोगमाला (आयुर्वेद)
यशःकीर्ति	चंदणहचरिउ (१२-१३ वीं शताब्दी के लगभग)
यशःकीर्ति	पाण्डवपुराण (२० सं० १४९७), हरिवंसपुराण (२० सं० १५००)
योगीन्द्रदेव	जिनरसिंहिहाणकहा, रविचउकहा ।
पं० रङ्गू	परमप्ययासु, जोयसार ।
	पउमचरिउ, हरिवंसपुगण, भादिपुराण (अनुपलब्ध), पासपुराण, सामत्तगुणनिधान, मेहेसरचरिउ, जीवंधरचरिउ, जसहरचरिउ, पुष्पासव-कहाकोस, धनकुमारचरिउ, मुकोसलचरिउ, सम्महजिनचरिउ, सिद्ध-चक्रकवयविहि, वृत्तसार, सिद्धान्तार्थसार, आत्मसंग्रहकव्य, अणयमीकहा, सम्मत्तकउमुनी, करकण्डू-सुर्दसणचरिउ (अनुपलब्ध), दशलक्षणजयमाला, षोडशकारणजयमाला, सम्भक्तवभाषना सोहंशुदि (अनेकान्त में प्रकाशित) ।
रङ्ग कवि	जिनदत्तचउई (२० सं० १३५३)
रङ्गण	प्रभुभक्तया
राजशेखरसूरि	नेमिनाथकाग (सं० १४०५ के लगभग)
रामसिंह मुनि	पाहुदोहा (विक्रम की दसवीं शताब्दी के लगभग)
रत्नप्रभसूरि	अंतरंगसंधि (वि० सं० १३६२)

१ अन्व टीका-ग्रन्थोंके रूपमें अपभ्रंश भाषामें लिखित देवेन्द्रसूरिकृत “उत्तराध्ययनमूल वृत्ति”, रत्नप्रभसूरिकृत “उपदेशमाग दोधरी वृत्ति”, मूलशुद्धप्रवरण वृत्ति, आख्यातमणिक्कोष वृत्ति तथा भवभावनाप्रकरण वृत्ति उल्लेखनीय हैं । ‘संजममंजरी’ की टीका बृहत् है । पुस्तकसार लगभग तीनसे छहोंमें है, जो अभी तक अप्रकाशित हैं । केवल दस ग्रन्थोंका संस्करण तैयार कर है ।

कलितकीर्ति महारक

हाखू (लक्ष्मण)

लक्ष्मण

लखमीचंद्र

ब्रजसेनसूरि

बरदत्त

बईमानसूरि

विजयसिंह

विजयसेनसूरि

विद्यापति

विनयचंद्र

विजयचन्द्रसूरि

विनयप्रभ

विमलकीर्ति

वीर कवि

वीर कवि

विजय श्रीधर

शालिभद्रसूरि

शालिभद्रसूरि

शुभकीर्ति

श्रीचंद्र

श्रीचंद्र

श्रीधर

श्रीवर

श्रीभूषण

शुभकीर्ति

सहणपाल

कवि मारसूनि

सागरदत्तसूरि

साधारण सिद्धसेन

सिद्ध-सिंह कवि

सुप्रभाचार्य

सुमतिगणि

सोमप्रभसूरि

जिनरात्रिकथा, ज्येष्ठजिनवरकथा, दशलक्षणीकथा, चनकलशकथा, कंजिकावतकथा, कर्मनिर्वाचचतुर्दशी कथा।

जिणदत्तकथा (२० सं० १२७५), अणुवयरयणपईव (वि० सं० १२१३), चंदणछट्टीकथा।

गेमिणाहचरित (१४ वीं शताब्दी के लगभग)

दोहाणुप्रेक्षारास

भरतेश्वर-बाहुबलिघोरारास

ब्रजस्थामीचरित्र

वीरजिनपारणक

अजितनाथपुराण (वि० सं० १५०५)

रेवंतगिरिरास (वि० सं० १२८७),—प्रकाशित

कीर्तिलता (१५ वीं शताब्दी)—प्रकाशित

चूनबीरास, निष्करपंचमीविहाणकथा, कल्याणकरास, दुद्धारास कथा।

नेमिनाथ चउपई (वि० सं० १२५७)

गौतमस्वामीरास (वि० सं० १४१२)

सोखवइविहाणकथा, सुर्यवृंदसमीकथा, चंद्रायणवउकथा।

जम्बूसामिचरित (२० सं० १०७६)

णाणसार की पाथडी

पासपुराण (२० सं० ११८९), वड्डमाणचरित (२० सं० ११९०),

चंदणहचरित (अनुपलब्ध)

पंचपण्डवचरितरास (वि० सं० १४१०)

भरतेश्वरबाहुबलिरास (वि० सं० १२४१), बुद्धिरास,—प्रकाशित

सातिणाहचरित

कहाकोसु, रवणकरण्डसाववायार (२० सं० ११२०)

चंदणहचरित (वि० सं० १७९३)

मुकुमालचरित (२० सं० १२०८)

भविसयत्तकथा (२० सं० १२३०)

बसुधीरचरिय (१)

हरिवंशपुराण (वि० सं० १५५२), परमेष्ठीप्रकाशसार, धर्मपरीक्षा,

योगसार (१६ वीं शताब्दी)।

सम्यक्स्वकीमुदी

जिनपद्मसूरि पट्टामिवेकरास (१७ वीं शताब्दी के लगभग)।

जम्बूसामिचरित (वि० सं० १०६०)

बिलासवईकथा (२० सं० ११२३)

पञ्चणुचरित (१२ वीं शताब्दी के लगभग)

मुपपयदोहा (बैराग्यसार)

नेमिनाथरास (लगभग १३ वीं शताब्दी)

कुमारपाल प्रतिबोध (वि० सं० १२४१)—प्रकाशित

स्वयंभू, त्रिभुवन स्वयंभू

पटमचरित, हरिवंशपुराण, स्वयंभूछन्द, पंचमीकहा, स्वयंभू व्याकरण (अनुपलब्ध)।

हरिवंश

अणत्थमीकहा, दशलक्षणकथा, नारिकेरकथा।

हरिवेव

मयणपराजयचरित (१५ वीं शताब्दी के लगभग)

हरिभद्रसूरि

सनत्कुमारचरित (वि० सं० १२१६) प्रकाशित-रिडगेमिचरित

हरिभद्र

गेमिकुमारचरित—प्रकाशित

हरिवेण

धम्मपरिकुला (वि० सं० १०४४)

हरिसिंह साधु

सम्यक्स्वकौमुदी (प्रकाशित, अनेकान्त, ११, २)

हेमचन्द्रसूरि

सिद्धहेमशब्दानुशासन, देशीनाममाला (१३ वीं शताब्दी)—प्रकाशित

हेमचन्द्र ग्रन्थ

श्रुतस्कन्ध

इनके अतिरिक्त पाटनके भण्डारमें जिनप्रमसूरिके नामसे मृगापुत्र कुल्ल, सुभाषित कुल्ल, विवेक कुल्ल, धर्माधर्म विचार कुल्ल, मल्लिनाथचरित्र, भव्यचरित्र, भव्यकुटुम्बचरित्र, महावीरचरित्र, जिनजन्म-मह, आवकविधि, अन्तरंगविवाह, चैत्यपरिपाटी, साधार्मिक वासत्य कुल्ल, वज्रस्वामीचरित्र (वि० सं० १३१६), मोहराजविजय, नर्मदासुन्दरीसन्धि (वि० सं० १३२८), अन्तरंगसंधि, अनायसंधि, मदनरेखासंधि, जीवानुशासिसंधि, ऋषभचरितस्तवन, नेमिरास (वि० सं० १२९७), गौतमचरित्र कुल्ल, जिनागमवचनस्तवन, भावना कुल्ल, भावनासार, युगादिजिनचरित्र कुल्ल, मुनिसुहृत्स्वामीस्तोत्र, नेमिनाथ, पार्श्वनाथ—मुनिमुक्त-जिनजन्मभिषेक तथा जिनजन्मोत्सवस्तवन आदि अनेक रचनाएं मिलती हैं। इसी प्रकार आ० जिनदत्तसूरि विरचित उपदेशरसायनरस, कालस्वरूप कुल्ल, अवस्था कुल्ल, चर्चरी, आ० जिनवल्लभसूरि स्तुति, स्तवन आदि कई रचनाओंका उल्लेख मिलता है। अपभ्रंशमें ऐसी अनेक छोटी-बड़ी रचनाएं राम, सन्धि, कुल्ल, चर्चरी आदि रूपमें उपलब्ध होती हैं जिनके लेखकोंके संबंधमें कुछ भी ठीक रूपसे ज्ञात नहीं हो सका है। ऐसी रचनाओंमें कुछ निम्न-लिखित हैं—

बाहुबलपाथड़ी, वनन्तविलास फाग (सं० १४००-१४२५), जिनचंदसूरि फाग (सं० १३६१ के लगभग), आबूरास (१३वीं शताब्दी), चर्चरिका, शालिभद्रमातृका, संवेगमातृका, जम्बूचरित्र, मदनरेखा-चरित्र, मृगपुत्र महर्षिचरित्र, चतुरंगसन्धि, चतुर्विंशतिजिनकल्याणक, कथाएं, स्तुतिलवन आदि।

इस प्रकार अपभ्रंश साहित्य कई रूपोंमें तथा विधाओंमें विकसित मिलता है। यद्यपि अभी तक इसका सम्पूर्ण साहित्य उपलब्ध नहीं हो सका है परन्तु जो प्रबन्ध रचनाएं मिलती हैं वे कई बातोंमें मध्ययुगीन भारतीय साहित्यमें अपना विशिष्ट स्थान रखती हैं। और उन्हींकी परम्परा तथा शैली पर परवर्ती हिन्दी साहित्य तथा अन्य भारतीय आर्य भाषाओंका साहित्य लिखा गया। भाषा और साहित्य दोनों ही रूपोंमें नव्य भारतीय आर्यभाषाओंका बाह्य अपभ्रंशसे पुरस्कृत हुआ है। और इसीलिए परिणामकी दृष्टिसे नहीं, मूल्यांकनकी दृष्टिसे यह साहित्य प्राचीन भारतीय आर्य साहित्य और आधुनिक भारतीय साहित्यकी मध्यवर्ती कड़ी है जो जन-जनकी चेतनाको आज भी अपनी सहज वाणीमें सुरक्षित बनाये हुए है। ऐतिहासिक और काव्यात्मक दोनों ही दृष्टियोंसे आज इस साहित्यका विशेष महत्व बढ़ गया है। परन्तु जब तक इसका ठीकसे मूल्यांकन नहीं होता है तब तक मध्ययुगीन भारतीय साहित्यका यथार्थ चित्र अस्पष्ट ही रहेगा। आशा है, भविष्यकी स्पष्ट भावमयी उज्ज्वल रेखाओंमें इसका यथार्थ रूप शीघ्र ही प्रकाशित हो सकेगा। और तभी हिन्दी भाषा तथा साहित्यके उदय तथा विकासकी वास्तविक परम्पराका बोध हो सकेगा।

## जैन पुराण साहित्य

### के० ऋषभचन्द्र

**जि**म प्रकार प्रारंभसे ही जिनवाणी(अर्हद्बचन)के चार विभाग किये गये हैं उसी प्रकार जैन साहित्य-के भी। ये विभाग हैं—कथा, गणित, दर्शन और चारित्र्य संबंधी। श्वेताम्बर इनका धर्मकथानुयोग, गणितानुयोग, द्रव्यानुयोग तथा चरणानुयोगके नामसे और दिगम्बर प्रथमानुयोग, करणानुयोग, द्रव्यानुयोग तथा चरणानुयोगके नामसे परिचय देते हैं। इन विभागोंमें कथा-साहित्यको, जिसके अपर नाम धर्मकथानुयोग तथा प्रथमानुयोग हैं, प्रथम स्थान मिला है। इस अनुयोगको इतनी बड़ी महत्ता इसलिए दी गयी है कि इसके द्वारा ही साधारण व सामान्य जनतामें धर्मके बीज सरलता व विशाल पैमाने पर पनपाये जा सकते हैं। कथा एक ऐसा सरल उपाय है जिसका प्रभाव तुरन्त ही साधारण जन पर पड़ता है, अतः इसको इतना महत्त्वपूर्ण स्थान प्राप्त है। इसी कथानुयोग अथवा कथा-साहित्यका एक अंग पुराण-साहित्य है जिसकी चर्चा यहाँ पर की जा रही है।

जिनसेनाचार्यने अपने महापुराण(आदिपुराण)में पुराणकी व्याख्या 'पुरातनं पुराणं स्यात्'से की है। आगे यह भी बतलाया है कि वे अपने ग्रन्थमें तिरसठ शलाका पुरुषोंका पुराण कह रहे हैं। अन्य आचार्योंके मतका निर्देश करते हुए वे बतलाते हैं कि कोई कोई तीर्थंकरोंके ही चौबीस पुराण मानते हैं क्योंकि उनमें अन्य शलाका पुरुषों(चक्रवर्ती, बलदेव, वासुदेव व प्रतिवासुदेव)का भी समावेश हो जाता है और इन सभी पुराणोंका जिसमें संग्रह हो वह महापुराण कहलाता है। कहनेका तात्पर्य यह कि जिसमें एक शलाका पुरुषका वर्णन हो वह पुराण तथा जिसमें अनेक शलाका पुरुषोंका वर्णन हो वह महापुराण कहलाता है। जिनसेनाचार्य आगे बतलाते हैं कि उनके ग्रन्थमें जिस धर्मका वर्णन है उसके सात अंग हैं—द्रव्य, क्षेत्र, तीर्थ, काल, भाव, महाफल और प्रकृत। तात्पर्य यह कि पुराणमें पंडित्य, सृष्टि, तीर्थस्थापना, पूर्व और भविष्य जन्म, नैतिक और धार्मिक उपदेश, पुण्यपापके फल और वर्णनीय कथावस्तु अथवा सत्पुरुषके चरितका वर्णन होता है। जैन पुराणोंमें काव्यमय शैलीका भी समावेश हो गया है। यह तत्कालीन प्रभाव ही प्रतीत होता है। अन्यथा जिनसेनाचार्यकी महाकाव्य-की परिभाषामें पुराणके तत्त्व भी शामिल नहीं होते। वे महाकाव्यके लक्षण इस प्रकार बतलाते हैं :

जो प्राचीन कालके इतिहाससे सम्बन्ध रखनेवाला हो, जिसमें तीर्थंकर, चक्रवर्ती इत्यादि महापुरुषोंका चरित्र-चित्रण हो तथा जो धर्म, अर्थ और कामके फलको दिखानेवाला हो उसे महाकाव्य कहते हैं। जिनसेनाचार्यने अपने महापुराणको महाकाव्य भी माना है। कहनेका तात्पर्य यह कि महापुराणका रूप पुराणसे बृहत्काय होता है और जैन पुराणोंमें काव्यात्मक शैलीका समावेश भी हो गया है।

ऊपर कहा जा चुका है कि पुराणमें सत्पुरुषके चरितकी कथा-वस्तुका समावेश होता है। इसी चरितात्मक वस्तुके कारण ऐसी रचनाओंको चरित भी कहा गया है। श्वेताम्बरोंकी प्रायः जितनी भी रचनाएँ तीर्थंकरोंके जीवन संबंधी मिलती हैं उन्हें चरित ही कहा गया है, परन्तु दिगम्बर लेखकोंने उन्हें पुराण व चरित दोनों संज्ञाएँ दी हैं। इससे यह स्पष्ट है कि शलाका पुरुषोंके जीवन सम्बन्धी जो जो कृतियाँ रची गयीं उन्हें चाहे पुराण कहें या चरित कहें, इससे कोई भेद उपस्थित नहीं होता। कहनेका तात्पर्य यह कि चरित और पुराण एकार्थवाची ही है, यदि उनमें त्रैलोक्य महापुरुषोंमेंसे किसी एकका या अनेकका चरित वर्णित हो। आगे चलकर हम देखते हैं कि पुराण और चरित इस परिभाषामें अनुबद्ध नहीं रहें। शलाका पुरुषोंके अतिरिक्त अनेक महापुरुषोंके काव्यनिक चरितोंको भी पुराण या चरित कहा गया है। विशेषतः चरित बहुत ही विस्तृत अर्थमें प्रयुक्त हुआ है। चरितका अभिप्राय रहा है जीवनी और वह जीवनी चाहे शलाका पुरुषकी हो, कोई धार्मिक अथवा वीरपुरुषकी हो या किसी काव्यनिक पुरुषकी ही क्यों न हो, उन सबको चरितकी संज्ञा दी गयी है।

पुराण और महापुराण नामक जो जो रचनाएँ रची गयीं उन सबका आधार क्या रहा है? जिन-सेनाचार्यने तो महापुराणकी परिभाषामें यह बतलाया है कि महापुरुषों(तीर्थंकरादि)ने इसका उपदेश दिया है इस लिएइसे महापुराण कहते हैं। कहनेका तात्पर्य यह कि इन पुराणोंकी कथाएँ तीर्थंकरोंके मुखसे ही सुनी गयी थी और ये ही परंपरासे चली आ रही हैं। ऊपर हमने बतलाया है कि दिगम्बरोंका प्रथमानुयोग ही श्वेताम्बरोंका धर्मकथानुयोग है। प्रथमानुयोग बारहवें अंग दृष्टिवादका एक विभाग भी माना गया है। उसमें तीर्थंकर, चक्रवर्ती और अन्य महापुरुषोंके वर्णन उपलब्ध हैं। जैन कथासाहित्यके पुराणोंकी कथावस्तुका यह भी एक आदिस्त्रोत माना जाता है, किन्तु दृष्टिवादके छत्र हो जानेके कारण प्रथमानुयोग अब उपलब्ध नहीं है। परंपरासे जो कुछ भी सुरक्षित रह सका वह आगम ग्रंथों तथा अन्य ग्रंथोंमें समाविष्ट हो गया ऐसी मान्यता है। अतः प्रथमानुयोगके पश्चात् जिन जिन ग्रंथोंकी कथा-सामग्रीके आधार पर आगे पुराण ग्रन्थ रचे गये उनमें समवायांग, शाताधर्मकथा, कल्पसूत्र, जम्बूद्वीपप्रशस्ति, त्रिलोक-प्रशस्ति तथा आवश्यक-निर्युक्ति, -चूर्णि, विशेषावश्यक भाष्य और वसुदेवदृष्टि उल्लेखनीय हैं।

जैसा कि भारतीय साहित्यके साथ होता आया है वैसे जैन साहित्यके भी कुछ प्राचीन ग्रन्थ अब तक भी उपलब्ध नहीं हो सके हैं। अन्य ग्रन्थोंमें उल्लेख मात्रसे ही उनका पता चलता है। इस प्रकारके पुराणोंमें विमलसुरिका हरिवंशचरिय, कवि परमेष्ठिका वागर्थसंग्रह-पुराण तथा चतुर्मुखके पद्मचरित और हरिवंशपुराण उल्लेखनीय हैं। उपलब्ध पुराण-साहित्य पर दृष्टिगत करें तो मालूम होगा कि ये रचनाएँ विक्रमकी छठीं शताब्दीसे लगाकर १८वीं शताब्दी तक पनपती रही हैं। जिस प्रकार जैनोंका पुराणानामें पुराना साहित्य प्राकृत भाषामें उपलब्ध है उस प्रकार पुराण साहित्य भी। अपने धर्म-प्रचारमें साधारण जनको प्रभावित करनेके लिए उन लोगोकी बोलचालकी जो भाषा थी उसे ही अपने साहित्यका माध्यम बनानेमें जैन लोग अभ्यसि रहे हैं। इसलिए समय समय पर बदलती हुई भाषाओंमें पुराण साहित्यका सृजन हुआ है। प्राकृतके बाद जब संस्कृतका अधिक प्रभाव बढ़ा तो उस भाषामें भी पुराणोंकी रचना करनेमें जैन लोग पीछे नहीं रहें। उसके पश्चात् जब अपभ्रंश भाषाओंने जोर पकड़ा तब अपभ्रंश रचनाएँ भी होने लगीं। इन प्रकार हम देखेंगे कि प्राकृत (महाराष्ट्री) पुराणोंका रचनाकाल छठीं शताब्दीसे पन्द्रहवीं तक, संस्कृत

पुराणोंका आठवींसे उन्नीसवीं तक और अपभ्रंश पुराणोंका दसवींसे सोलहवीं शताब्दी तक रहा है। प्रचुरताकी दृष्टिसे प्राकृत, संस्कृत व अपभ्रंश पुराणोंका उत्कृष्ट काल क्रमशः बारहवीं-तेरहवीं, तेरहवींसे सत्तरहवीं और सोलहवीं शतीका रहा है। इन सबमें भी संस्कृत कृतियोंकी संख्या सर्वोपरि है। प्रायः ये सभी रचनाएँ एक ही भाषामें हैं, परंतु किसी किसी प्राकृत रचनामें कहीं कहीं पर संस्कृत व अपभ्रंश, तो अपभ्रंश रचना में संस्कृत व प्राकृत और उनमें देशी भाषाओंके शब्द भी यत्रतत्र मिलते हैं। ये रचनाएँ अधिकतर पद्यात्मक हैं, परंतु गद्यात्मक रचनाओंका सर्वथा अभाव नहीं है और कुछ कृतियोंमें गद्य और पद्यका मिश्रण भी मिलता है।

विक्रमकी छठीं शताब्दीसे जब जैन पुराणोंकी रचना प्रारंभ हुई तब तक ब्राह्मणोंके मुख्य पुराणोंकी रचना हो चुकी थी। इसलिए उस साहित्य-शैलीके दर्शन जैन पुराणोंमें भी होते हैं। साथ ही साथ यह भी ध्यान देनेकी वस्तु है कि उस समय तक काव्यात्मक शैलीका प्रादुर्भाव हो चुका था तथा संस्कृत साहित्यमें उत्तरोत्तर कालमें उत्कृष्ट रचनाएँ बनती जा रही थीं। इस प्रवाहका प्रभाव जैन पुराण-साहित्य पर भी पड़ा है। जिनसेनाचार्यने तो जैसा कि ऊपर बताया जा चुका है काव्यतत्त्वकी भी पुराणमें स्थान दे दिया है। इस समकालीन प्रभावके कारण जैन पुराणोंमें हम देखेंगे कि कविकी प्रतिभाके अनुसार उन रचनाओंमें छंद, अलंकार, रस-भाव आदि काव्य-गुणों तथा सक्तियों और सुभाषितोंका तरतम पाया जाता है। कुछ संस्कृत रचनाएँ तो महाकाव्यात्मक शैलीके अच्छे उदाहरण हैं। उनमें प्राकृतिक दृश्यों का वर्णन और रसभावोंका कलात्मक चित्रण पाया जाता है। जैन पुराणोंमें पौराणिक शैली और काव्यात्मक शैलीका ऐसा सम्मिश्रण हो गया है कि वह हमें ब्राह्मण पुराणोंमें कम मात्रामें दृष्टिगोचर होता है।

जैन पुराणोंकी कुछ विशेषताएँ इस प्रकार हैं : प्रारंभमें तीनों लोक, काल-चक्र व कुलकरोके प्रादुर्भावका वर्णन होता है। उसके पश्चात् जम्बूद्वीप और भारतदेशका वर्णन करके तीर्थस्थापना तथा वंशविस्तार दिया जाता है। तत्पश्चात् संबंधित पुरुषके चरितका वर्णन प्रारंभ होता है। ये सभी वर्णन एकसे नहीं पाये जाते। कभी संक्षिप्त तो कभी विस्तारसे और कभी कभी सिर्फ उल्लेखमात्रके रूपमें ही। इनके अतिरिक्त उनमें अनेक पूर्वमवका विस्तारसे या संक्षेपमें वर्णन पाया जाता है। पूर्वमवकी कथाओंके साथ साथ प्रसंगानुसार अन्य अवान्तर कथाओंका भी उनमें समावेश हुआ है। इस प्रकार उनमें प्रचलित लोककथाओंके भी दर्शन होते हैं। ये सभी अवान्तर कथाएँ कभी कभी एक तृतीयांश तो कभी आधेसे भी अधिक भाग लिए हुए रहती हैं। साथ ही साथ उनमें उपदेशोंकी कहीं संक्षिप्तता तो कहीं भरमार रहती है। उनमें जैन सिद्धान्तका प्रतिपादन, सत्कर्म-प्रवृत्ति और असत्कर्म-निवृत्ति, संयम, तप, त्याग, वैराग्य आदिकी महिमा, कर्म-सिद्धान्तकी प्रबलता इत्यादि पर भार रहता है। इन प्रसंगों पर सुनियोंका प्रवेश भी पाया जाता है। इनके अतिरिक्त शेष भागमें तीर्थकरकी नगरी, मातापिताका वैभव, गर्भ, जन्म, अतिशय, ब्रिडा, शिक्षा, दीक्षा, प्रव्रज्या, तपस्या, परिषद, उपसर्ग, केवलप्राप्ति, समवसरण, धर्मोपदेश, विहार, निर्वाण इत्यादिका वर्णन संक्षेपमें या विस्तारसे सरलरूपमें या कल्पनामय अथवा छालित्य और अलंकारमय रूपमें पाया जाता है। सांस्कृतिक दृष्टिसे इन ग्रंथोंमें भाषातत्त्वका विकास, सामान्य जीवनका चित्रण तथा रीतिरिवाज इत्यादिके दर्शन होते हैं जो काफी महत्त्वपूर्ण हैं।

भारतीय जनताको रामायण और महाभारत बहुत ही प्रिय रहे हैं और जैन पुराण साहित्यका श्रीगणेश भी इन्हीं दो ग्रंथोंसे होता है।

उपलब्ध जैन पुराणसाहित्यमें प्राचीनतम कृति प्राकृत भाषा में है। यह विमलसुरि (५३० वि. सं०) की पद्मचरियं (पद्मचरितम्) नामक रचना है। इसमें आठवें बलदेव दाशरथी राम (पद्म), वासुदेव लक्ष्मण तथा प्रतिवासुदेव रावणका चरित वर्णित है। कितनी ही बातोंमें इसकी कथा वाल्मीकि-रामायण-



से भिन्न है। संस्कृत रामायणसे इस भिन्न रामायणको रचनेका क्या उद्देश्य था ? इस दृष्टिसे देखते तो तीन मूलभूत कारण प्रत्यक्ष नजर आते हैं। एक तो यह कि रामकी जो प्रचलित लोककथा थी उसको ब्राह्मणोंने जिस प्रकार हिन्दू रूप दिया उसी प्रकार जैनोंने अपने मतावलम्बियोंके लिए उसे अपना धार्मिक रूप दिया। दूसरी विशेषता यह कि उसमें बानरों और राक्षसोंकी पशुओंकी तरह चित्रित किया गया था जो परंपराके प्रतिकूल था क्योंकि वे मनुष्य जातियाँ ही थीं। तीसरा कारण यह कि रामकथा-संबंधी कुछ ऐसी सामग्री भी विमलसूरिकी मिली जो बाल्मीकि-रामायणमें उपलब्ध नहीं थी या कुछ भिन्न थी, जैसे रामका स्वेच्छापूर्वक वनवास, सुवर्ण मृगकी अनुपस्थिति, सीताका भाई भामण्डल, हनुमानके अनेक विवाह, सेतुकी अनुपस्थिति इत्यादि। यह रचना गाथाबद्ध है तथा ११८ उद्देशोंमें विभक्त है। कहीं कहीं पर अलंकारोंके प्रयोग तथा रसभावामक वर्णनोंके होते हुए भी इसकी शैली रामायण व महाभारत जैसी ही है।

संस्कृत भाषामें भी प्रथम जैन पुराण रामसंबंधी है जो रविषेणाचार्य(७३५ वि० सं०)का पद्यचरित है। इसमें १२३ पर्व हैं तथा कुछ वर्णनात्मक विस्तारके सिवाय यह विमलसूरिके पद्यमचरितकी प्रतिकृति मात्र है। इसी कथाका अनुसरण करनेवाला सकलकीर्तिके शिष्य जिनदास(नोलहवीं शती)का रामदेव-पुराण है जो गद्यात्मक है। देवविजयगणिका पद्यपुराण(१६५२ वि० सं०में रचा गया था। भट्टारक सोमसेन-के रामपुराण (सं० १६५६) पर गुणभद्रकी रामकथा(उत्तरपुराण)का भी प्रभाव है। अन्य रामपुराण-कारांमें भ० घनकीर्ति (सं० १६६९), चन्द्रसागर, चन्द्रकीर्ति आदि उल्लेखनीय हैं।

प्राकृत व संस्कृतकी तरह अपभ्रंश भाषामें भी प्रथम उपलब्ध जैन पुराण पद्यमचरित है जो स्वयम्भू-देव(८९७-९७७ वि० सं०)की रचना है। यह पाँच काण्डों तथा नब्बे सर्गियोंमें विभक्त है। कथा रविषेणाचार्यकी कृतिके अनुसार ही है। इसकी विशेषता यह है कि इसमें उत्कृष्ट संस्कृत काव्यशैलीका अनुसरण हुआ है। कवि रघू(१५वीं १६ वीं शताब्दी)ने भी अपभ्रंशमें पद्यपुराणकी रचना की है।

कालकी दृष्टिसे रामायणके पश्चात् महाभारत संबंधी कथाकृतियोंकी गणना जैन पुराण साहित्य-में होती है। जैन साहित्यमें ये रचनाएँ हरिवंशपुराण या पाण्डवपुराणके नामसे विख्यात हैं। कुवलय-मालामें जो उल्लेख है उससे अनुमान किया जाता है कि इस विषय पर भी प्रथम कृति प्राकृतमें ही रची गयी थी और उसके कर्ता भी विमलसूरि थे। इन पुराणोंमें २२वें तीर्थंकर नेमिनाथ, वामुदेव कृष्ण, बलदेव, जरात्मन् तथा कौरव-पाण्डवोंका वर्णन है।

उपलब्ध साहित्यमें जिनसेनकृत (८४० वि० सं०) संस्कृत हरिवंशपुराणका प्रथम नमूरा आता है। इसमें ६६ सर्ग हैं। यह रचना विमलसूरिकी संभावित कृति पर आधारित मानी जाती है। सकलकीर्ति-(१५५०-१५१० वि० सं०)का हरिवंशपुराण ३९ सर्गोंमें विभक्त है। इसमें आधेसे अधिक सर्ग उनके शिष्य जिनदास द्वारा लिखे गये हैं। भ० श्रीभूषणका हरिवंशपुराण सं० १६७५की रचना है।

तेरहवीं शताब्दीमें रचा गया देवप्रभसूरिका पाण्डवचरित्र १८ सर्गोंमें विभक्त है। शुभचन्द्रका (१६०८ वि० सं०) पाण्डवपुराण जैन महाभारत भी कहलाता है। राजविजयसूरिके शिष्य देवविजय गणी-(१६६० वि० सं०)ने देवप्रभसूरिके पाण्डवचरित्रका गद्यमें रूपान्तर कर अपनी कृति बनायी थी। अमरचन्द्र(१३ वीं शताब्दी)की रचना बालभारत भी उल्लेखनीय है।

हरिवंश पुराणके अन्य कर्ताओंमें ब्र० जिनदास (१६ वीं शती), जयसागर, कवि रामचन्द्र (सं० १५६०से पूर्व) और भ० घनकीर्ति (सं० १६७१) तथा पाण्डव चरित्र संबंधी जयानन्द, विजयगणी, शुभ-वर्धनगणी और पाण्डव पुराणके रचिताओंमें भ० शुभचन्द्र (सं० १६१८), श्रीभूषण (सं० १६५७) और भ० वादिचन्द्र(१७वीं शती)के नाम उल्लेखनीय हैं।

हरिवंश संबंधी अपभ्रंशकी प्रथम कृति स्वयंभूदेवकी है जिसका अपरनाम रिद्धणेमिचरित है। यह तीन कांडोंमें विभक्त है तथा ११२ संघियाला ग्रन्थ है। इसकी कथाका आधार जिनसेनका हरिवंशपुराण है। धवल(११वीं-१२वीं शताब्दी वि० सं०)का हरिवंशपुराण ११२ संघियोंमें काव्यात्मक ढंगसे लिखा गया है। सोलहवीं शताब्दीकी अन्य दो कृतियाँ यशःकीर्ति और भुवकीर्तिकी प्रसिद्ध हैं। प्रथम १३ और द्वितीय ४४ संघियोंमें विभक्त हैं। कवि रघूने भी हरिवंशपुराणकी रचना की है।

रामायण और महाभारतके पश्चात् कालकी दृष्टिसे महापुराणोंकी बारी आती है, जिनमें त्रिपट्टि-शालाका पुरुषो अथवा चौबीस तीर्थंकरों आदिके चरितोंका वर्णन आता है। इनकी शुरुआत भी प्राकृत भाषासे ही होती है। शालाकाचार्य(१२५ वि० सं०)का चउपलमहापुरिसचरिय ऐसी ही एक रचना है। ग्रन्थके शीर्षकसे प्रतीत होता है कि नौ प्रतिष्ठापुत्रोंको शालाका पुरुषोंमें नहीं गिना गया है, जैसा कि समवायागसे भी सूचित है। यह गद्य-प्रधान रचना है। इसकी रामकथा पर वाल्मीकी रामायणका प्रभाव शृण्वागसे नाम तथा स्वर्णमृगसे स्पष्ट है तथापि शेष कथा विमलसूरिके अनुसार है। भद्रेश्वर(१२-१३वीं शताब्दी)की कहावलिमें शालाका पुरुषोंका चरित वर्णित है। यह रचना गद्यप्रधान है। इसकी रामकथामें रावणके चित्र का उल्लेख ध्यान देने योग्य है। महापुरुष-चरितकारोंमें आत्मसूरिका भी नाम लिया जाता है।

संस्कृतमें इस संबंधमें महत्त्वपूर्ण रचना महापुराण है। इसका प्रथम भाग आदिपुराण जिनसेनाचार्य (१० शताब्दी) कृत है तथा द्वितीय भाग उत्तरपुराण उनके शिष्य गुणभद्रकी रचना है। उत्तरपुराणकी रामकथा वाल्मीकिरामायण व पद्मचरियसे मिल्न है। आदिपुराणमें प्रथम तीर्थंकर व प्रथम चक्रवर्ती तथा उत्तरपुराणमें शेष शालाका पुरुषोंके चरित्र वर्णित हैं। आचार्य मल्लिषेणने ११०४ वि० म०में अपने महापुराणकी रचना की थी। पन्द्रहवीं शताब्दीके म० सकलकीर्ति आदिपुराण और उत्तरपुराणके रचयिता है। हेमचन्द्राचार्य(१३वीं शती प्रथमपाद)का त्रिपट्टि-शालाका-पुरुष-चरित १० पदोंमें विभक्त है। इसका अन्तिम भाग परिशिष्ट-पूर्व ऐतिहासिक महत्त्व रखता है। आशाधर (१२९२वि० सं०)के त्रिपट्टि-स्मृति-शान्धमें शालाका पुरुषोंका संक्षिप्त वर्णन है। त्रिपट्टि शालाका-पुरुष-चरित विषयक गद्यात्मक रचनाकारोंमें विमलसूरि और वज्रसेन स्मरणीय हैं। जिनसेनके महापुराण पर ललितकीर्ति-(११वीं शती)की संस्कृत टीका तथा पुष्पदंतके उत्तरपुराण पर प्रभाचन्द्र(सं० १०८०)की टीका उपलब्ध हैं। पुराणसारसंग्रह दामनन्दिनीकी रचना है जिसमें संक्षेपमें शालाका पुरुषोंका वर्णन है। जैसे मुनि श्रीचन्द्र ११वीं शती और सकलकीर्तिके पुराणसार गद्यात्मक रूपमें उपलब्ध हैं।

चतुर्विंशतिजिनचरित जिनदत्तसूरिके शिष्य अमरचन्द्र(१३वीं शती)की रचना है जिसमें क्रमशः चौबीस तीर्थंकरोंके चरित दिये गये हैं। रायमहामुद्रय (१६१५ वि० सं०) पद्मसुन्दरकी रचना है इसमें भी तीर्थंकरोंके चरित हैं। इस सम्बन्धमें केशवसेन (सं० १६८८) व प्रभाचन्द्रके कर्णामृतपुराण उल्लेखनीय हैं।

अपने महापुरुषचरितमें मेरुतुंगाचार्यने (१४वीं शती) ऋषभनाथ, शांतिनाथ, नेमिनाथ, पार्श्वनाथ तथा महावीरस्वामीके चरितोंका वर्णन किया है। इन्हींको काव्योपदेशशतक व धर्मोपदेशशतक भी कहा गया है।

अपभ्रंशमें महापुराण विषयक प्रथम कृति पुष्पदंतका (१०२२ वि० सं०) त्रिपट्टि-महापुरिण-गुणलंकाक है। इसमें प्रथम ३७ संघियोंमें आदिपुराण तथा शेष ६५ संघियोंमें उत्तरपुराणकी कथासामग्री है। रामकथामें गुणभद्रका अनुसरण है। कविकी असाधारण काव्यप्रतिभाके इसमें दर्शन होते हैं।

पद्मपुराण, हरिवंशपुराण तथा महापुराणों के पश्चात् अलग अलग तीर्थंकरों के जीवनचरित बहुतायतसे पाये जाते हैं। १०वीं शतीसे १८वीं शती तक ऐसी रचनाएँ होती रहीं। १२वीं और १३वीं शती ऐसे साहित्यमें काफी सम्पन्न रही हैं, जैसे १५वीं से १७वीं शती भी कम महत्त्वपूर्ण नहीं है। बहुलताकी दृष्टिसे अधिकसे अधिक कृतियाँ शान्तिनाथ पर उपलब्ध हैं। द्वितीय भेष्मिमें नेमि और पार्श्वजिन संबंधी कृतियोंको रखा जा सकता है। तृतीय स्थानमें आदि जिन ऋषभ, आठवें चन्द्रप्रभ और अन्तिम जिन महावीरके चरितोंकी संख्या उल्लेखनीय है।

प्राकृत भाषामें आदि तीर्थंकर ऋषभ पर प्रथम रचना अभयदेवके शिष्य वर्धमानसुरि (११६० वि० सं०)की प्राप्त है। ११००० श्लोक प्रमाण यह ग्रन्थ पांच परिच्छेदोंमें विभक्त है। भुवनतुंगका ऋषभदेव चरित ३२३ गाथाओंमें निबद्ध है।

अमरचन्द्र (१३वीं शती)का संस्कृत पद्मानन्दकान्य १९ सर्गोंवाला आदिनाथके जीवनचरित्र संबंधी है। विनयचन्द्रका आदिनाथचरित्र १४७४ वि० सं० की रचना है। अन्य रचनाएँ भ० सकलकीर्ति (१५वीं शती), चन्द्रकीर्ति (१७वीं शती), शान्तिदास, चर्मकीर्ति आदिकी हैं। हस्तिमलने गद्यात्मक आदिनाथ पुराण लिखा। ललितकीर्तिकका आदिपुराण जिनसेनाचार्यके आदिपुराण पर टीका मात्र है। नेमिकुमारके पुत्र बाग्भटने कान्यमीमांसामें अपने ऋषभदेवचरितका उल्लेख किया है।

अपभ्रंशमें रङ्धू (१६वीं शताब्दी वि० सं०)का आदिपुराण उल्लेखनीय है। उसका अपरनाम मेघेदवर चरित है।

द्वितीय तीर्थंकर संबंधी अजितनाथपुराण सुघराधवके शिष्य अरुणमणि (१७१६ वि० सं०)की संस्कृत रचना है। अपभ्रंशमें सं० १५०५की विजयसिंहकी रचना उपलब्ध है।

तृतीय तीर्थंकर पर संभवनाथचरित्रकी रचना मेरुतुंगसुरिने सं० १४१३में की थी। एक तेजपालकी इसी नामकी अपभ्रंश रचना है।

चतुर्थ तीर्थंकर अभिनन्दनके चरितों का उल्लेख मात्र मिलता है।

पाँचवें जिन पर सुमतिनाथ चरितके रचनाकार विजयसिंहके शिष्य सोमप्रभ (१२वीं शताब्दी) थे। यह ग्रन्थ प्राकृतमें १६२१ श्रंथाग्र प्रमाण है। संस्कृतमें भी इस विषयक रचनाका उल्लेख आता है।

छठे तीर्थंकरका पद्मप्रभचरित प्राकृतमें देवसुरिने १२५४ वि० सं० में रचा। संस्कृतमें शुभचन्द्रका पद्मनाभपुराण १७वीं शतीका है। विद्याभूषण और सोमदत्तके भी पद्मनाभपुराण प्राप्त हैं। देवप्रभसुरिके शिष्य सिद्धसेनने भी पद्मप्रभचरित्र रचा था।

सातवें तीर्थंकर संबंधी सुपार्श्वनाथचरित प्राकृतमें हर्षपुरीय गच्छके लक्ष्मणगणि (११८८ वि० सं०)ने रचा। यह रचना उत्कृष्ट कोटिकी करीब ९००० गाथा प्रमाण है। देवसुरिकी भी प्राकृत रचना मिलती है।

आठवें जिन चन्द्रप्रभ पर प्राकृतमें वीरसुरि (११३८ वि० सं०), येशोदेव (सं० ११७८), चंद्रसुरिके शिष्य हरिमद्र (१२२३) तथा जिनवर्धनसुरिकी कृतियाँ हैं। अपभ्रंश रचना यशःकीर्तिकी (१५वीं १६वीं शती) ११ संधियोंमें प्राप्त है। देवेन्द्र (सं० १२६४)की रचना संस्कृत व प्राकृतमय है। संस्कृतमें असग (११वीं शती), वीरनन्दि (११वीं शती), गुणरत्नके शिष्य सर्वानंद (सं० ११०२), शुभचन्द्र (१६वीं १७वीं शती) तथा पंडिताचार्य और दामोदर कवि (सं० १७२७)की रचनाएँ उपलब्ध हैं। अन्धसेनके चन्द्रप्रभचरितका भी उल्लेख आता है। १७वीं शताब्दीकी रचना पं० शिवाभिरामकी भी मिलती है जो सात सर्गोंमें विभक्त है।

नौवें तीर्थंकर पुष्पदन्तके जीवनपर कोई रचना नहीं मिलती। नन्दिताम्यकृत गाथाछणके

टीकाकार रत्नचन्द्रने उसमें आये हुए दो पद्यों पर टीका करते हुए बतलाया है कि ये पद्य एक प्राकृत रचना पुष्पदन्तचरितमेंसे लिये गये हैं।

दसवें तीर्थंकर शीतलनाथके चरितोंके बारेमें सिर्फ उल्लेख ही प्राप्त हैं।

ग्यारहवें जिन पर श्रेयांसचरित जिनदेवके शिष्य हरिमद्रने सं० ११७२में तथा अजितसिंहसूरिके शिष्य देवमद्रने ११००० ग्रन्थाग्र प्रमाण प्राकृतमें रचे थे। संस्कृतमें मानतुंग(सं० १३३२)की कृति प्राप्त है। सुरेन्द्रकीर्तिके श्रेयांसपुराणका भी उल्लेख आता है।

बारहवें जिन पर वासुपुष्यचरित प्राकृतमें ८००० ग्रन्थाग्र प्रमाण चन्द्रप्रभकी रचना है तथा संस्कृतमें वर्द्धमानसूरि(सं० १२९९)की करीब ६००० ग्रन्थाग्र प्रमाण।

तेरहवें तीर्थंकरका विमलचरित प्राकृतमें रचे जानेका उल्लेख आता है। संस्कृतमें ज्ञानसागरने खंभातमें सं० १५१७में ५६५० ग्रन्थाग्र प्रमाण पांच सर्गोंमें विमलनाथचरित रचा था। कृष्णदासका विमलनाथपुराण १० सर्गोंमें विभक्त है तथा २३०० श्लोक प्रमाण है। इन्द्रहंसगणिने सं० १५७८में संस्कृतमें विमलचरित रचा था। रत्ननन्दिका भी विमलनाथ-पुराण मिलता है।

चौदहवें जिन पर प्राकृतमें अनन्तनाथ चरितके लेखक आम्रदेवके शिष्य नेमिचन्द्रसूरि है जिन्होंने सं० १२१३में १२०० गाथा प्रमाण अपना ग्रन्थ लिखा था। वासवसेन भी अनन्तनाथपुराणके रचयिता माने जाते हैं।

पन्द्रहवें तीर्थंकर धर्मनाथ पर प्राकृतरचनाका उल्लेख मात्र है। हरिचन्द्रकृत एक उत्कृष्ट संस्कृत काव्य है जो २१ सर्गोंमें निबद्ध है। इसका नाम धर्मशर्माभ्युदय काव्य है जो ११वीं १२वीं शताब्दी रचना मानी जाती है। इस पर शिशुपालवध, गडहबहो और नैषधीय चरितका प्रभाव स्पष्ट है। नेमिचन्द्र (सं० १२१६) और सकलकीर्ति(१५वीं शताब्दी)की रचनाओंके भी उल्लेख मिलते हैं।

सोलहवें तीर्थंकर शान्तिनाथके जीवन मवंशी कई चरित रचे गये प्रतीत होते हैं। प्राकृतमें पड़ही कृति देवचन्द्रसूरि(सं० ११६०)की मिलती है। यह १२००० ग्रन्थाग्र प्रमाण है। मुनिभद्रकी रचना सं० १४१०की है। सोमप्रभसूरिकी भी प्राकृत रचना मिलती है। अपभ्रंशमें महीचन्द्रने दिल्लीमें सं० १५८७में संतिगाहचरित रचा था। संस्कृतमें असग(११वीं शताब्दी)का शान्तिनाथपुराण १६ सर्गोंमें निबद्ध है। इनका एक लघु शान्तिपुराण भी मिलता है। अजितप्रभसूरि(सं० १३०७)का शान्तिनाथचरित ६ सर्गोंमें विभक्त ५००० श्लोक प्रमाण है। मुनि देवसूरिकी कृति (सं० १३२२) देवचन्द्रसूरिकी प्राकृत रचना पर आधारित मानी जाती है। माणिक्यचन्द्रकी रचना (१३वीं शताब्दी) ८ सर्गोंमें करीब ६००० ग्रन्थाग्र प्रमाण मिलती है। सकलकीर्ति(१५वीं शताब्दी) तथा श्रीभूषण(सं० १६५९)के भी शान्तिनाथ-पुराण उपलब्ध हैं। प्रथम १६ सर्ग प्रमाण है। कनकप्रभकी रचना ४८५ तथा रत्नशेखरसूरिकी करीब ७००० ग्रन्थाग्र प्रमाण प्राप्त हैं। गद्यमय रचनाकारोंमें भावचन्द्र (सं० १५३५) तथा उदयसागर उल्लेखनीय हैं। अन्य ग्रन्थकारोंमें ज्ञानसागर, हर्षभूषणगणि, कप्तराज, शान्तिकीर्ति, गुणसेन, ब्रह्मदेव, ब्रह्मजयसागर इत्यादि हैं। मेघविजयका शान्तिनाथचरित तो एक पादपूर्ति काव्य है जो नैषधचरितके पादोंके आधारसे शान्तिनाथके जीवनचरितका वर्णन करता है।

सत्तरहवें कुण्डुनाथके चरितकारोंमें पद्मप्रभ अथवा विबुधप्रभसूरि(१३वीं शताब्दी)का नाम आता है जिन्होंने अपनी रचना संस्कृतमें की थी। प्राकृतमें भी किसीने ग्रन्थ रचा था और एक अनाम चरित मंडारमें ही होनेका उल्लेख है।

अठारहवें अरनाथ पर प्राकृत और संस्कृतमें रचनाएँ की गयी थी परंतु अभी उपलब्ध नहीं हैं।

उसीसवें जिन मङ्गिनाथके प्राकृत चरितकारोंमें जिनेश्वरसूरि(सं० ११७५)का नाम आता है।

इनकी रचना ५५५५ ग्रंथाग्र प्रमाण है। चन्द्रसूरिके शिष्य हरिभद्रकी कृति तीन अध्यायोंमें ९००० ग्रंथाग्र प्रमाण है। सुवनतुंगसूरिका ग्रन्थ ५०० ग्रंथ प्रमाण तथा एक और अनाम कृति १०५ ग्रंथाग्र प्रमाण उपलब्ध है। अपभ्रंशमें जिनप्रमसूरिकी ५० पद्यप्रमाण रचना है। जयमिश्रहलका मी महिनाथ पुराण उपलब्ध है। संस्कृतमें प्रद्युम्नसूरिके शिष्य विनयचन्द्रका महिनाथ चरित ४२५० ग्रंथाग्र प्रमाण ८ सर्गोंमें निबद्ध है। यह सं० १४७४ के आसपासकी रचना है। सकलकीर्ति (१५वीं शती) मी महिनाथ पुराणके रचयिता है। अन्य ग्रन्थकारोंमें शुभवर्धन, विजयसूरि, प्रभाचन्द्र व नागचन्द्र स्मरणीय हैं।

बीसवें तीर्थंकर पर श्री चन्द्रसूरिने प्राकृत में ११००० गाथा-प्रमाण मुनिसुव्रतनाथचरित सं० ११९३-में रचा था। पद्मप्रभकी संस्कृत कृति (सं० १२९४) ५५५५ ग्रंथाग्र प्रमाण तथा मुनिरत्नसूरिकी रचना २३ सर्गोंमें निबद्ध करीब ७००० ग्रंथाग्र प्रमाण है। कृष्णदासका मुनिसुव्रतपुराण (सं० १६८१) २३ सर्गोंमें समाप्त हुआ तथा अर्द्धदासका १० सर्गोंमें जिसका अपर नाम काव्यरत्न है। केशवसेन, सुरेन्द्रकीर्ति तथा हरिपेण अन्य पुराणकार गिने गये हैं।

इक्कीसवें जिन संबंधी नेमिनाथपुराण सकलकीर्तिकी संस्कृत रचना है। अन्य नमिचरितोंके उद्धेख मात्र मिलते हैं।

बाईसवें तीर्थंकर नेमिनाथके चरितोंकी विपुलता पायी जाती है। प्राकृत रचनाओंमें त्रिनेश्वरसूरिका नेमिनाथ चरित सं० ११७५की कृति है। रत्नप्रमसूरिकी गद्यपद्यमय रचना १३६०० ग्रंथाग्र प्रमाण ६ अध्यायों में विभक्त है। इसका रचना-काल वि० सं० १२३३ है। तीसरी रचना मल्लवारी हेमचन्द्र (१२वीं शती)की ५१०० ग्रंथाग्र प्रमाण है। संस्कृतमें प्रथम नंबर सूत्राचार्यका आता है जिन्होंने सं० १०९०में नेमिनाथ-चरित रचा। यह दिसन्धानात्मक है और तीर्थंकर ऋषभ पर मी इसका अर्थ पठित होता है। ऐसा ही द्वितीय ग्रन्थ अजितदेवके शिष्य हेमचन्द्रसूरिका है जिसका नाम नेमिद्विसन्धान काव्य है। सोमके पुत्र वाग्मट- (१२वीं शती)का नेमिनिर्वाणकाव्य १५ सर्गोंमें विभक्त है। यह महाकाव्य शैलीकी एक उत्कृष्ट रचना है। उदयप्रभसूरिकी २१०० ग्रंथाग्र प्रमाण रचना सं० १२९९के आसपासकी है। उपाध्याय कीर्तिरात्र (सं० १४९५)का नेमिनाथ चरित १२ सर्गोंमें निबद्ध है तथा ब्रह्म नेमिदत्त (सं० १५७५)का नेमिनाथ पुराण १६ अध्यायोंमें। गुणविजयकृत चरित (सं० १६६८) गद्यात्मक है तथा १३ अध्यायोंमें विभक्त है। संगनके पुत्र विक्रमका नेमिदूतकाव्य एक विशेष कलाकृति है जिसमें मेघदूतके आधार पर समस्यापूति बी गयी है। तिलकाचार्यकी रचना ३५०० ग्रंथाग्र प्रमाण है। भोजमागर, नरसिंह, हरिपेण और मंगरसर्का भी कृतिया मिलती हैं। अपभ्रंशमें चन्द्रसूरिके शिष्य हरिभद्रका नेमिनाथचरित (सं० १२१६) ८०३२ ग्रंथाग्र प्रमाण पाया जाता है। महाकवि दामोदरकी रचना सं० १२८७की है। लक्ष्मणदेवकी कृति सं० १५१०के पूर्व-की है तथा वह १३ कडक प्रमाण ४ संक्षियोंमें निबद्ध है।

तेईसवें जिन संबंधी देवभद्रगणिका प्राकृतमें रचा गया पार्श्वनाथचरित (सं० ११६८) गद्य-पद्य मिश्रित है तथा ९००० ग्रंथाग्र प्रमाण ५ उद्देश्योंमें विभक्त है। नागदेवने पार्श्वनाथपुराण रचा था तथा एक अनाम कृति पार्श्वनाथदशमवचरित नामक २५६४ गाथा प्रमाण मिलती है। संस्कृतमें प्राचीन रचना जिनसेनकृत पार्श्वभुदय (१०वीं शती) है जो एक उत्तम काव्य है। इसमें मेघदूतके पद्यांका समावेश किया गया है। वाविराजका पार्श्वनाथपुराण (सं० १०८२) मी उपलब्ध है। गुणभद्रसूरिके शिष्य सर्वानन्द-सूरिकी रचना करीब १२वीं शताब्दीकी है। माणिक्यचन्द्रका पार्श्वनाथचरित (सं० १२७६) १० सर्गोंमें निबद्ध ५२७८ ग्रंथाग्र प्रमाण है तथा गुणरत्नके शिष्य सर्वानन्द (सं० १२९१)का ५ सर्गोंमें विभक्त है। भावदेवसूरिने सं० १४१२में ६४०० ग्रंथाग्र प्रमाण चरित लिखा था। विनयचन्द्रकी रचना (१५वीं शती)

४७०९ ग्रन्थाग्र प्रमाण है। पद्मसुन्दरका (सं० १६१५) पार्श्वनाथकाव्य ७ सर्गोंमें निबद्ध मिलता है। हेमचन्द्रवने सं० १६३२में ३१६० ग्रन्थाग्र प्रमाण चरित रचा। उदयवीरगण(सं० १६५४)की रचना गद्यात्मक है जो आठ अध्यायोंमें विभक्त है। सकलकीर्तिका पार्श्वनाथपुराण १५ वीं शतीका तथा वादिचन्द्रका १७ वीं शतीका है। चन्द्रकीर्तिने अपना पुराण सं० १६५४में रचा जो करीब ३००० ग्रन्थाग्र प्रमाण है तथा इसमें कुल १५ सर्ग हैं। अपभ्रंशमें प्रथम रचना पद्मकीर्तिकी सं० १९२की १८ संधि-प्रमाण मिलती है। इसके पश्चात् दूसरी अपभ्रंश रचना श्रीधर की सं० ११८९की मिलती है। असवालका पार्श्वनाथपुराण १३ संधि प्रमाण है जो १५ वीं शतीके आसपासकी रचना मानी जाती है। रघुका भी पार्श्व पर एक पुराण उपलब्ध है।

चरम तीर्थंकर महावीरके जीवन पर प्राकृत काव्य रचयिताओंमें सर्वप्रथम नाम गुणचन्द्रगणिका (सं० ११३९) आता है जिनकी रचना ८ सर्गोंमें निबद्ध है। ये सुमतिवाचकके शिष्य थे। द्वितीय काव्यकार देवेन्द्रगण उर्फ नेमिचन्द्रसूरि (वि० सं० ११४१) है जिनका ग्रंथ ३००० ग्रन्थाग्र प्रमाण है। अन्य चरितकारोंमें मानदेवसूरिके शिष्य देवप्रमसूरि तथा जिनवल्लभसूरिके नाम आते हैं। संस्कृत काव्योंमें प्रथम नंबर असग(११वींशती)के सम्मतिचरित्र अथवा वर्धमानचरित्रका है जो १८ सर्गोंमें विभक्त है। सकलकीर्तिका वर्धमानपुराण (सं० १५१८) १९ सर्गोंमें पाया जाता है। यह रचना ३०३५ ग्रन्थाग्र प्रमाण है। महावीरपुराणकारोंमें पद्मनदि, केशव, बाणीवल्लभ इत्यादिके नाम भी उल्लेखनीय हैं। अपभ्रंशमें रघुका सम्मदगाहचरित १० संधियोंमें निबद्ध है। जयमित्रका ११ संधिवाला बृहमाणकल्लु मिलता है। नरसेनकी बृहमाणकहा भी मिलती है। ये सभी रचनाएँ १६ वीं शतीके आसपासकी ठहरती हैं। दो अपभ्रंश कृतियाँ और पायी जाती हैं एक अनाम तथा द्वितीय जिनेश्वरसूरिके एक शिष्यकी। पहली २४ तथा दूसरी १०८ कडवक प्रमाण है।

इन अतीतके तीर्थंकरोंके अलावा आगष्ठी जिन अममके जीवन पर भी एक रचना सं० १२५२-की रत्नसूरिकी उपलब्ध है।

इन जिनचरितोंमें तत्कालीन जो चक्रवर्ती, बलदेव वासुदेव व प्रतिवासुदेव हुए उनका भी वर्णन प्रायः समाविष्ट है, अतः उनके जीवन पर पृथक् पृथक् रचनाएँ बहुत कम मात्रामें उपलब्ध हैं। जो कुछ भी स्वतंत्र रचनाएँ मिलती हैं उनके नाम इस प्रकार हैं—

सगरचक्रिचरित १२वीं शतीसे पूर्वकी एक अनाम प्राकृत रचना है। जिनपालकृत सनत्कुमार चरित्र २२०३ ग्रन्थाग्र प्रमाण एक संस्कृत रचना है तथा चन्द्रसूरिकी ८१२७ ग्रन्थाग्र प्रमाण सं० १२१४की रचना है। चक्रवर्ती शुभौमके जीवन पर रत्नचन्द्र (सं० १६८३) तथा पं० जगन्नाथकी संस्कृत कृतियाँ उपलब्ध हैं। हरियेणचरित्र प्राकृत व अपभ्रंशमें मिलते हैं, परंतु अनाम। जयचक्रि-पुराण ब्र० कामराजकी सं० १५६०की १३ सर्ग वाली एक संस्कृत रचना है। प्राकृतमें एक अनाम जयचक्रि-चरित भी उपलब्ध है।

त्रिषष्टि शालाका पुरुषोंके अतिरिक्त धार्मिक वीरपुरुष, भ्रमण-भ्रमणी, आक्क-आविका और कुछ काल्पनिक पात्रोंके जीवन संबंधी जो रचनाएँ की गयीं उनको भी प्रायः चरितकी संज्ञा ही दी गयी है। फिर भी कुछ ऐसी भी कृतियाँ उपलब्ध हैं जिनको पुराण भी कहा गया है, जैसे अगडदत्त-पुराण, कुबेर-पुराण, भेगिक-पुराण, गजनिह-पुराण इत्यादि। ऐसी रचनाओंका विवरण यहाँ पर विवक्षित नहीं होनेके कारण उनका यहाँ पर समावेश नहीं किया गया है।

उपर्युक्त विवरणसे स्पष्ट है कि जैन पुराण साहित्य विपुल मात्रामें उपलब्ध है। अभी भी ग्रन्थ-संग्रहोंमें बहुत-सी कृतियाँ पड़ी हुयी हैं जिनका प्रकाशन नहीं हुआ है। साहित्यप्रेमियों तथा जैन समाज-

## ८० : श्री महावीर जैन विद्यालय सुवर्णमहोत्सव ग्रन्थ

को इनके प्रकाशनकी सुचारु व्यवस्था करनी चाहिए जिससे यह अप्रकाशित रूपमें ही छुप्त न हो जाय जैसा कि जैन परम्परामें होता आया है।

### संदर्भ ग्रन्थ सूचि

- १ आदिपुराण, जिनसेनाचार्य ।
- २ जिनरत्नकोश, प्रो० ४० दा० वेङ्कयकर, पूना ।
- ३ जैन-ग्रन्थ-प्रशस्त-संग्रह, प्रथम भाग, श्री-जु० कि० मुस्तार, दिल्ली ।
- ४ प्राकृत साहित्यका इतिहास, डॉ० जगदीशचन्द्र जैन, बनारस ।
- ५ भारतीय संस्कृतमें जैनधर्मका योगदान, डा० हीराबाल जैन, भोपाळ ।
- ६ राजस्थानके जैन शास्त्रमण्डारोंकी ग्रन्थसूचि, भाग १-४, जयपुर ।



## पारसनाथ किलाके जैन अवशेष

### कृष्णदत्त वाजपेयी

उत्तर प्रदेशके बिजनौर जिलामें नगीना रेलवे स्टेशनसे लगभग ९ मील उत्तर-पूर्वकी ओर बदापुर नामक कस्बा है। वहांसे करीब ३ मील पूर्व एक प्राचीन किलाके भग्नावशेष दिखाई पड़ते हैं। इसे 'पारसनाथ किला' कहते हैं। इस नामसे अनुमान होता है कि किसी समय वहाँ जैन तीर्थंकर भगवान् पारसनाथका मंदिर था। कुछ वर्ष पूर्व इन तीर्थंकरकी एक विद्यालयाय भग्न प्रतिमा बदापुर गांवसे प्राप्त हुई है, जिससे उक्त अनुमानकी पुष्टि होती है।

इस किलेके संबंधमें अनेक जनश्रुतियाँ हैं। एक जनश्रुति यह है कि पारस नामके राजाने वहाँ अपना किला बनवाया था। आबस्तीके शासक सुहृलदेवके पूर्वजोंके साथ भी इस किलेका संबंध जोड़ा जाता है। जो प्राचीन अवशेष वहाँ मिले हैं उनसे इतना कहा जा सकता है कि ई० दसवीं शताब्दीके लगभग किसी शासकने वहाँ अपना किला बनवाया और कई जैन मंदिरोंका भी निर्माण कराया।

यह बताना कठिन है कि इस किले तथा मंदिरोंको किसने नष्ट किया। सम्भव है कि इस्लामियोंके समयमें या उनके पहले यह बरबाद हो गई हो। कालान्तरमें इस स्थानको उपेक्षित छोड़ दिया गया और धीरे-धीरे वह बीहड़ बन गया।

कुछ वर्ष पहले मुझे इस स्थानको देखनेका अवसर प्राप्त हुआ। उत्तर प्रदेश सरकारने जंगलके एक भागको साफ करवाकर उसे खेतीके योग्य बना दिया है। वहाँ 'काशीवाला' नामसे एक बस्ती भी आबाद हो गई है। इसके उत्साही निवासियोंने जमीनको हमवार कर उसे खेतीके योग्य कर लिया है। इतना ही नहीं, उन्होंने वहाँ पर बिखरी हुई पुरानी मूर्तियोंकी भी रक्षा की है। सरदार रतनसिंह नामके सज्जनने किलासे एक अत्यन्त कलापूर्ण पाषाण-प्रतिमा प्राप्त की है। यह बड़प्पनसे पत्थरकी बनी है और ऊँचाईमें दो फुट आठ इंच तथा चौड़ाईमें दो फुट है। मूर्ति जैन तीर्थंकर महावीरकी है। भगवान् महावीर कमलांकित चौकी पर ध्यानमुद्रामें आसीन हैं। उनके एक ओर नेमिनाथजीकी तथा दूसरी ओर चन्द्रप्रभुजीकी खड़ी मूर्तियाँ हैं। तीनों प्रतिमाओंके प्रभामंडल उत्कृष्ट कमलोंसे युक्त हैं। प्रधान मूर्तिके सिरके दोनों ओर कल्पवृक्षके पत्ते प्रदर्शित हैं। मूर्तिके घुंघराले बाल तथा ऊपरके



तीन छत्र भी दर्शनीय हैं। छत्रोंके अगल-बगल सुसज्जित हाथी दिखाये गये हैं, जिनकी पीठके पीछे कलापूर्ण स्तम्भ हैं। हाथियोंके नीचे हाथोंमें माला लिये हुए दो विद्यावर अंकित हैं। प्रधान तथा छोटी तीर्थंकर प्रतिमाओंके पार्श्वमें चौरी-बाहुक दिखाये गये हैं।

मूर्तिकी चौकी भी काफ़ी अलंकृत है। उसके बीचमें चक्र है, जिसके दोनों ओर एक-एक सिंह दिखाया गया है। चक्रके ऊपर कीर्तिमुखका चित्रण है। चौकीके एक किनारे पर धनके देवता कुबेर दिखाये गये हैं और दूसरी ओर गोदमें बच्चा लिये देवी अम्बिका हैं। चौकीके निचले पहलू पर एक पंक्तिमें ब्राह्मी लेख है जो इस प्रकार है—श्री विरज्जमन समिदेवः। स्म १०६७ राजलसुख भरथ प्रतिमा प्रठपि। (अर्थात् संवत् १०६७में राजलके पुत्र भरथ (भरत) द्वारा श्री वर्द्धमान स्वामीकी मूर्ति प्रतिष्ठापित की गई)।

लेखकी भाषा शुद्ध संस्कृत नहीं है। पहला अंश 'श्री वर्द्धमानस्वामिदेवः'का बिगड़ा हुआ रूप है। 'स्म' शब्द विक्रम संवत्के लिये प्रयुक्त हुआ है। ऐसा मानने पर मूर्तिकी प्रतिष्ठाकी तिथि १०१० ई० आती है। पारसनाथ किलेसे इस अभिलिखित मूर्ति तथा समकालीन अन्य मूर्तियोंके प्राप्त होनेसे पता चलता है कि १०वीं-११वीं शतीमें पारसनाथ किला जैन धर्मका एक अच्छा केन्द्र हो गया था। जान पड़ता है कि वहाँ एक बड़ा जैन विहार भी था। इस स्थानकी खुदाईसे प्राचीन इमारतोंके कई अवशेष प्रकाशमें आये हैं। किलाका संरक्षण और उत्खनन करने पर अधिक महत्वपूर्ण वस्तुएँ प्राप्त हो सकेंगी।

पारसनाथ किलाकी जो आंशिक सफाई हुई है उसमें अनेक बेल-बूटेदार इंटें, पत्थरके कलापूर्ण खंभे, सिरदल, देहली तथा तीर्थंकर मूर्तियाँ प्राप्त हुई हैं। अनेक शिलापट्टों पर बेल-बूटेका काम बहुत सुन्दर है। एक पत्थर पर संगीतमें सल्लम ली-पुरुषोत्तमी मूर्तिया उकेरी हुई हैं। इन अवशेषोंमेंसे मुख्यका परिचय नीचे दिया जाता है—

सं० १—**दर्वाजेका सिरदल**—इस सिरदलके बीचमें कमल-पुष्पोंके ऊपर दो सिंह बैठे हुए दिखाये गये हैं। सिंहासनके ऊपर भगवान् तीर्थंकर ध्यानमुद्रामें अवस्थित हैं। उनके अगल-बगल एक-एक तीर्थंकर मूर्ति खड्गासनमें दिखाई गई है। मध्य भागके दोनों ओर भी इसी प्रकारका चित्रण है। सिरदलके दोनों कोनों पर एक-एक तीर्थंकर प्रतिमा खड्गासनमें दो खम्भोंके बीचमें बनी है। सभी तीर्थंकरोंके ऊपर छत्र हैं।

सं० २—**देहलीका भाग**—यह अवशेष उस स्थानसे प्राप्त हुआ जहाँसे भगवान् महावीरजीकी बड़ी प्रतिमा मिली है। इसके बीचमें कल्पवृक्षका अलंकरण है, जिसके प्रत्येक ओर दो-दो देवता हाथमें मंगल घट लिए हुए खड़े हैं। उनके खड़े होनेका भ्रिमंगी भाव बहुत आकर्षक है। इस पत्थरमें किनारेकी ओर शेरकी मूर्ति है। ऐसी ही मूर्ति पत्थरके दावें कोने पर भी थी, जो टूट गई है।

सं० ३—**संगीतका दृश्य**—एक अन्य देहली पर, जो किलेके बीचसे मिली थी, संगीतका दृश्य बड़ी सुन्दरतासे प्रदर्शित किया गया है। इसमें एक ओर कई आकृतियों तथा अलंकरण बने हैं तथा दूसरी ओर भावपूर्ण मुद्रामें एक सुबती नृत्य कर रही है। उसके अगल-बगल मृदंग और मंजीर बजाने वाले पुरुष उकेरे हुए हैं। इन तीनोंकी वेषभूषा बड़े कलापूर्ण ढंगसे दिखाई गई है।

सं० ४—**द्वार-स्तम्भ**—पारसनाथ किलेसे अनेक सुन्दर द्वार-स्तम्भ भी मिले हैं। एक स्तम्भके नीचे मकरके ऊपर खड़ी हुई गंगा दिखाई गई है। उनके अगल-बगल दो परिचारिकाएँ भ्रिमंगी भावमें प्रदर्शित हैं। ये मूर्तियाँ शैविक, स्तनदार, किंकिणि सहित मेखला नया अन्य अलंकरण धारण किये हुए हैं। खंभेके ऊपर पञ्चालीका अंकन दिखाया गया है।

सं० ५—यमुना सहित द्वार-स्तम्भ—इस स्तम्भ पर नीचेके भागमें अपने बाहुन कण्ठ पर भारद् यमुना दिखाई गई हैं। इनके साथ भी उसी प्रकार परिचारिकायें प्रदर्शित हैं जैसी कि पहले द्वारस्तम्भ पर। इससे पता चलता है कि ये दोनों खम्भे एक ही द्वार पर लगे हुए थे। द्वार-खंभोंके ऊपर गंगा-यमुनाका चित्रण गुप्तकालके प्रारम्भसे मिलने लगता है। गुप्तकालके महाकवि कालिदासने दर्वाजे पर लगी हुई देवी वया गंगा-यमुनाकी मूर्तियोंका उल्लेख इस प्रकार किया है :

“मूर्ते च गंगा यमुने तदानीं सचामरे देवमसेविषाणाम्।” (कुमारसंभव ७,४२)

(अर्थात् उस समय मूर्त रूपमें गंगा और यमुना हाथोंमें चँबर लिये हुए देवकी सेवामें उपस्थित थीं)।

सं० ६—द्वारपाल सहित द्वार-स्तम्भ—इस खम्भेमें नीचे एक मोटा दंड लिये द्वारपाल खड़ा है। उसकी लंबी दाढ़ी तथा बालोंका जुड़ा दर्शनीय है। इसका दंग उसी प्रकारका है जैसा कि मध्यकालीन चंदेल कलामें मिलता है। इस खंभेके ऊपरी भागमें फूलोंका अलंकरण दिखाया गया है।

सं० ७—द्वार-स्तम्भका निचला भाग—इस खंभेका केवल नीचेका हिस्सा बचा है, जिस पर पूर्वोक्त दंगका एक द्वारपाल खड़ा है। इसकी भी वेशभूषा पहलेके द्वारपाल-जैसी है।

सं० ८—भगवान् पार्श्वनाथकी मूर्ति—यह मूर्ति बदायुण गांव से आई थी। यह पारसनाथ किलासे ही वहाँ किसी समय गई होगी। दुर्भाग्यसे इसका मुंह, हाथ तथा पैरोंका भाग तोड़ डाला गया है। यह मूर्ति काफी विशाल है। भगवान् ध्यानमुद्रामें लिहासनके ऊपर बैठे हुए हैं। आसन पर सर्पकी ऐड़दार कुण्डलियां दिखाई गई हैं और सिरके ऊपर फणका कटाटोप है। अर्गल-बगल नाग और नागिनकी मूर्तियां उत्कीर्ण हैं। उनके ऊपर ध्यानमुद्रामें तीर्थंकर-युष्मकी प्रतिमाएं हैं। चरण-चौकीके ऊपर दो अलंकृत सिंह दिखाये गए हैं। यह मूर्ति भगवान् महावीरकी पूर्वोक्त प्रतिमाकी तरह बड़ी कलापूर्ण है। संभवतः मध्यकालमें पारसनाथ किलाकी भूमि पर निर्मित मुख्य मंदिरकी यह मूर्ति थी।

पारसनाथ किलेके कितने ही प्राचीन अवशेष इधर-उधर पहुंच गए हैं। मुझे नगीनाके जैन मंदिरमें कई प्राचीन मूर्तियां देखनेके मिलीं, जिनकी शिल्प-रचना पारसनाथकी ही कलाके अनुरूप है। इन मूर्तियोंमें ध्यानमुद्रामें बैठे हुए तीर्थंकरकी एक मूर्ति विशेष उल्लेखनीय है। स्तम्भका एक भाग भी यहाँ सुरक्षित है जिस पर खड्गासनमें भगवान् तीर्थंकर दिखाये गये हैं। इन सभी प्राचीन अवशेषोंको सुरक्षित रखना आवश्यक है। मध्यकालमें उत्तर भारतमें जैन धर्मका जो विकास हुआ उसे जाननेमें ये कलाकृतियाँ तथा अभिलेख सहायक सिद्ध हुए हैं।



*Parināma* and *Avasthā-Parināma*.<sup>1</sup> The Jaina has not analysed *Parināma* in this way. Nevertheless, these become expressed in his *Dravya-Paryāya* and *Guna-Paryāya*. Every *Dravya-Paryāya* (such as a pot in the case of *Pudgala* and manhood (*manusyatva*, in the case of *Jiva*) and *Guna-Paryāya* (such as darkness or yellowness in *Pudgala* or *Jñāna-Paryāya* in *Jiva*) of the Jaina represents *Dharma-Parināma* or change of aspect. When the same is viewed from the standpoint of its time variations of past, present and future, it is *Laksana-Parināma*. The oldness and newness or *tivratā-mandatā* in the case of *Jiva* which a *Dravya-Paryāya* or a *Guna-Paryāya* suffers, as a result of time-process, is its *Avasthā-Parināma*. This *Avasthā-Parināma*, it must be noted, is possible only in the *Vyañjana-Paryāya* of the Jaina which abides for a certain length of time. There cannot be such *Avasthā-Parināma* in the *Artha-Paryāya*<sup>2</sup> as it is momentary.

Both the *Sāṃkhya* and the Jaina understand *Parināma* as a wide concept including the material change in time (*Aparispandātmika-Parināma*) as well as physical movement in space, technically called *Parispanda*. Both of them, sometimes, bring these two kinds of changes under two types of *kriyā*, viz., *parināmātmikā kriyā* and *parispandātmikā kriyā*. In the Jaina view, the *Parispanda* is possible only in *Jiva* and *Pudgala*, as each *Jiva* and *Pudgala*, that is atom, is limited and, therefore, capable of movement. In *Dharma*, *Adharma* and *Ākāśa* which are indivisible wholes and pervade this *loka* (universe), there is evidently no scope for *Parispanda*. In the *Sāṃkhya*, *Parispanda* has to be negated in *Prakṛti* which is one homogeneous whole and all-pervading. It becomes possible in the different products of *Prakṛti*, from *Buddhi* onwards, which are limited compared to their cause, the *Prakṛti*.

There is, however, one difficulty in understanding *Parispanda* in the *Sāṃkhya*, viz., that it has to be visualized without *Ākāśa*. *Vijñānabhikṣu*<sup>3</sup> felt this difficulty and hence, he clarified that *Prakṛti* subsumes *Ākāśa*. But this interpretation is not vouchsafed by the older *Sāṃkhya* texts which derive *Ākāśa* from the *Śabda-Tan-Mātrā*. So we must understand

- 
- 1 See *Vyāsa-bhāṣya* on the *Yoga-sūtra*, III. 15.
  - 2 When we conceive the man as devoid of his subdivisions—as simply a man, it is the one indivisible *Vyañjana-Paryāya*. If, however, along with the conception of a man, we at the same time are conscious of the variations of a boy, a youth, etc., these latter are said to be *Artha-Paryāyas* of the *Vyañjana-Paryāya* of a man.
  - 3 *Sāṃkhya-pravacana-bhāṣya* on the *Sāṃkhya-sūtra*, II 12. ‘*Nityau yau dikkālu tau ākāśa-prakṛti-bhūtau prakṛter guṇa-viśesau eva.*’

# ENGLISH SECTION

*Parispanda* in Sāmkhya before the production of *Ākāśa* as something which is possible without space. For the Jaina, however, there is no such difficulty as *Ākāśa* is accepted as an undervived entity.

The Sāmkhya and the Jaina show certain affinity in regard to the concept of *Kāla*. The Sāmkhya does not recognize *Kāla* as an independent entity. It is only an aspect of *Prakṛti*, i.e. identical with the *Parināmas* of *Prakṛti*. A moment is identified with the unit of change of the *Guṇas*. In the Jaina system, there are two divergent views of *Kāla* since the *Āgama* period. One regards it as an independent entity, a sixth *Dravya*, while the other identifies it with the changes of *Jīva* and *Ajīva*.<sup>4</sup> The second view is similar to that of the Sāmkhya.

Next, the Sāmkhya-Yoga view of the regulation of *Parināma* from the point of view of place (*deśa*), time (*kāla*), form (*ākāra*) and extraneous cause (*nimitta*)<sup>5</sup> finds a certain parallel in the Jaina view according to which the *Parināma* of every object is conditioned by substance (*dravya*), place (*ksetra*), time (*kāla*) and the essential characteristics which constitute a thing (*bhāva*). This is illustrated, by means of an illustration of a pot, in the *Rāja-vārtika* thus: 'Yathā ghaṭo dravyataḥ pārthivatvena utpadyate na jalatvena. Deśataḥ ihaiyatvena na pāṭhalputrakatvena Kālataḥ vartamānakālatayā nātītānāgatābhyām. Bhāvataḥ mahattvena na alpatvena (athavā bhāvataḥ raktatvādinā)'—pp 180-182.

4 'Kālaś ca iti eke'—*Tattvārtha-sūtra*, V. 38.

5 In the Sāmkhya-Yoga, all things being composed ultimately of the three *guṇas*, there are no intrinsic differences between them (*sarvam sarvātmakam*). The only difference is the difference in the constitution of the collocation of the *guṇas*. Theoretically, therefore, it is possible to change anything in the world to any other provided the necessary collocations could be arranged. But still such a change is not possible to an unlimited degree for in the constitution of the relations of the *guṇas*, there are limitations and obstacles which cannot be overstepped. 'These limitations may generally be counted in the phenomenal world of change, as being of the nature of time, space, form and disposing cause. Thus Kashmir being the country of saffron, it does not grow in the Pāncāla country even though the other causes of its growth may be present there. Similarly, there are no rains in the summer season, therefore, the growth of rice is not possible in that season; so also the form of a man cannot take its rise from that of a deer.'—*Tattvavaiśārādī* on the *Yoga-sūtra*, III. 14.

'Sarvaṁ sarvātmakam iti. Deśa-kālākāra-nimittāpabandhāt na khalu samānakālam ātmanām abhivṛtyaktir iti.'—*Vyāsa-bhāṣya* on the *Yoga-sūtra*, III. 14.

## A Comparative Study of the Jaina and the Sāṃkhya-Yoga Theories of Parināma

INDUKALA H. JHAVERI

THE concept of *Parināma* is very old and its beginnings can be traced as far back as the Rgveda. It has passed through many stages of development before it assumed its finally finished form. Today it occupies a very important place in Indian Philosophy. So much so that it has been commonly accepted as a fundamental doctrine by almost all the systems of Indian Philosophy with slight modifications here or there. Though the concept has thus found almost universal recognition, we shall here confine ourselves to a comparative study of the *Parināmavāda* as postulated in the Jaina and the Sāṃkhya-Yoga systems because these two systems show close resemblance in this respect.

Both the Sāṃkhya-Yoga and the Jaina seem to have followed Yāska's definition of *Viparināma*, in their doctrine of *Parināma*, i.e., they have viewed the world-process as change in an abiding entity or entities (*viparinamate iti apracyavamānasya tattvād vikāram*) .

Umāsvāti the author of the *Tattvārtha-sūtra* analyses the *Parināma* nature of reality into *utpāda*, *vyaya* and *dhrauvya*. Vyāsa the commentator of the *Yoga-sūtra* defines *Parināma* as '*avasthitasya dravyasya pūrva-dharma-mvrttau dharmāntarotpattiḥ*'. These two views are, in substance, identical.

Vyāsa has analysed *Parināma* into *Dharma-Parināma*, *Laksana-*

Jaina. The latter regards the soul also as undergoing *Parināma*. For him, all reality (*Sat*) has the characteristic of *utpāda*, *vyaya* and *dhrauvya* and so both the *Jīva* and the *Ajīva* must possess this characteristic.

Next, the Sāmkhya regards the transforming *Prakṛti* as responsible for all changing phenomena. To make his cosmology systematic, he first derives in a fixed order the twenty-three *tattvas* from *Prakṛti* and then regards all phenomena as the result of the qualitative combination and separation of the twenty-three *tattvas*. The primary derivation is, in Sāmkhya phraseology, called *Tattvāntara-Parināma*; while the subsequent *parināma* is called *Dharma-Laksana-Avasthā Parināma*. For the Jaina, it was not necessary to have *Tattvāntara-Parināma* because he starts with the five or six *tattvāntaras* as fundamental and underived entities. The Jaina is really a pluralist because in addition to the category of *Jīvas*, he assumes four underived *Ajīva* categories, viz., *Pudgala*, *Dharma*, *Adharma* and *Ākāśa*. He explains all psychic phenomena as resulting from the *Parināmas* of *Jīvas*, all material phenomena from the *Parināmas* of *Pudgala*—consisting of infinite atoms; while *Dharma*, *Adharma* and *Ākāśa* make possible the movement (*gati*), staticity (*sthiti*) and occupation (*avagāha*) respectively of *Jīva* and *Pudgala*.

As just said, the essential difference between the Sāmkhya and the Jaina lies in the fact that the principle of *Parināma* is not applied to *Purusas* by the Sāmkhya, while the Jaina would apply it both to *Jīvas* and *Ajīvas*. From this difference ensue various differences of views between the Sāmkhya and the Jaina.

The denial of *Parināma* in the *Purusas* has made it highly difficult for the Sāmkhya to relate them to the changing *Prakṛti* and has prevented them to play any substantial role in the world-phenomena. In fact, *Prakṛti*, having the inherent power to change, could very well function in the absence of such *Purusas* whose existence, however, makes the natural movement of *Prakṛti* teleological. This is difficult to grasp because we are accustomed to associate purposive activity with sentient beings.

Another consequence of this assumption is that *jñāna*, *bhoga*, *bandha*, *mokṣa*, etc., which appear as of *Puruṣa*, become really so many transformations of *Prakṛti*. *Puruṣa* is never bound and, therefore, has never to be free. He merely witnesses all the transformations of *Prakṛti*. Thus, in Sāmkhya, truly speaking, *bandha* and *mokṣa*, are the transformations of *Prakṛti*.

The above difficulties do not confront the Jaina. The application of *Parināma* to *Jīvas* enables him to smoothly relate the two, viz., *Jīva*

'From the standpoint of substance, a pot is produced from the earth and not from the water. From the standpoint of place, it is produced here (i.e. at the particular place where it is produced) and not elsewhere, in Pāṭalīputra, etc. From the standpoint of time, it is produced in the present and not in the past or future. From the standpoint of *Bhāva*, it comes to have the *Mahat-Pariṇāma* and not the *Alpa-Pariṇāma* (or it comes to have the qualities of redness, etc.).'

The causal theory of the Sāṃkhya is the *Satkāryavāda* which is deducible from his doctrine of *Pariṇāma*. It means that the effect pre-exists in the cause and is only manifested by causal operation. There is no new creation or production of the effect as such. The Jaina, even though accepting the doctrine of *Pariṇāma*, calls his causal theory *Sadasatkāryavāda*, i.e., the effect is both pre-existent and pre-non-existent. It is existent in so far as it potentially pre-exists in the cause, and non-existent in so far as its actual manifestation is a novel emergence. Thus the Jaina, too, in the way of the Sāṃkhya, regards effect as manifestation of the abiding entity but the phrase *Satkāryavāda* being suggestive of 'Ekāntism', the Jaina as an 'Anekāntist' brings in *Asat* along with *Sat*. He also seems to be influenced by the Vaiśeṣika logic which emphasises the newness of the effect, though he would not regard manifestation as new creation in the Vaiśeṣika sense. For the Sāṃkhya, too, it must be noted, the manifestation (*abhyvakti*) is non-existent (*asat*) and is brought about by the operation of the *Kāraṇas* but he does not use the term *Asat*. Vidyānanda in his *Astasahasrī* draws attention to this by stating that the Jaina view is really meant by the Sāṃkhya even though he does not profess it, and that the Sāṃkhya cannot maintain his *Satkāryavāda* in an absolute sense without stultifying his whole scheme of metaphysics.<sup>6</sup>

The differences in the application of the theory of *Pariṇāma* between the Sāṃkhya and the Jaina are due to their differences of view regarding the nature, number and derivation of the original entities. The Sāṃkhya analyses reality in two ways. One, on the principle of 'Sentience' (*Cetana*), and 'Non-sentience' (*Jada*) and the second way is to view reality as *Pariṇāmi* and *Apariṇāmi* or *Kūṭastha*. He identifies the sentient with the *Kūṭastha* and all change, physical and mental, is relegated to the non-sentient *Prakṛti*. The Jaina dualism accepts the first principle of division only, viz., Sentience (*Jīva*) and Non-sentience (*Ajīva*) and rejects the second. This is the fundamental difference between the Sāṃkhya and the



and *Pudgala*, and explain their mutual influence and interaction. The Jaina theory of *Parināma*, which in the case of *Jiva* takes the form of *bhāva-karma* and in the case of *Pudgala*, that of *dravya-karma*, makes it possible to attribute *jñāna*, *bhoga*, *bandha*, *mokṣa*, etc., to *Jivas* directly. Thus the infinite variety of phenomena and their significance to *Jivas*, as objects of knowledge or enjoyment and as objects from which *Jivas* have to be free, are consistently explained by the Jaina theory of *Parināma*.

The only difficulty that the Jaina will have to face is that, if by definition, *Jiva* and *Pudgala* are fundamentally different from each other, how the transformations (*parināmas*) of the one can ever be related to those of the other. In the case of the Sāṃkhya, there is no such difficulty, because the *Purusas* and *Prakṛti* are always distinct from each other and never come in real contact. The *bhoga* and *mokṣa* in the *Purusa* are always '*aupacārika*' (i.e., are only a way of speaking).

The Sāṃkhya is thus metaphysically in a stronger position, while the Jaina's position is empirically more comprehensible.



## Anekānta and Madhyamā-Pratipad

NATHMAL TATIA

VARDHAMĀNA Mahāvīra started with implicit faith in *ahimsā* and austerities, while Gautama Buddha was impressed by the practice of meditation. The supreme problem of Mahāvīra was the conflict of ontological doctrines of his time, which led him and his followers to formulate the doctrine of *anekānta*. The Buddha was troubled about the psycho-ethical discipline, specially the final end of meditation and the rational adjustment of various codes of life, hedonistic and ascetic, which he characterized as *madhyamā-pratipad* (middle course).

The ontological pursuits of Mahāvīra and his followers led to the discovery of the conflict in the nature of things, and the resolution of such conflict in their theory of *anekānta*. A real must change and this change is impossible without a mode that has originated, a mode that has passed and also an aspect that continues to exist in order to make origination and passing possible. In other words, a real must have a persistent feature in order to appropriate change, that is, a real must be a substance capable of assuming modes. This is *anekānta*, that is, the doctrine which accepts many-sidedness of a real which is necessarily continuity and change rolled into one.

The Buddha singled out the moral aspect of life and discovered the causal doctrine of *pratityasamutpāda* which traced the final source of life and death in *avidyā*. This causal law determined the ontological

speculations of the Buddha and his followers. Substance, according to this law, was a myth raised up by imagination. The modes alone were real without any underlying unity. One mode replaces another in unbroken succession determined by causal nexus. The unity is replaced by an infinite chain of self-charged moments in this doctrine of *pratitya-samutpāda* which literally means 'origination depending on relevant causes and conditions'. Nothing is independent and self-sufficient in this view. The real is also *sūnya*, that is, devoid of a character which is self-explanatory without any reference beyond itself. The concept of unity is a composite act of imagination, called *upādāya-prajñapti*, that is, a concept (*prajñapti*) depending upon (*upādāya*) other constituent concepts. Nāgārjuna, a Mādhyamika Buddhist, equates *madhyamā-pratipad* with these three aspects of the real when he says :—

यः प्रतीत्यसमुत्पादः शून्यतां ता प्रचक्षते ।  
सा प्रज्ञप्तिरुपादाय प्रतिपत् सैव मध्यमा ॥

Another aspect of *pratityasamutpāda* and *madhyamā-pratipad* is the non-acceptance of any of a set of two extreme concepts or views. Nāgārjuna pays homage to the Buddha as the promulgator of the negation of all sets of conflicting concepts in the following verses .—

अनिरोधमनुत्पादमनुच्छेदमशाश्वतम् ।  
अनेकार्थमनानार्यमनागममनिर्गमम् ॥  
यः प्रतीत्यसमुत्पादं प्रपञ्चोपशमं शिवं ।  
देशयामास संबुद्धस्तं वन्दे वदता वरम् ॥

The Yogācāra Buddhist also eulogizes the Buddha's doctrine as the negation of the cognized (*grāhya*) and the cognizer (*grāhaka*).

Thus, the *madhyamā-pratipad*, originally a doctrine of life, came to be interpreted by later Buddhist thinkers as a doctrine of reality, from the ontological as well as the epistemological point of view.

*Anekānta*, on the other hand, was an ontological doctrine from the beginning. It was an attempt to explain causation and also a doctrine of relation. A substance can have different modes and yet preserve its unity and identity with those modes. The criterion of unity is inseparability. There can be distinction without difference. Modes are different among themselves and distinct from the substance, but they are not different from the latter. The relation between substance and modes is identity-cum-distinction. The Buddhist does not agree with the Jaina and consequently fails to find any unity in the knowing, feeling and willing of

the same person, which leads him to the denial of the entitative character of personality. Knowing, feeling and willing also are finally rejected by the Mādhyamika Buddhist as unreal. Thus, while the theory of *anekānta* was an attempt at the synthesis of the conflict apparent in experience and reason, the *madhyamā-pratipad*, as interpreted by later Buddhist thinkers, accentuated the conflict and denounced both the extremes as untenable and unacceptable. If *anekānta* gives an impression of eclecticism, the *madhyamā-pratipad* was made to play a role which it was perhaps not intended to do.



## Svabhāvavāda (Naturalism) : A Study

V. M. KULKARNI

THE *Svetāśvatara Upaniṣad*<sup>1</sup> gives a list of first causes of the variety of the world according to some thinkers. This list includes Time, Nature, Destiny, Chance (Accident), the Elements and *Puruṣa*. This paper will confine itself mainly to an investigation of the real nature of the doctrine of *Svabhāva* (Naturalism as opposed to Accidentalism) by scrutinising available references to it in Sanskrit and Prakrit literature.

In the commentary to the *Svetāśvatara Śāṅkarācārya*<sup>2</sup> explains *svabhāva* as inherent nature of a thing, as, for instance, heat of fire. In the *Buddhacarita*<sup>3</sup> Aśvaghosa clearly sets forth the views of the supporters of *Svabhāvavāda* :

- ~~~~~
- 1 कालः स्वभावो नियतिर्यदृच्छा भूतानि योनिः पुरुष इति चिन्त्या ।  
संयोग एषां न त्वात्मभावादात्माप्यनीशः सुखदुःखहेतोः ॥  
स्वभावमेकं कवयो वदन्ति कालं तथान्ये परिमुञ्चमानाः ।  
देवस्यैव महिमा तु लोके येनेदं भ्राम्यते अक्षत्प्रभम् ॥

—*Svetāśvatara* I. 2, VI. 1

- 2 स्वभावो नाम पदार्थानां प्रतिनियता शक्तिः । अक्षेरीण्यमिव ।
- 3 अनेकेषां क्षीण्यमर्षां द्रवत्वं तद्वत्प्रवृत्तौ प्रकृतिं वदन्ति ॥  
केचिस्वभावादिति वर्णयन्ति शुभाशुभं चैव मयामयो च ।  
स्वाभाविकं सर्वमिदं च यस्मादतोऽपि मोघो भवति प्रयत्नः ॥

"..... They teach that there is an essential force of nature at work in the continuance of activity, like the essential heat of fire and the essential liquidity of water. Some explain that good and evil and existence and non-existence originate by natural development (*Svabhāva*); and since all this world originates by natural development, again therefore effort is vain. That the action of each sense is limited to its own class of object, that the qualities of being agreeable or disagreeable is to be found in the objects of the senses, and that we are affected by old age and afflictions, in all that what room is there for effort? Is it not purely a natural development? The oblation devouring fire is stilled by water, and the flames cause water to dry up. The elements, separate by nature, group themselves together into bodies and, coalescing, constitute the world. That, when the individual enters the womb, he develops hands, feet, belly, back and head, and that his soul unites with that body, all this the doctors of this school attribute to natural development. Who fashions the sharpness of the thorn or the varied nature of beast and bird? All this takes place by natural development. There is no such thing in this respect as action of our own will, *a fortiori* no possibility of effort"<sup>4</sup>

In the *Nyāyasūtra*<sup>5</sup> Gautama states by way of *Pūrvapakṣa* that things originate without any cause like the sharpness of thorns. Vātsyāyana, in his commentary to the *Nyāyasūtra*, explains the *sūtra* by adding a few examples.

In the *Māthara-vṛtti*<sup>6</sup> to the *Sāmkhya-kārikā* (v 61), along with

यदिन्द्रियाणां निवृतः प्रचारः प्रियाप्रियत्वं विषयेषु कैव ।  
संयुज्यते यज्जरयातिमिश्रं कस्तत्र यत्नो ननु स स्वभावः ॥  
अद्भिर्दुताशः शम्भम्व्युपैति तेजसि चापो गमयन्ति शोषम् ।  
मित्रानि भूतानि शरीरसंस्थान्येष्वं च गत्वा जगदुद्धहन्ति ॥  
यत्पाणिपादोदरपृष्ठमूर्ध्नां निर्वर्तते गर्भगतस्य मातुः ।  
यदात्मनस्तस्य च तेन योगः स्वाभाविकं तत्कथयन्ति तज्ज्ञाः ॥  
कः कण्टकस्य प्रकरोति तैक्ष्ण्यं विचित्रभावं मृगपक्षिणां वा ।  
स्वभावतः सर्वमिदं प्रवृत्तं न कामकारोऽस्ति कुत प्रयत्नः ॥

—*Buddhacarita* IX. 57 (b)-62

4 Translation by E. H Johnston, Calcutta, 1936

5 अनिमित्ततो मावोत्पत्तिः कण्टकतैक्ष्ण्यादिदर्शनात् ।

अनिमित्ता शरीराद्युत्पत्तिः । कस्मात् । कण्टकतैक्ष्ण्यादिदर्शनात् । यथा कण्टकस्य तैक्ष्ण्यम्, पर्वतपातूनां विव्रता, प्राण्यां श्लक्ष्णता, निर्निमित्तं ज्योपादानवच्च दृष्टं तथा शरीरादिसर्गादपीति ।

—*Nyāyasūtra-Bhāṣya* IV. 1. 22

6 अपरे स्वभावमाहुः । स्वभावः कारणमिति । तथा हि—

येन शुद्धीकृता हंताः शुकाश्च हरितीकृताः ।

*Īvara* and *Kāla*, *Svabhāva* is mentioned as the cause of the world, of course, from others' point of view and dismissed as non-existent.

In his commentary to the *Sāmkhya-kārikā* (v. 61) Gaudapāda<sup>7</sup> writes : "Others say, *Svabhāva* is cause of the world : By what (or whom) the swan is created white, the peacock of many colours ?"; that is, they are so naturally . . . for *Pradhāna*, from its universal creative power, is the cause of even *Kāla* (time) ; even *Svabhāva* merges into it ; and, therefore, neither *Kāla* nor *Svabhāva* is cause. *Prakṛti* (= *Pradhāna*) alone, therefore, is cause.

Thus according to Gaudapāda *Svabhāva* merges into the all-embracing cause called *Prakṛti*.

In the commentary<sup>8</sup> to *Brhatsamhitā* (Bhaṭṭa) Utpala writes : The world with its variety originates and gets destroyed through *Svabhāva* alone and none else. They (*Svabhāvavādins*) declare : "What fashions the sharpness of thorns, and the varied nature of beasts and birds, the sweetness of sugar-cane and the bitter taste of *nimba* ? All this comes about by *Svabhāva* "

It may be noted, in passing, that this verse bears close resemblance to Aśvaghōṣa's verse cited above.

In the *Sarva-Siddhānta-Sangraha*<sup>9</sup> Śaṅkarācārya briefly states the doctrine of *Svabhāva* thus :

मयूराक्षिता येन स नो वृत्ति विभास्यति ॥

.. स्वभावो नाम न कश्चित्पदार्थोऽस्ति यतः प्रजानामुत्पत्तिसङ्गतिः स्यात् तस्माद्यो ज्ञे स्वभावः कारणमिति तन्मिथ्या ।

—*Māṭhara-Vṛtti* to Sk. 61

7 अपरे स्वभावकारणिका ब्रुवते । केन शुद्धीकृता ईसा मयूराः केन विविता । स्वभावैवेति । . . काष्ठस्यापि प्रधानमेव कारणम् । स्वभावोऽप्यत्रैव लीनः । तस्मात् काष्ठे न कारणं नापि स्वभाव इति । तस्मात् प्रकृतिरेव कारणं न प्रकृतेः कारणान्तरमस्तीति ।

—*Gaudapādabhāṣya* to *Sāmkhyakārikā* 61

8 अपरे अन्ये लौकिकयतिकाः स्वभावं जगतः कारणमाहुः । स्वभावादेव जगद्विचित्रमुत्पद्यते स्वभावतो विज्ञं याति । तथा च तद्वाक्यम् ।

कः कण्टकानां प्रकरोति तैक्ष्ण्यं विचित्रभावं नृपक्षिणां च ।

माधुर्यमिक्षोः कटुतां च निम्बे स्वभावतः सर्वमिदं प्रकृतम् ॥

—*Bhaṭṭotpala's Commentary* to *Brhatsamhitā* I. 7

9 न कल्प्यौ सुखदुःखाभ्यां धर्माधर्मौ परिरिच ।

स्वभावेन सुखी दुःखी जनोऽन्वयैव कारणम् ॥

शिखिनिक्षिप्तवेत् को वा कोकिलम् । प्रकृत्यवेत् ।

स्वभावव्यतिरेकेण विद्यते नात्र कारणम् ॥

—*Sarvasiddhāntasāgraha* II. 4-5

"In consequence of the existence of pleasure and pain, merit and demerit should not be here (in this connection) postulated by others. A man feels pleasure or pain by nature and there is no other cause for it. Who colours wonderfully the peacocks, or who makes the cuckoos coo so well ? There is in respect of these things no cause other than nature."

In his commentary<sup>10</sup> to the *Viśeṣāvaśyakabhāṣya* Maladhārī Hemacandra quotes three verses giving the views of *Svabhāvavādins*. "The supporters of the doctrine of *Svabhāva* (nature, inner nature, natural development) teach that all things originate without any cause. They do not regard even 'Sva' (own, itself) as cause. What makes the varied nature of lotuses and of thorns and the like ? What has fashioned the variegated plumage of peacocks ? Whatever is found in this world is all without cause and due to mere accident. Like the sharpness of thorns human happiness and grief come about by *Svabhāva* only."

In the course of his discussion about the *Svabhāvavāda* (Introduction to *Ganadharavāda*) Malvania quotes two verses<sup>11</sup> on *Svabhāvavāda* as well-known.

"It is due to the all-controlling nature (*Svabhāva*) that some things are ever-existing, some others ever non-existing and still some others varied in nature. Fire is hot, water is cool, wind is neither hot nor cool

- 10 सर्वैहेतुनिराशंसं भावानां जन्म वण्धेते ।  
स्वभाववादिभिस्ते हि नाहुः स्वमपि कारणम् ॥  
राजीवकण्टकादीनां वैचित्र्यं कः करोति हि ।  
मयूरचन्द्रिकादिर्वा विचित्रः केन निर्मितः ॥  
कादाचित्कं यदत्रास्ति निःशेषं तदहेतुकम् ।  
यथा कण्टकतैक्ष्ण्यादि तथा केते मुखारवः ॥

—Maladhārī Hemacandra's Commentary to  
*Ganadharavāda* II, v. 1963

Note : The text reads 'मयूरचन्द्रिकादिर्वा विचित्रः'. Shri Malvania renders it as "The plumage of the peacock is variegated and the moonlight is bright white . " (*Ganadharavāda* (p. 45) : Gujarat Vidyasabhā, Ahmedabad). It appears to me, however, that the text originally must have read 'मयूरचन्द्रकादिर्वा विचित्रः'—which reading eminently suits the context.

- 11 नित्यसत्त्वा अवगम्यन्ते नित्यासत्त्वाश्च केचन ।  
विचित्राः केचित्स्वभावो तत्स्वभावो नियामकः ॥  
अग्निदृष्टो जलं शीतं समस्तसृष्ट्यानिजः ।  
केनेदं विभ्रितं तस्मात् स्वभावात् तद्व्यवस्थितिः ॥

—Quoted by Shri Malvania in his *Introduction to*  
*Ganadharavāda*, p. 114



(by itself). By whom or what came this variety? We, therefore, conclude that all this came about by nature (*Svabhāva*)."

Of these two verses, the second is quoted in the *Sarva-darśana-saṅgraha*<sup>12</sup>, which briefly puts the case of *Svabhāvavādin*s thus :

But an opponent will say, if you thus do not allow *adṛṣṭa*, the various phenomena of the world become destitute of any cause. But we cannot accept this objection as valid, since these phenomena can all be produced spontaneously from the inherent nature of things. Thus it has been said :

"The fire is hot, the water cold, refreshing cool the breeze of morn ;  
By whom came this variety? From their own nature was it born."

In his commentary<sup>13</sup> to *Uttarādhyayana Sūtra* (Agaḍadatta, v. 75) Devendra gives a verse in Prakrit hinting at *Svabhāvavāda* : "Who paints the peacock? Who provides the swans with their graceful gait? Who infuses the sweet fragrance in lotuses and modesty in those who are born in noble families?"

In his commentary to *Saddarśana-Samuccaya*<sup>14</sup> (st. 50), as mentioned by Hiriyanna, Gunaratna quotes as the view of others :

"Others again say : All the variety of this world is explained by its own nature and there is no *karma* whatever serving as its basis."

In the *Mahābhārata*<sup>15</sup> (Śānti-parvan) there are many references to

12 नन्वदृष्टानिष्टौ जगद्द्विचिन्त्यमाकस्मिकं स्थादिति चेत्—न तद् भद्रम् । स्वभावादेव तदुपपत्तेः । तदुक्तम्—

अद्विरूपो जलं शीतं समस्पर्शस्तथानिलः ।

केनेदं चिदितं तस्मात्स्वभावात्तदव्यवस्थितिः ॥

—*Sarvadarśanasāṅgraha*, *Cārvākadarśanam*, p 13  
(BORI, Poona, ed. 1951)

13 को चित्तेऽ मऊरं गङ्ग च को कुण्ड रायईसाणं ।

को कुवल्याण गणं विणयं च कुलप्यम्याणं ॥

—*Sukhabodhā-Laghuvrtti to Uttarādhyayana Sūtra*  
(Agaḍadatta, v. 75)

14 अन्ये पुनराहुः—श्रुतः कर्मैव नास्ति, स्वभावस्तिष्ठः सर्वाऽप्येव जगत्प्रपञ्च इति ।

—*Gunaratna's Commentary to Saddarśanasamuccaya* (st. 50)

15 इन्तीति मन्यते कश्चिन्न इन्तीत्यपि चापरः ।

स्वभावतस्तु निवर्ती भूतानां प्रभवाप्यसौ ॥

पश्य प्रह्लाद भूतानामुत्पत्तिमनिमित्ततः ।

हासं कृद्धि विनाशं च न प्रहृष्ये न च व्यथे ॥

स्वभावादेव सदृश्या वर्तमानाः प्रकृतयः ।

स्वभावनिरताः सर्वाः परितुल्येन केनचित् ॥

the doctrine of *Svabhāva*; this passage declares how everything comes about by *Svabhāva*.

The next passage<sup>16</sup> is from the same source describing the ultimate source of material universe. The *Mahābhārata* records evidence, as pointed out by Hiriyanna<sup>17</sup> in support of two opposite views—the ultimate source was conceived as one and as many.

The *Bhagavadgītā*<sup>18</sup> contains many passages which lend support to the doctrine of *Svabhāva*. It is pressed into service to explain the difference in the duties of different castes; and its irresistible force is brought to the forefront now and again to persuade Arjuna to fight.

In the commentary<sup>19</sup> to the *Sūtrakṛtāṅga* Śilāṅka puts forward by

स्वभावभाविनो भावान् सर्वानेवैह निश्चयात् ।  
बुध्यमानस्य दर्पो वा मानो वा किं करिष्यति ॥  
स्वभावालभते प्रज्ञां शान्तिमिति स्वभावनः ।  
स्वभावादेव तत्सर्वं यत्किञ्चिदनुपपद्यति ॥

—Mbh, Śāntiparvan 25 16, 179 10-11; 222 27, 35

- 16 पृथिवी ज्योतिराकाशमापो वायुश्च पञ्चमः ।  
पतथोनीनि भूतानि तत्र का परिदेवना ॥  
केचित्पुरुषकारं तु प्राहुः कर्मसु मानवाः ।  
देवमित्यपरे विप्राः स्वभावं भूतकिन्तकाः ॥  
विकारानेव यो वेद न वेद प्रकृतिं पराम् ।  
तस्य स्तम्भो भवेद्वास्यास्ति स्तम्भोऽनुपपद्यत ॥  
प्रकृतौ च विकारे च न मे प्रीतिर्न च द्विषे ।  
द्वेषारं च न पश्यामि यो मामद्य ममाद्येन ॥

—Mbh, Śāntiparvan · 224 17; 232 19; 222. 26, 31

- 17 *Outlines of Indian Philosophy*, p 105

- 18 . . . . . प्रकृतिस्त्वां निवोक्ष्यति ॥  
स्वभावजेन कौन्तेय निबद्धः स्वेन कर्मणा ।  
कर्तुं नेच्छसि धन्योऽहं करिष्यस्यवशोऽपि तत् ।  
कार्येते ह्यवशः कर्म सर्वः प्रकृतिजैर्गुणैः ॥  
प्रकृतिं यान्ति भूतानि . . . . . ॥  
. . . . . स्वभावस्तु प्रवर्तते ॥

—*Bhagavadgītā* XVIII. 59-60; III. 5; III. 33, V. 14

- 19 तत्कथमेतज्जगद्विचित्रं घटते ? तद्यथा—कश्चिदीश्वरोऽपरो दरिद्रोऽन्यः सुभगोऽपरो दुर्भगः सुखी दुःखी गुरुषो मन्दरूषो व्यापितो नीरोऽपीति, एवप्रकारा च विचित्रता किंनिश्चयेति ? अत्रोच्यते, स्वभावात्, तथा हि—  
कुत्रचित्छुल्लशुकं प्रतिमार्कं निष्पाद्यते, तच्च कुक्षुमागरुचन्दनादिविकल्पनानुभोगमनुभवति धूपाद्यामोदं च,

way of the view of others the *Svabhāva-vāda* to explain the variety of the world; the doctrine of *Svabhāva* obviously dismisses the conception of *punya* and *pāpa* for explaining the variety of the universe.

In his commentary<sup>20</sup> on *Praśnavyākaraṇa Sūtra* Jñānavimala thus writes about this doctrine. "Some believe that the universe was produced by *Svabhāva* and that everything comes about by *Svabhāva* only."

In his commentary<sup>21</sup> to *Praśnavyākaraṇa Sūtra* Abhayadeva attempts to distinguish between *Yadṛcchā* and *Svabhāva*. He explains all kinds of happiness and grief and every event taking place in the world as due to accident, mere chance *Svabhāva* he explains, after *Aśvaghōṣa*, as 'natural development'.

Siddhasena Divākara<sup>22</sup>, Haribhadra and later Jaina writers hold that

अन्यस्मिन्नु पाषाणखण्डे पादस्त्राकुनादि क्रियते, न च तयोः पाषाणखण्डयो शुभाशुभे स्तः, यदुदयात्  
तादृग्विधावस्थविशेष इत्येव स्वभावाज्जगद्विचित्र्यं । तथा चोक्तम्—

कण्टकस्य च तीक्ष्णत्व, मयूरस्य विचित्रता ।

वर्णाश्च ताम्रचूडानां, स्वभावेन भवन्ति हि ॥

—Śīlāṅka's Commentary to *Sūtrakṛtāṅga*, folio 21 (a)

20 केचित् स्वभावभाषितं जगद् मन्यन्ते स्वभावनैव सर्वः संपद्यते ।

—Jñānavimala to *Praśnavyākaraṇa* 7, fol 29 (cited by Basham)

कः कण्टकानां प्रकरोति तैक्ष्ण्यं विचित्रभावं मृगपक्षिणां च ।

स्वभावतः सर्वमिदं प्रवृत्तं न कामचारोऽस्ति कुतः प्रयत्नः ॥

—Gunaratna : *Tarkarahasyadīpikā to Saddarśana-Samuccaya*, p. 13 (cited by Basham)

Note : Referring to this verse Basham writes : "Gunaratna quotes a verse which he attributes to the supporters of this doctrine" It will be evident by comparing this verse with *Asvaghosa's* (which is already quoted above) that barring slightly variant readings, it is the same as that of *Aśvaghōṣa*.

21 अनभिसर्पिर्विकार्यप्राप्तिसिद्धच्छा ।

अतर्कितोपस्थितमेव सर्वं चित्तं जनानां सुखदुःखभासम् ।

काकरस्य तात्वेन यथाभिमतो न बुद्धिपूर्वोऽयं दृष्टान्तिमानः ॥

सत्यं पिशाचाः स्म वने वसन्तो भेरी फलमैपि न स्पृशन्तः ।

यदृच्छया सिद्ध्यति श्रेयसाया भेरी पिशाचाः परिग्राहयन्ति ॥

स्वभावः पुनर्वस्तुतः स्वतः एव तथा परिणतिभावः ।

"कः कण्टकानाम्" इत्यादि ।

—Abhayadeva's Commentary to *Praśnavyākaraṇa Sūtra*

22 काले सहायं पितर्यै पुष्पकम् पुरिसकारणेनगा ।

विच्छेत्त तं केष उ समासत्रो हुति सम्पत् ॥

to look upon any one out of many causes—*Kāla*, *Svabhāva*, *Niyati*, *Karma*, *Puruṣakāra*—as the only cause is wrong and to regard them all as causes—some more important and some less important—is the right belief.

Before we take up passages refuting *Svabhāvavāda*, it is necessary to examine the interrelation between *Yadrccāvāda* and *Svabhāvavāda*, and *Ajivikism*.

### YADRCCĀVĀDA AND SVABHĀVAVĀDA

*Yadrccāvāda* is also known as *Ahetu-Animitta-Akasmāt-vāda*. Gautama and Vātsyāyana [*Nyāyasūtra* (iv. 1 22) *Bhāṣya*] give '*Kaṇṭaka-taiksnya*' as an illustration of *Animittavāda*. This illustration has been highly popular with, and very often cited by *Svabhāvavādins* in support of their doctrine. We would not, therefore, be wrong if we drew the conclusion that Gautama and Vātsyāyana regarded these two doctrines as identical. *Śvetāśvatara*, Siddhasena Haribhadra and many later writers mention these two doctrines separately and distinguish between them. Hiriyanna<sup>23</sup> very well brings out the distinction between these two doctrines : "While the one maintains that the world is a chaos and ascribes whatever order is seen in it to mere chance, the other recognizes that 'things are as their nature makes them'. While the former denies causation altogether, the latter acknowledges its universality, but only traces all changes to the thing itself to which they belong."

### SVABHĀVAVĀDA : A SMALL SUB-SECT OF AJIVIKISM ?

In the course of his exposition of the doctrine of *Niyati* Basham writes : ". . . Hence it appears that the *Svabhāvavādins* agreed with the *Niyativādins* on the futility of human efforts. They were classed in the group of *Akriyāvādins*, or those who did not believe in the utility or effectiveness of *puruṣakāra*. It would seem that the *Svabhāvavādin* differed from the *Niyativādin* in that, while the latter views the individual as determined by forces exterior to himself, for the former he was rigidly self-determined by his own somatic and psychic nature. These ideas have much in common and we suggest therefore that *Svabhāvavāda* was a small sub-sect of *Ajivikism*."<sup>24</sup> Granting that "these ideas have much in common" we cannot persuade ourselves to accept Basham's suggestion for from all the references to *Svabhāvavāda* culled in this paper we find

23 *Outlines of Indian Philosophy*, pp. 103-104.

24 *History and Doctrines of the Ajivikas*, p. 226

that it was more intimately connected with Materialism or *Cārvāka-darśana*. It is much more allied to *Cārvāka-darśana* in as much as both deny a transmigrating soul, whereas *Niyativāda* believes in an immortal soul. Further, in view of the fact that the *Ājīvikas* ultimately merged with the Jainas—which indicates that they had much in common—it would be more proper to regard *Svabhāvavāda* as part and parcel of Materialism as has been done by tradition.

### SVABHĀVAVĀDA DIALECTIC

That the *Svabhāvavāda* must once have been well-known is evident from the numerous references to it in Sanskrit and Prakrit literature. No detailed exposition of it is to be found in any single treatise. The only account of this doctrine we have is in the *prima facie* argument or view (*Pūrvapakṣa*) given in the works of its opponents for purposes of refutation. It is not improbable that the opponents ascribed to the *Svabhāvavādin's* arguments which were easy of refutation. So we have to be cautious in judging the *Svabhāvavādin's* powers of logical argument and dialectic skill.

In the course of his commentary to *Gaṇadhara-vāda*<sup>25</sup> Jinabhadragani more than once mentions *Svabhāvavāda* and refutes it. He explains the variety of the world on the basis of the doctrine of *Karman*, which is

- 25 होज सहावो वस्तुं निष्कारणया व वस्तुधम्मो वा ।  
 नह वस्तु गत्थि तन्नोऽणुवच्छदीन्नो खणुपं व ॥  
 अचंतमणुवच्छो वि अहतन्नो अत्थि नत्थि किं कम्मं ।  
 हेज व तदत्थिते नो णणु कम्मस्स वि स एव ॥  
 कम्मस्स वामि हाणं होज सहावो ति होज को दोस्से ।  
 निचं व सो सहावो सरिस्से एत्थं च को हेज ॥  
 सो सुत्तोऽसुत्तो वा नह सुत्तो तो न सव्वहा सरिस्से ।  
 परिणामन्ने पवं पिव न देहहेज जह अमुत्तो ॥  
 उवगरणामावागे न य हवह सुहम्म सो अमुत्तो वि ।  
 कम्मस्स सुत्तिमत्ता सुहसंवितादिन्ने चेव ॥  
 अहवाम्भारणउ क्षिय सभावन्ने तोवि सरिस्सया कत्तो ।  
 किमकारणन्ने न अवे विसरिस्सया किं व विच्छिन्ती ॥  
 अहव सहावो धम्मो वस्तुस्स न सो वि सरिस्सन्ने निचं ।  
 उप्पायट्ठिरुग्गा विता नं वस्तुपक्काया ॥  
 कम्मस्स वि परिणामो सुहम्म धम्मो सणोवाकमवस्स ।  
 हेज वितो जगन्ने होह सहावो ति को दोस्से ॥

the cornerstone of Jaina philosophy. Śīlāṅka<sup>26</sup>, writing as an advocate of *Niyativāda*, disposes of *Svabhāvavāda* as follows :

"Moreover the causing of joy and sorrow cannot be ascribed to inherent character (*svabhāva*). For is this different from a man or the same as he? If it is different it is not capable of causing the joy and sorrow which befall him, on account of that difference. Nor (if it is) the same (as he). For, if it were, it would be a mere man.

"If happiness is experienced as a result of human activity there should be no difference in the reward (of equal exertion), nor should there be lack of reward when equal effort is exerted, whether by servants, merchants or peasants, etc. Yet it is often seen that even when no means of livelihood such as service, etc., is followed, rich reward is obtained. So nothing is achieved by human effort."

In the *Nyāyamañjarī*<sup>27</sup> Jayanta dismisses this doctrine of *Svabhāva* and establishes that of *Adṛṣṭa* or *Karman*. Jayanta is well-known as a superb writer on *Nyāya*. This great logician, however, succumbs to the temptation of ascribing a manifestly weak argument to the *Svabhāvavādin*, who argues : "The opening of a babe's mouth is spontaneous—natural like the blooming of a lotus bud." The *Siddhāntin* refutes it saying that the blooming of a lotus bud is caused by the touch of the sun's rays and that it is not spontaneous or natural.

That the doctrine of *Svabhāva* once enjoyed immense popularity and exerted great influence on the thinkers of those times would be patent to any impartial student of the *Bhagavadgītā*. The *Gītā* takes recourse to the doctrine of *Svabhāva* in defending the difference in respective func-

- 26 तथा स्वभावस्यापि सुखदुःखादिकर्तृत्वानुपपत्तिः । यतोऽहो स्वभावः पुरुषाद् भिन्नोऽभिन्नो वा । यदि भिन्नो न पुरुषाभिते सुखदुःखे कर्तुमर्हं तस्माद् भिन्नत्वादिति । नाप्यभिन्नः । अभेदे पुरुष एव स्याद् तस्य आकर्तृत्वमुक्तमेव ।

—Śīlāṅka's Commentary to *Sūtrakṛtāṅga* : folio 31 (a)

यदि पुरुषकारकृतं सुखाद्यनुभूयेत ततः सेवकवर्णिकर्षकादीनां समाने पुरुषकारे सति फलप्राप्तिसदृश्यं फलप्राप्तिश्च न भवेत् । कस्यचित्तु सेवादिव्यापाराभावेऽपि विशिष्टफलवासिर्भूयते इति । अनो न पुरुषकारात् किञ्चिदासाधते ।

—Śīlāṅka's Commentary to *Sūtrakṛtāṅga* : folios 30 (b) and 31 (a)

- 27 ननु कमलमुकुटविकासदिवस्वाभाविकमेव शिशोर्मुखविकासादिकार्यं स्यात्, स्वाभाविकं नाम किमुच्यते भिन्नेष्वनुकमविश्रुतैस्तु कस्यनियतैरेतत् वा । ....  
न चायस्मान्तद्दृष्टान्तसमाश्रयेण स्वाभाविकमेतद्वाक्यस्य कुक्कुशनिमित्तोपसर्गशक्तिरिति वक्तुमुचितमनन्तरमेव निरस्तत्वात् ।

—Jayanta's *Nyāyamañjarī* (Prameyaprakaraṇa, pp. 41-42, KSS ed. 1936)

tions of the four different castes and emphatically asserts the inherent and irresistible strength of *Svabhāva*.

The Jainas, no doubt, criticize this doctrine of *Svabhāva* in their works of philosophical nature but this criticism applies to it only when *Svabhāva* is presented as the only cause of the variety of the world. The Jainas find a place for this doctrine under their wide umbrella of *Syādvāda* or *Anekānta*. In this connection we draw the attention of the readers to Śīlāṅka's passage<sup>28</sup>, quoted below, accepting *Svabhāvanāda*

### ADDENDUM

In the *Tattvasaṅgraha* of Śāntarakṣita with the *Pañjikā* (commentary) of Kamalaśīla who flourished in the first half of the eighth century A D we find an exposition as well as refutation of *Svābhāvika-jagadvāda* (vv. 110-127). The three verses embodying the *Svābhāvanāda*, which are quoted by Maladhāri Hemacandra, very well compare with the corresponding verses in the *Tattvasaṅgraha* (vv. 110-112) and it is not unlikely that they are derived from a common source. Hemacandra reads 'Rājivakantakādīnām' in place of 'Rājivakesarādīnām'; 'Mayūracandrīkādir iva' in place of 'Mayūracandrakādīr vā'—it is gratifying that the emendation in the text of Hemacandra that I have suggested above is supported by the text of the *Tattvasaṅgraha*; the third verse although identical in thought-content differs in its expression. The verse of Hemacandra is already cited above. Here I quote the verse from the *Tattvasaṅgraha*.

यथैव कण्टकादीनां तैस्त्वन्यादिकमहेतुकम् ।

कादाचित्कतया तदद्भुत्वादीनामहेतुता ॥

The refutation of *Svābhāvika-jagadvāda* by Śāntarakṣita may very briefly be summarised thus :

"The filaments of the lotus, etc., have the seed, mud and water as the causes. Why then should we search for other causes which are not to be found ? If all things come about by 'svabhāva' why should they appear at particular times and particular places only ? It is clear, therefore, that they have particular causes for their origin and development. The *Svābhāvika-jagadvāda* thus stands refuted by *Pratyakṣa-pramāṇa* itself."

28 तथास्ति स्वभावोऽपि कारणत्वेनाशेषस्य जगत्, स्वो भावः स्वभाव इति कृत्वा तेन हि जीवाजीवमन्यस्वामन्यत्वा-  
मूर्तत्वामूर्तत्वानां स्वस्वरूपानुविधानात् तथा धर्माधर्मकाशकत्वदीनां च गतिस्थित्यवगाहपरत्वादित्स्वरूपादानादिति,  
तथा चोक्तम्—कः कण्टकानामिस्थितिः ।

—Śīlāṅka's Commentary to *Sūtrakṛtāṅga*, folio 213 (b)

## **The Logical and the Historical Significance of the Jaina Philosophical Tradition**

**K. K. DIXIT**

**A** PROPER evaluation of the Jaina philosophical tradition necessarily requires a proper evaluation of the Indian philosophical tradition as a whole. For even a reader who has a fairly correct idea of what the Jainas have to say by way of solving the fundamental philosophical problems might underrate or overrate the Jaina performance in case he happens to be ignorant of or misinformed about the background of this performance. We therefore begin our treatment of the Jaina philosophical tradition with a brief preliminary survey of the Indian philosophical scene of the times when this tradition arose and developed.

By philosophy we understand a reasoned and systematic working out of the fundamental nature of what constitutes reality, and as thus understood philosophy is a comparatively late product of India's otherwise hoary history. The material that has come down to us in the form of the Mantra, Brāhmaṇa or even the Aranyaka portion of the Vedas has the remotest affinity with a philosophical enquiry, but the Upaniṣads seem to make a break with the pre-philosophical past. However, even the Upaniṣadic texts are not of the form of systematic treatises on philosophical problems; for what they do is to narrate stories that inevitably culminate in a dialogue where certain characters discuss



—more or less elaborately—some stray problems whose philosophical import is doubtless obvious. The first attempt to systematize the scattered philosophical teachings of the Upaniṣads was made in the Brahmasūtras, but even they do not seem to have influenced in any material fashion the contemporary discussions on philosophy which went on without taking any serious notice of them till at least the time of Śaṅkara, the author of the earliest available commentary on them. In the post-Śaṅkara period there was no doubt a spate of mutually hostile commentaries on the Brahmasūtras, but the scholastic atmosphere that was the hall-mark of these commentaries—Śaṅkara's not excluded—was substantially out of tune with the tradition of free philosophical enquiry that had matured in the country by the time Śaṅkara appeared. It is the rise and development of this tradition that constitutes the real subject-matter of a historian of Indian philosophy; and the pre-Śaṅkara phase of this tradition requires to be specially studied with a view to correctly assessing the influence exerted on it by Śaṅkara and his fellow-commentators (all hostile to him as to each other) of the Brahmasūtras

The Indian tradition of a systematic treatment of philosophical problems can be broadly subdivided into two groups. One of these repudiates the reality of empirical phenomena and banks on some sort of mystic intuition as the sole means of comprehending that trans-empirical reality which is here declared to be 'real' reality (in contrast to 'illusory' reality that empirical phenomena allegedly are). The other group ascribes sole reality to empirical phenomena and seeks to comprehend their nature through rational means. For the sake of convenience the former group might be designated 'transcendentalist', the latter 'empiricist'. Now the earliest powerful spokesmen of the transcendentalist trend are the authors adhering to the Buddhist schools of Śūnyavāda and Vijñānavāda while the earliest powerful spokesmen of the empiricist trend are those adhering to the Brahmanical schools of Nyāya, Vaiśeṣika and Mīmāṃsā; (the Brahmanical school of Sāṅkhya, too, was empiricist and had a considerable past, but in the period of systematic treatises—a period which alone matters from the point of view of our present interest—it wielded meagre influence and was extremely vulnerable to criticism).<sup>1</sup> An empiricist trend within the Buddhist camp took some time to crystallize. For it

---

1 From the point of view of our present interest it is also an immaterial consideration whether the Sāṅkhya as well as the Nyāya and Vaiśeṣika schools had not a 'pre-Brahmanical' past.

is the followers and commentators of Diñnāga and Dharmakīrti in their capacity as Sautrāntika thinkers who constitute the really powerful school of Buddhist empiricism, a school whose pre-history may be traced in the philosophical investigations of the Vaibhāsika and Sautrāntika authors of the pre-Diñnāga period. That the followers of Diñnāga and Dharmakīrti—and the Masters themselves—have to be studied sometimes in their capacity as Sautrāntikas and sometimes in their capacity as Vijñānavādins is an anomaly but is the only course open to the student who wishes to appreciate the most valuable of the Buddhist contributions to the empiricist tradition of Indian philosophy.

It was in this background that the Jaina entered the arena of philosophical enquiry. His affiliation to the empiricist tradition was unequivocal but his mode of arguing his case had two conspicuous tendencies. In the first place, he thought fit to cross swords with the transcendentalist whose teaching it was that 'real' reality can in no way be described through words (and that because it can in no way be comprehended through rational means). Secondly, he made it a fashion to demonstrate how a particular philosophical thesis of his was a synthesis of two onesided theses whose respective defects it managed to avoid precisely because it was such a synthesis. The first of these tendencies was responsible for the emergence of the doctrine of 'seven forms of assertion', the second left its indelible imprint on the stand taken by the Jaina on those burning questions which the empiricist philosophers of the time were seeking to answer in their respective manners. We consider these tendencies one by one.

A favourite—and basic—argument of the transcendentalist was that each and every empirical phenomenon is illusory because it is in the very nature of things impossible to describe it either as existent or as non-existent or as both existent and non-existent or as neither existent nor non-existent. In essence the argument was that an empirical phenomenon is indescribable (and hence illusory) because there is no knowing what this phenomenon is or what it is not. And a simple answer to this argument would have been that an empirical phenomenon is describable because we can know both what this phenomenon is and what it is not. But as a matter of historical fact the argument in question was considered by the general run of Indian empiricists to be too fantastic to merit an answer. To the Jaina this attitude of his empiricist colleagues seemed to betray complacency and he on his part came out with an elaborate rejoinder against the

transcendentalist. Thus he maintained that an empirical phenomenon is describable in as many as seven ways, viz.

- (i) by pointing out what this phenomenon is,
- (ii) by pointing out what this phenomenon is not,
- (iii) by first pointing out what this phenomenon is and then what it is not,
- (iv) by confessing that it is impossible to simultaneously point out what this phenomenon is and what it is not,
- (v) by combining the attitudes (i) and (iv),
- (vi) by combining the attitudes (ii) and (iv),
- (vii) by combining the attitudes (iii) and (iv).

In this rejoinder of the Jaina against the transcendentalist three points are noteworthy.

(1) The Jaina suggests that to point out what an empirical phenomenon is is to describe it as existent while to point out what it is not is to describe it as non-existent. Thus the transcendentalist who asserts that an empirical phenomenon is describable neither as existent nor as non-existent is sought to be silenced by the Jaina by his counter-assertion that it is describable both as existent and as non-existent. An impartial reader should nevertheless take note of the rather technical character of the Jaina's description of an empirical phenomenon as non-existent (i.e. of his description of it not as something utterly non-existent but as something different from the phenomena that are other than itself).

(2) The Jaina suggests that to confess that it is impossible to simultaneously point out both what an empirical phenomenon is and what it is not is to confess that this phenomenon is indescribable. This might seem to be a concession in favour of the transcendentalist who is of the view that an empirical phenomenon is utterly indescribable. As a matter of fact, the Jaina simply demonstrates to the transcendentalist the only possible sense in which (according to the Jaina) an empirical phenomenon can be said to be indescribable; he is thus forestalling the latter's extravagant claims in this connection. In any case, an impartial reader should take due note of the rather technical character of the Jaina's admission that an empirical phenomenon is also somehow indescribable.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> There is also another sense—not intended in present context—in which the Jaina admits an empirical phenomenon to be indescrib-

(3) The crux of the Jaina's position lies in asserting that an empirical phenomenon is describable both as what it is and as what it is not, an assertion which was fully endorsed by the entire camp of empiricists who stood opposed to the transcendentalist's rank nihilism and obscurantism.

The Jaina's intervention in the inner-family discussions of the Indian empiricists had its own peculiar features. These empiricists were one in maintaining that the empirical world of physical and psychological phenomena is a veritable reality and is guided in its operations by the law of causal determination; but the different schools offered different accounts of the physical and psychological phenomena and of the functioning of the law of causation. The most acute—and the most fruitful—controversies were those in which the Nyāya-Vaiśeṣika authors on the one hand and their Buddhist counterparts on the other were parties; (however, certain typical Sāṅkhya and Mīmāṃsā positions, too, made for a better clinching of the philosophical issues). The most important questions that gave rise to controversy were the following :

- (i) What is permanent and what is transient in the world of empirical phenomena ?
- (ii) What relation holds between a composite body and its component parts ?
- (iii) What is the nature of the substance-attribute relationship ?
- (iv) What is the nature of the universal—as contrasted to the particular—features exhibited by empirical phenomena ?

The Nyāya-Vaiśeṣika authors were chiefly concerned with the last three questions, the Buddhist authors with the first; but as the controversy developed the two schools defined their respective positions on each of the four questions as follows :

(i) On the question of permanence and transience the Buddhists maintained that the entire world of empirical phenomena is ever-changing, so that nothing lasts for more than one moment. As against this, the Nyāya-Vaiśeṣikas maintained that certain phenomena are no doubt momentary but that certain others last for a limited period of time while still others last for ever.

---

able. That sense is conveyed when it is argued that an empirical phenomenon is indescribable because it is possessed of an infinite number of attributes which it is impossible to describe in their entirety

(ii) On the question of the relation between a composite body and its component parts the Nyāya-Vaiśeṣikas maintained that a composite body is an independent entity over and above its component parts (the former residing in the latter by the relation technically called *Samavāya*). As against this, the Buddhists maintained that it is merely conventional to say that there exists a composite body over and above its component parts.

(iii) On the question of the substance-attribute relationship the Nyāya-Vaiśeṣikas maintained that substances constitute one group of real entities while their attributes (further subdivided into qualities and actions and residing in substances by *Samavāya* relation) constitute another such group. As against this, the Buddhists maintained that it is merely conventional to say that the empirical world consists of substances on the one hand and their attributes on the other.

(iv) On the question of the universal features exhibited by empirical phenomena the Nyāya-Vaiśeṣikas maintained that a universal feature is an independent (and external) entity that resides (by *Samavāya* relation) in the substances, qualities or actions of which it is the universal feature. As against this, the Buddhists maintained that it is merely conventional to say that certain empirical phenomena share a universal feature in common.

Now the Jaina found something unsatisfactory—and also something satisfactory—about both the Nyāya-Vaiśeṣika and the Buddhist positions on the four questions here posed. Hence in each case he sought to offer a new position which was in his eyes free from the defects vitiating the two rival positions that had held the field. The following is how he proceeded :

(i) On the question of permanence and transience he maintained that each and every empirical phenomenon is permanent so far as its substance-aspect is concerned while it is momentary so far as its mode-aspect is concerned.

(ii) On the question of the relation between a composite body and its component parts he maintained that to assume the form of a composite body is nothing but the assuming of a particular mode by the concerned component parts in their capacity as substances.

(iii) On the question of the substance-attribute relationship he maintained that a substance represents the substance-aspect of an

empirical phenomenon while its attributes represent the quality-aspect or the mode-aspect of the phenomenon.<sup>3</sup>

(iv) On the question of the universal features exhibited by the empirical phenomena he maintained that a universal feature exhibited by certain particular phenomena is but the mode called 'similarity in relation to the rest' which each of these phenomena comes to assume.

On closer perusal it turns out that differences among the Indian empiricists on the question of permanence and transience were more vital than those of the remaining three questions.

As a matter of fact, we can even say that on these last three questions the positions adopted by the Nyāya-Vaiśeṣika, the Buddhist and the Jaina schools were vitally the same and can easily be translated from one into another.

The reason for it is that all these three schools seek to explain away—as was done by their transcendentalist rivals—the phenomenon of the composition of a body out of certain component parts, the phenomenon of a particular feature belonging to a particular entity, and the phenomenon of a universal feature belonging to a group of entities; in each of these cases the Nyāya-Vaiśeṣika offered his explanation by speaking of these or those independent entities (of the form of substance, qualities, actions, universals) entering into the relationship technically called Samavāya, the Buddhist by speaking of these or those conventional usages being adopted, and the Jaina by speaking of these or those substances assuming different modes. There is no denying that each of these modes of speech has its own advantages and disadvantages, but to think—as will be done by the partisans of the three schools in question—that the idea sought to be conveyed by these different modes of speech is not the same seems fraught with confusion.

Then we come to the Nyāya-Vaiśeṣika, the Buddhist and the Jaina treatments of the question of permanence and transience. On

---

3 Certain Jaina scholars make no distinction between quality-aspect and mode-aspect; on their view it can be said that the attributes of a substance represent the mode-aspect of an empirical phenomenon. On the other hand, those Jaina scholars who distinguish between quality-aspect and mode-aspect tend to identify quality-aspect with substance-aspect, but since an express distinction between substance-aspect and quality-aspect is necessary to their position the above formulation may be taken to represent this very position

this question the difference between the Nyāya-Vaiśeṣika and the Buddhist stands was considerable, that between the Buddhist and the Jaina stands virtually non-existent. The following considerations should elucidate the point.

The Nyāya-Vaiśeṣika ever remained unconvinced of the correctness of the thesis that it is impossible for an entity while occupying a particular place and time to exhibit precisely the same totality of features as it does while occupying another place and time. But it was this very thesis that the Jaina endorsed when he maintained that two empirical phenomena must differ in respect of their mode-aspect even if they happen to be identical in respect of their substance-aspect. The Buddhist virtually agreed with the Jaina criticism of the Nyāya-Vaiśeṣika stand, but since he made no distinction between the substance-aspect and the mode-aspect of an empirical phenomenon he expressed this agreement of his by simply maintaining that any two empirical phenomena must differ from each other. Thus the Jaina agrees with the Nyāya-Vaiśeṣika insofar as both find it possible to somehow distinguish between an entity and its features, while he agrees with the Buddhist insofar as both hold that the totality of features exhibited at one place and time can never be precisely the same as that exhibited at another. Deeper probe, however, reveals that the Jaina's present agreement with the Nyāya-Vaiśeṣika is well-nigh nominal while his present agreement with the Buddhist is extremely substantial. For to distinguish or not to distinguish between an entity and its features is almost a matter of adopting or not adopting a particular mode of speech; but to hold or not to hold that the totality of features exhibited at one place and time can never be precisely the same as that exhibited at another is a matter of adopting or not adopting a philosophical thesis of great importance. It is therefore a point of material significance that the Buddhist and the Jaina agree in maintaining that the world of empirical phenomena is ever-changing, a thesis in opposition to which the Nyāya-Vaiśeṣika maintains that the world of empirical phenomena is not ever-changing but that it just exhibits change here and there, now and then. On the other hand, it is a point of mere formal significance that the Nyāya-Vaiśeṣika and the Jaina agree in employing a terminology that distinguishes between an entity and its features, a procedure in opposition to which the Buddhist employs a terminology that does not make this distinction.

In passing, it should also be noted that the Jaina's closer agreement with the Buddhist than with the Nyāya-Vaiśeṣika on the most

crucial question of permanence and transience leads him to agree more closely with the Buddhist than with the Nyāya-Vaiśeṣika also on the remaining three central questions of philosophical enquiry. However, as has already been pointed out, on these three questions the difference between the Buddhist and the Nyāya-Vaiśeṣika is itself rather meagre





## Vasudhārā-dhāraṇī : A Buddhist work in use among the Jainas of Gujarat

PADMANABH S. JAINI

THE *Vasudhārā-dhāraṇī*, also variously termed *Vasudhārā-stotra* and *Vasudhārā-dhāraṇī-kalpa* is a short *dhāraṇī* (magic formula) text written in Buddhist Sanskrit. The main part of the text consists of various *mantras* to be employed in the ritual, but it is set in the framework of a Buddhist *sūtra* which may be summarised as below :

“Thus have I heard. Once upon a time the Lord while sojourning in the great city of Kośāmbī in a grove called Kaṇṭaka was preaching the Doctrine in an assembly of 500 monks and a large number of *bodhisattvas*. At that time there lived in Kośāmbī a householder by the name of Sucandra. He was a man of tranquil mind, a man of great devotion. He had many sons and daughters and had to support a large number of relatives and servants. He approached the Lord and having saluted him sat in one corner. Seated there he addressed the Lord thus : “May I, Lord, be permitted to ask a question to the Lord who is a Tathāgata, an Arhat, a Samyak-sambuddha ?” Thus addressed the Lord said to Sucandra the householder : “You may ask, O householder, whatever you wish, I shall please you by answering your questions”.

““Yes, Lord”, said Sucandra and asked : “How, O Lord, does a son or a daughter of a good family become rich again once he has

become poor, how is he restored to health having become sick?" Then the Lord said to Sucandra : "Why do you, O householder, ask a question relating to poverty?" To his question the householder replied : "I am poor, O Lord, I am impoverished, O Sugata. I have many sons and daughters, many relatives and servants, many people to feed. May the Lord preach me that Discourse (*dharma-paryāya*) by which the poor may become rich, the sick may become well, endowed with plenty of wealth and corn, gold and silver, pleasing to heart and eyes, may become masters of charity, of great charity. May they become wealthy with pearls and beryls, diamonds and conches, silver and gold, well established with prosperous families, houses, wives, sons and daughters."

"Thus asked, the Lord said to Sucandra : "There, O householder, in the long past, in the incalculable ages bygone, appeared in the world a Lord by the name of Vajradharasāgaranirghosa, a Tathāgata, an Arhat, a Samyak-sambuddha, endowed with wisdom and discipline, knower of the universe, supreme charioteer of men, a great teacher of gods and men, a Buddha. From that Tathāgata, O householder, have I heard this *dhāraṇī* called *Vasudhārā* (Shower of Wealth), have learnt and mastered it and have explained it to others. I shall also now teach that *dhāraṇī* to you by the glory of which a son of a good family is not obstructed by human beings or inhuman beings, by *yaksas* or by *piśācas*, etc. Whosoever, O householder, a son or a daughter of a good family, memorizes this *dhāraṇī*, writes it down in a book, or even listens to it, and one who worships it having first offered elaborate worship to the Tathāgatas, the Arhats and the Samyak-sambuddhas, to him or to her the *devatās* (the goddess *Vasudhārā* and others), inspired by their devotion to the dispensation (*śāsana*) of the Buddha and the Saṃgha, will approach in person and cause the rains of wealth and corn, of gold and coins."

"Then the Lord uttered the *dhāraṇī* and said : "These, O householder, are the charm-words of this *dhāraṇī*. It should be repeated for six months after worshipping all Tathāgatas. That place where this *mahāvidyā* (powerful charm) is read becomes sacred. Having worshipped the Tathāgatas, Ārya-Avalokiteśvara (a *bodhisattva*) and the *mantra-devatā* (i.e., *Vasudhārā*) in an auspicious place or in the chamber of treasure a magic circle should be drawn and the *dhāraṇī* should be repeated thrice. One who thus properly propitiates his house is filled with all kinds of wealth and gold and all his obstructions are removed. Therefore, O householder, learn this *Vasudhārā-dhāraṇī*,

master it and preach it to others. It will be conducive to your great merit, wealth and well-being."

"Then Sucandra the householder having heard this *dhāraṇī* from the Lord, having become pleased and happy, elated fell at the feet of the Lord and said : "I have now learnt this *dhāraṇī*, O Lord, and have grasped it well. I shall now explain it in detail to others also."

"Instantaneously, Sucandra the householder's treasury was filled with riches. Then Sucandra departed from the Lord having saluted him and having circumambulated him a hundred-thousand times."

"Then the Lord addressed venerable Ānanda : "Go you, Ānanda, go to the residence of Sucandra the householder and see his abode filled with all kinds of wealth."

"Then venerable Ānanda approached the house of Sucandra and returned to the Lord and asked : "What, O Lord, is the cause that Sucandra has suddenly become a man of great wealth ?" "Ānanda, Sucandra the householder is devoted, is of great devotion, his intentions are noble. He has learnt this *Vasudhārā-dhāraṇī*, has grasped it and will preach it to others also. Therefore, Ānanda, you too learn this *dhāraṇī*, grasp it, recite it and preach it to others. That will be for the good of many, for the happiness of many, for the well-being of gods and men. I do not see, O Ānanda, anyone in this whole world of gods and demons, of the Māra and Brahma, of the Śramanas and Brāhmanas who will overcome this powerful charm (*Mahāvīdyā*); such a contingency does not exist. Why is it so ? Because, O Ānanda, these *mantras* of the *Vasudhārā-dhāraṇī* are unbreakable, they will not even be heard by beings who have lost their roots of good. Why is that ? Because it is the word of all Tathāgatas, by all Tathāgatas is this *dhāraṇī* uttered, controlled, and sealed by their own seal, and preached for the well being of all poor people and for the removal of all fears, obstructions and calamities."

"Then the venerable Ānanda asked the Lord : What is the name of this Discourse, O Lord, and by what title shall I know it ? The Lord said : Therefore, O Ānanda, you may call it by the title of *Sucandra-gṛhapati-paripṛcchā*<sup>1</sup> or the *Vasudhārā-dhāraṇī-kalpa*."

"The Lord said thus, and the venerable Ānanda and those monks

---

1 It would appear from this that this was another title of the *Vasudhārā-stotra*. As a matter of fact, however, this is also a title of a different work, MSS. of which are found in Nepal. See below.

and the bodhisattvas and the entire assembly welcomed the preaching of the Lord."

In 1961, while on a visit to Ahmedabad, I first came to know of the *Vasudhārā-dhāraṇī* from Munirāja Śrī Puṇyavijayaḥ. He knew the Buddhist origin of the work and surprised me by the additional information that the work was being used by the (Śvetāmbara) Jaina community in their *upāsrayas*<sup>2</sup> as a useful text. The Jainas are well known for their liberal attitude towards the use of books originating from their rival schools. Their libraries store them, their *ācāryas* write commentaries on them and even teach them to their disciples in the classical spirit of the *Anekāntavāda*. But we know of no other non-Jaina work than the *Vasudhārā-dhāraṇī* which was employed in their rituals.

Apparently the origins of this work were forgotten. A Buddhist work, like the image of a Buddha, can be very easily confused with a Jaina work. The words like *sarvaṇṇa*, *jina*, *arhat* and *vitārāga* are a common property of both these schools and could be employed to designate their respective teachers, viz., the Buddha and the Tīrthaṅkaras. The opening words of greeting in our three MSS, viz., (A) *oṃ namaḥ śrī jina-śāsanāya*, (B) *oṃ namaḥ śrī jinaṇya*, and (C) *oṃ namaḥ śrī vitārāgāya* (the only sign of Jainism found in the whole text) were in all probability appended by the Jaina copyists. It is, however, not inconceivable that these, or one of these, might have been an integral part of the original MS. which formed the basis of our MSS. If this conjecture is right then it could be assumed that the Jainas were misled by this into believing it to be a genuine Jaina work. But sooner or later some learned Jaina as he read through the text and found the teacher referred to as the Buddha would have certainly detected the error. The probability thus remains that the work was introduced in the ritual, with the full knowledge of its alien origin, to assist the Jaina layman in propitiating the goddess of wealth on the New-year day. Once introduced to achieve this purely secular end the Jaina layman conveniently ignored its origin. The Jaina *yatis*<sup>3</sup> who must have recited this *stotra* also seem to have apparently participated in the ritual with the same spirit, viz., that of assisting the *upāsaka* in his worldly

2 A place where the Jaina monks live.

3 A person who is considered lower than the monk but higher than the layman.

pursuits, either not suspecting the origin of the text or ignoring it as a matter of little or no consequence.

There are, however, indications in our MSS. that the *dhāraṇī* was recited not in public places (i e., the Jaina temples) but in private homes and by non-Jaina teachers or priests. It is stated in the colophon of two (B and C) of our three manuscripts that the *stotra* should be recited seated on a magic circle (*mandala*) in the innermost chamber of the house where the treasury is located. The colophon of one MS. (C) further adds that it should be read after offering to the priest (*guru*) milk, clothes and silver coins. It also states that if at the time of its recitation [the *yajamāna*] enters a room to the left of the recitation chamber, and while attentively listening to the *stotra* engages in intercourse, a son will be born to him. It is hard to believe that a Jaina monk could easily be persuaded to render a service of this nature even in a private household of a Jaina layman. It appears more plausible that the term *guru* refers not to a Jaina monk but to a Brahmin priest. It is customary even to this day to find such *pūjāris* or Brahmin priests employed in the rich Jaina households for the purpose of offering worship of an elaborate nature to the Jaina deities surrounded by *devatās* of Jaina and non-Jaina pantheon. The part played by the *Vasudhārā-dhāraṇī* in the Jaina community thus appears to have been ultimately restricted to private homes of a few Jainas served mainly by Brahmin priests who might have utilized similar other non-Jaina tantric texts like the *Devī-māhātmya* or the *Candī-stotra* popular among the Hindus of Gujarat.

The peculiar circumstance of coming across this hitherto unpublished Buddhist work enjoying the hospitality of its rival community rendered it a very interesting find, and I decided to collect its manuscripts. Three small MSS. (each of six folios) were made available to me by the courtesy of Munirāja Śrī Puṇyavijayaṇi and Pandit Dalsukh Malvania, Director of the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad.

Upon my arrival in London I learnt that Professor J. Brough, Professor of Sanskrit in the University of London, had also obtained two MSS. of this work from Nepal : (1) *Vasudhārā-dhāraṇī* (No. 41), (2) *Vasudhārā-vrata-kathā* (No. 46a) and one MS. of an allied work called *Sucandrāvadāna* (No. 87). Of these the first and the third are written in Buddhist Sanskrit and the second is in Newāri. One MS. of the *Vasudhārā-dhāraṇī* (No. 1355) agreeing with Professor Brough's No. 41 and one of the *Sucandrāvadāna* (No. 1400) agreeing with Brough's

No. 87 were found in the Cambridge University Library.<sup>4</sup> Several MSS. connected with these texts are also listed in the *Catalogue of the Sanskrit MSS. in the Tokyo University Library*, Tokyo, 1965 (Nos. 355-362 and see also p. 345). There are six Tibetan works dealing with Vasudhārā in the *Tibetan Tripiṭaka*<sup>5</sup>. There are three Chinese versions dated respectively mid-seventh century, mid-eighth century and late tenth century.<sup>6</sup> Several images and *maṇḍalas* of the goddess Vasudhārā originating in Nepal have also been found.<sup>7</sup> In view of this vast literature connected with the cult of Vasudhārā, it was decided by us to prepare a critical edition of the *Vasudhārā-dhāraṇī* utilizing the various MSS. of its different versions. The work is in progress and may take a longer time than earlier envisaged. As the three MSS. found in Ahmedabad form a distinct group, I have found it desirable to publish them in advance in order to elicit more information about it from the Jaina community and also to emphasize the need of discovering remaining MSS. of this work in their rich *bhaṇḍāras*.

The three Ahmedabad MSS. used here in preparing the text of the *Vasudhārā-dhāraṇī* are referred to as A (No. 3222), B (No. 2848), and C (No. 5730).<sup>8</sup> Despite the different wordings of the initial greetings to the Jina, viz., *jinaśāsanāya* (A), *jināya* (B), and *vītarāgāya* (C) (found only in these three MSS.) all three retain a common error in their first three folios where the sequence of the text has been

4 See C. Bendall's *Catalogue of the Buddhist Sanskrit MSS. in the University Library, Cambridge*, 1883. The following MSS. may be consulted : (1) *Vasudhārā-dhāraṇī* (No. 1355), (2) *Ārya-śrī Vasudhārā nāmāṣṭottara-śatakam* (No. 1356), (3) *Vasudhārā-devī-vrata* (No. 1357), (4) *Sucandrāvadāna* (No. 1400), (5) *Vasudhārā-dhāraṇī-kathā* (No. 1680 and 1690).

5 The following may be consulted : *Ārya-vasudhārā-nāma dhāraṇī* (341-1) *Vasudhārā-sādhana* (4059-80), *Vasudhārā-dhāraṇī-upasdeśa* (4061-81), *Ārya-vasudhārā-nāma Aṣṭottara-śataka* (4524/81), *Vasudhārāṇikālpa* (5127/81) and *Vasuśrīkālpa* (5128/87). (Tokyo-Kyoto ed. 1955-61).

6 *Taishō Tripiṭaka*, vol. 20, Nos. 1162, 1163, 1164. I owe these references to Professor J. Brough.

7 See *Art of Nepal* by Stella Kramrisch; *Journal of the Indian Society of Oriental Art* I, 1933, Calcutta, p. 129, Plates XXXIX, XL.

8 These numbers refer to the Index of the Library of L. D. Institute, Ahmedabad.

broken by the misplacement of certain paragraphs as indicated below in the text. This must be the result of following a faulty MS. tradition. It is apparent therefore that all three MSS. have either been copied from a single original MS. yet to be found, or one of them has served as the original for the remaining two.

Of the three again, B and C have many common readings which sometimes appear to be improvements made on the readings in A. B and C have also a long passage at the end of the text of the *stotra* explaining the various blessings obtained by its recitation, a feature totally absent from A. For these reasons we are inclined to believe that A is older than the other two. A is also the only dated MS. and we have chosen it for the basic text. Variant readings in B and C, even when they appear to be better than A, are given in the footnotes. Only a few scribal errors in A have been emended with the help of B and C and are noted in the footnotes as occurring in A. No attempt has otherwise been made to correct the MS. in keeping with the normal practice of editing works in Buddhist Sanskrit.

The colophon of A states that the work was written for the benefit of Sāh śrī Indrajī Sundara<sup>9</sup>, son of Pamaniya, in the year Samvat 1695, i. e., A. D. 1638. The work has thus been known to the Jainas of Gujarat for at least three centuries, and it should be possible to find many more MSS. of this work in Gujarat. Great importance attaches to the date of this MS., since the Nepalese MSS. of this work in Professor Brough's collection and in the University Library, Cambridge are based on a different set of MSS. far larger in size than our A, and contain large portions of additional material mainly in the form of *mantras* and details regarding the actual rites. Only one of these, viz., No. 1355 of the Cambridge University Library is dated as Nepālī Samvat 696 (A. D. 1576). If this be the true date of this MS., it is apparent that the MSS. A, B and C have preserved an earlier redaction, which would render them of great value for a history of the Vasudhārā cult in general and for a critical edition of the *Vasudhārā-dhāraṇī* in particular

---

9 The name of this patron is not found in any other *prāśastis* published recently in the *Catalogue of Sanskrit and Prakrit MSS.* from the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad.

## श्री वसुधाराधारणी ।\*

ॐ नमः<sup>1</sup> । श्री विनायकानाय<sup>2</sup> ।संसारद्वयदैन्यस्य प्रतिहन्तु दिनामहे<sup>3</sup> ।वसुधारे वसुधारे नमस्तुभ्यं कृपामहे<sup>4</sup> ॥ १ ॥

एवं मया श्रुतमेकरिम्न समये भगवान् कौशाम्यां महानगर्या<sup>5</sup> कण्टकसंज्ञके महावनवरे वसितारामे महामिश्रसंघेन सार्धं पञ्चमात्रैर्मिश्रशतैस्संवरबहुलैश्च तपोवनै<sup>6</sup>र्बोधिसत्त्वैर्महासत्त्वैः<sup>7</sup> सर्वशुद्धधर्मगुणसमनुगतैः<sup>8</sup> परिवृतः पुरस्कृतो धर्म<sup>9</sup> देशयति स्म ।

तेन पुनः<sup>10</sup> खलु समयेन कौशाम्यां महानगर्यां सुचन्द्रो<sup>11</sup> नाम गृहपतिः प्रतिवसति स्म । उपशान्तन्द्रिय उपशान्तमानसो<sup>12</sup> बहुपुष्पो बहुपुत्रो बहुदुहितृको<sup>13</sup> बहुभृत्यपरिजनसम्पन्नः<sup>14</sup> आदो नृणां आदः कल्याणाशयः [येन] भगवांस्तेनोपसंक्रान्तः<sup>15</sup> । उपसंक्रम्य भगवतः<sup>16</sup> पादौ शिरसामिवन्ध भगवन्तं<sup>17</sup> अनेकधात-सहस्रप्रदक्षणीकृत्यैकान्ते न्यवीदत्<sup>18</sup> । एकान्ते<sup>19</sup> निषण्णश्च<sup>20</sup> सुचन्द्रो गृहपतिर्लम्बावसरो भगवन्तमेतद्वोचत् ।

पृच्छेयमहं<sup>21</sup> भगवन्तं तयागतं अर्हन्तं सम्यक्संबुद्धं किञ्चित् प्रदेशं सचेत्<sup>22</sup> मे भगवानवकाशं कुर्यात् पृष्टप्रश्न्याकरणाय । एवमुक्ते भगवान् सुचन्द्रं गृहपतिमेतद्वोचत् । पृच्छ<sup>23</sup> त्वं गृहपते वयद्वेवाकाशसि<sup>24</sup>, अहं ते यथाप्रश्न्याकरणाय चित्तमाराधयिष्ये । एवमुक्ते सुचन्द्रो गृहपतिः तापु भगवन्निति कृत्वा भगवतः प्रतिश्रुत्य भगवन्तमेतद्वोचत् ।

\* A refers to MS No. 3322 used here as our text.

B refers to MS. No. 2848.

C refers to MS. No. 5730.

1 C नमो ।

2 A -यः । B श्री विनाय । C श्री वीतरागाय ।

3 B दिनामये । C दिवामहे ।

4 BC कृपामये ।

5 BC महानगर्यां विहरति स्म ।

6 A -नै ।

7 A -स्यै ।

8 A -सुद्ध- । C -सुद्धर्म- ।

9 A धर्म । BC धर्म ।

10 B खलु पुनः । 11 A सुचन्द्रो ।

12 B -मना । C मान ।

13 B -विक्रो । 14 B बहुभृत्यपरिजनः ।

15 B -तेनोपसंक्रान्तः । 16 A भगवतः ।

17 ABC follow here a faulty MS. tradition and read: -भगवन्तं

गृहपतिर्देहिद्रताया प्रशं परिपृच्छति । अथ सुचन्द्रो गृहपतिर्भगवन्तमेतद्वोचत् । दरिद्रोऽहं भगवन्.. upto.. कुटुम्बाश्च भवेयुः । एवमुक्ते भगवान् सुचन्द्रगृहपतिमेतद्वोचत् । अस्ति गृह [ here there is a gap ] मनेकशत-सहस्रकृत्वः प्रदक्षिणीकृत्यैकान्ते निवीदत्.. upto .. किमिति त्वं [here there is a gap] तेन्यसंस्थेयेषु कल्पेवतीतेषु प्रमाणेषु यदासीत्... We have rearranged the sequence of the text with the help of Brough's Nepalese MS. No. 41.

18 A निवीदत् । BC न्यवीदत् । 19 A एकान्ति । BC एकान्ते ।

20 A निषण्णश्च । BC निषिन्नस्य ।

21 A पृच्छेमहं । B पृच्छेयं । C पृच्छेहं ।

22 B सचेत् । C सचेत् ।

23 A पृच्छ । B पृच्छ । C पृच्छ ।

24 A -काशसि । BC -काशसि ।



कथं भगवन्<sup>1</sup> कुलपुत्रो वा कुलपुहिता वा दरिद्रो भूत्वा अदरिद्रो भवति व्यापितश्च<sup>2</sup> भूत्वा अव्यापितो भवति । अथ सखु भगवान् बानभेव<sup>3</sup> सुचन्द्र<sup>4</sup> गृहपतिमेतदबोचत् । किमिति त्वं [गृहपते<sup>5</sup> दरिद्रतायाः परिग्रहं पृच्छसि एवमुक्ते] गृहपतिर्भगवन् एतदबोचत् । दरिद्रोऽहं भगवन्<sup>6</sup> दरिद्रोऽहं सुगत बहुपोष्यो<sup>7</sup> बहुपुत्रो बहुदुहितृको<sup>8</sup> बहुभृत्यपरिजनसंपन्नश्च<sup>9</sup> । तद्दर्शयतु<sup>10</sup> भगवांस्तादृशं धर्मपर्यायं येन दरिद्राः सत्त्वाः<sup>11</sup> अदरिद्राः भवेयुः व्यापिताश्च सत्त्वाः<sup>12</sup> अव्यापिताः<sup>13</sup> भवेयुः बहुधनधान्यकोशकोशगारसम्पन्नाश्च<sup>14</sup> भवेयुः प्रिया<sup>15</sup> मनोपाश्च<sup>16</sup> मनोहाः<sup>17</sup> संदर्शनीयाश्च भवेयुः दानपतयो महादानपतयश्च अधीणहिरण्यसुवर्णधनधान्यरत्नकोशकोशगाराश्च<sup>18</sup> भवेयुः । मणिमुक्तावैडूर्यवज्रशङ्खशिलाप्रवालजातरूपरजतसमृद्धाश्च<sup>19</sup> भवेयुः ।<sup>20</sup> सुप्रतिष्ठितसुसमृद्धगृहपुत्रदार-<sup>21</sup> कुटुम्बाश्च भवेयुः ।

एवमुक्ते<sup>22</sup> भगवान् सुचन्द्रगृहपतिमेतदबोचत् । अस्ति गृहपते<sup>23</sup> तेज्जपि असंख्येयेषु<sup>24</sup> कल्पेष्वतीतेषु प्रमाणेषु<sup>25</sup> यदासीत् तेन कालेन तेन समयेन भगवान् वज्रधरसागरनिर्घोषो नाम तथागतोऽहं न सभ्यस्संभुदो लोक उत्पात(ि)<sup>26</sup> विद्याचरणसम्पन्नो<sup>27</sup> लोकविदनुत्तरः<sup>28</sup> पुरुषदम्भसारविः<sup>29</sup> शास्ता देवमनुष्याणां च<sup>30</sup> बुद्धो भगवान् । तस्य तथागतस्यान्तिकामया<sup>31</sup> गृहपते अयं बहुधारा नाम धारिणी<sup>32</sup> श्रुता श्रुत्वा बोधगृहीता<sup>33</sup> धारिता वाचिता पर्यवाप्ता प्रवर्तिता प्रकीर्तिता अनुमोदिता परेभ्यश्च विस्तरेण<sup>34</sup> संप्रकाशिता<sup>35</sup> अहमन्येतर्हि<sup>36</sup> गृहपते तां धारिणीं भाषिष्ये यथा अस्या धारिण्याः प्रभावेन कुलपुत्रं मानुषा<sup>37</sup> न विहेटयन्ति अमानुषाः ... यक्षाः ... राक्षसाः ... प्रेताः ... पिशाचा ... भूता ... कुम्भाण्डा<sup>38</sup> ...

1 AC भगवान् । B भगवन् ।

2 C व्यापितो भूत्वा ।

3 C -एव ।

4 C -न्द्रो ।

5 Restored from Brough's Nepalese MS. 41.

6 AC -वान् । B -वन् ।

7 AC -पोष्यो । B -पोष्यो ।

8 Not in BC.

9 C -परिजनश्च ।

10 B दर्शयतु । C दर्शयतु ।

11-12 AC सत्त्वाः । B सत्त्वाः ।

13 A अव्यापि । BC अव्यापिता ।

14 A कोश- । BC कोश- ।

15 A प्रिय । BC प्रिया ।

16 Not in B.

17 B मनोहाश्च । C मनोन्या ।

18 B-गारसंपन्नाश्च ।

19 C मणिमुक्तावज्रवैडूर्यशङ्ख- ।

20 C सुप्रतिष्ठित- ।

21 C सुसमृद्धि- ।

22 A एवमुक्ति । BC -क्ते ।

23 ABC read अस्ति गृहपतेकशतसहस्रकृत्यः प्रदक्षणीकृत्य, as a result of following a faulty MS. tradition See above.

24 C असंख्येषु ।

25 A प्राणेषु । BC प्रमाणेषु । N अप्रमाणेषु which appears to be correct.

26 BC उत्पातादि । N उत्पादि ।

27 AC -चारण- । B चरण- ।

28 C -दुत्तरः । 29 ABC -दम्भ- । Nepal (41)-दम्भ- ।

30 BC देवानां च मनुष्याणां च ।

31 C तथागतः शान्तिकार- ।

32 A धारिणी throughout in A.

33 B श्रुत्वोपगृहीता । C बोधगृहीता ।

34 A विस्तरेण । BC विस्तरण ।

35 A संप्रकाशिताः । BC -ता ।

36 B -यतां ।

37 C कुलपुत्रमानुषा ।

38 B कुम्भा । C adds कुम्भीन्द्रा ।

स्कन्धा ... अपस्मारा ... वस्ता ... पूतना ... कटपूतना ... पातुषाना न विरेडवन्ति।<sup>1</sup> मूषाहारा<sup>2</sup>  
रुषिाहारा विद्याहारा वसाहारा मांसाहारा श्लेष्माहारा पूआहारा सिङ्गाणकाहारा खेलाहारा मेघाहारा  
मयाहारा जाताहारा जीविताहारा बल्याहारा माल्याहारा यावदुच्छिष्टाहारा<sup>3</sup> न विरेडवन्ति। यस्य  
चेयं गृहपते<sup>4</sup> भारिणी भाद्रस्य कुलपुत्रस्य वा कुलदुहितुर्वा<sup>5</sup> हृदयगता हस्तगता भुतिमात्रगता पर्यवाता  
प्रवर्तिता प्रकीर्तिता<sup>6</sup> विविचिता भारिता वाचिता लिखिता अनुमोदिता परेभ्यश्च<sup>7</sup> संप्रकाशिता च<sup>8</sup>  
भविष्यति तस्य कुलपुत्रस्य कुलदुहितुर्वा दीर्घरात्रे<sup>9</sup> अर्थाय सुलाय हिताय क्षेमाय सुमिष्टाय  
योगसंभाराय भविष्यति। यक्षेमां<sup>10</sup> वसुधाराभारिणी<sup>11</sup> तयागतेभ्योऽहंद्रयः सम्यक्संयुद्धेभ्यो महती<sup>12</sup>  
उदारा पुत्रां कृत्वा नमस्कृत्वा अर्चयेत् अर्धरात्रेश्चतुर्वारान्<sup>13</sup> तस्य देवता आसन्नमल्लः<sup>14</sup> प्रमुदिताः प्रीताः  
सौमनस्यजातास्त्वयमेवागत्य<sup>15</sup> धनवान्यहिरण्यसुवर्णरत्नवृष्टिं पातयिष्यन्ति ताः प्रीतास्तथागतवासने प्रीता  
बुद्धप्रक्ष्म्या<sup>16</sup> प्रीता संघप्रक्ष्म्या प्रीता मम धर्मभागकस्याशयेन<sup>17</sup> च। नमो रत्नत्रयाय। ॐ नमो भगवते  
वज्रधरतागरनिर्घोषाय तथागतस्याहर्तुं सम्यक्संयुद्धाय तयथा ॐ श्री<sup>18</sup> सुरुपे सुवदने भद्रे सुभद्रे मद्रवति  
मंगले सुमंगले मंगलवति भगले भगलवति चन्द्रे चन्द्रवति भले भचले भचपले उद्घातिनि उद्मेदिनि  
उच्छेदिनि उद्योतिनि शस्यवति<sup>19</sup> धनवति धान्यवति उद्योतवति श्रीमति प्रभवति भमले विमले निर्मले  
रुमे सुरुपे सुरुपविमले<sup>20</sup> अर्चनस्ते अतनस्ते वितनस्ते अनुनस्ते(?) भवनतहस्ते विश्वकेशि  
विश्वनिशि विश्वनंशि विश्वरूपिणि विश्वनखि विश्वशिरे विश्वदृष्टाले विगृह्णीये विश्वदृणीये उचरे अनुचर  
अंकुरे<sup>21</sup> नंकुरे<sup>22</sup> प्रमंकुरे<sup>23</sup> ररमे रिरिमे रुमे ललमे खिखिमे खुखुमे धधमे धिधिमे धुधुमे ततरे ततरे तुरे<sup>24</sup>  
तुरे<sup>25</sup> तर तर तारय तारय मां सर्वसत्वाश्च वज्रे वज्रे वज्रगमे वज्रोपमे वज्रिणि<sup>26</sup> वज्रवति उक्के बुक्के नुक्के धुक्के कक्के  
हक्के टक्के टक्के वरक्के आवर्त्तिनि<sup>27</sup> निवर्त्तिनि<sup>28</sup> निवर्षणि<sup>29</sup> प्रवर्षणि वर्धनि<sup>30</sup> प्रवर्धनि<sup>31</sup> निष्पादनि वज्रधरतागर-  
निर्घोषं तथागतं अनुस्मर अनुस्मर सर्वतथागतसत्यमनुस्मर संघसत्यमनुस्मर भनिहारि<sup>32</sup> भनिहारि<sup>33</sup> तप  
तप कुट कुट पूर पूर पूरय पूरय भगवति वसुधारे मम सपरिवारस्य सर्वेषां सत्त्वानां च भर भर भरणि

- |   |  |
|---|--|
| 1 A सु-। BC सू-।                                  | 15 A धर्मभागकस्याशयेन। C धर्मभागकस्याशयेन। |
| 2-2 B all words end with<br>visarga. C follows A. | B धर्मभागकस्याशयेन।                        |
| 3 A -वति। BC -वतं।                                | 16 B श्री।                                 |
| 4 AB प्रकीर्तिता। C प्रकीर्तता।                   | 17 A शिष्यवति। B शस्यवति। C सदयवति।        |
| 5 ABC परेश्व।                                     | 18 C reads विश्वमति after this.            |
| 6 Not in C.                                       | 19 A -कुरे। BC -कुरे।                      |
| 7 C -रात्रि।                                      | 20 Removed in B                            |
| 8 C यक्षेमां।                                     | 21 A वज्राणि।                              |
| 9 A -णी।  | 22 B आवर्त्तनि।                            |
| 10 C महती।  | 23 B निवर्त्तनि।                           |
| 11 C अर्धरात्रे चतु-।                             | 24 A निवर्षणि (?)। BC निवर्षणि।            |
| 12 A मनस्त्रयः। BC आसन्नमल्लः।                    | 25 C वर्धनि।                               |
| 13 A सौमनस्य-।                                    | 26 C प्रवर्षिणि।                           |
| 14 A प्रबुद्ध-। BC बुद्ध-।                        | 27 B भनिहार। C भनिहारि।                    |

शान्तमति<sup>1</sup> जयमति महामति सुमंगलमति<sup>2</sup> विंगलमति सुमद्रमति शुभमति चन्द्रमति भागच्छागच्छ तमयम-  
नुस्मर स्वाहा<sup>3</sup>। स्वभावमनुस्मर स्वाहा। धृति ... सर्वतयागतानां विनय ... हृदय ... उपहृदय ... वयं ...  
विषयं ... सर्वस्वविजयमनुस्मर<sup>4</sup> स्वाहा।

ॐ श्री वसुधै<sup>5</sup> स्वाहा। ॐ श्री वसुधै<sup>6</sup> स्वाहा। ॐ श्री वसुधै<sup>7</sup> स्वाहा। ॐ वसुमति स्वाहा।  
ॐ वसुमतिभिये स्वाहा। ॐ वस्ये स्वाहा। ॐ वसुदे स्वाहा। ॐ वसुधरि स्वाहा। ॐ धरिणि<sup>8</sup> धारिणि<sup>10</sup>  
स्वाहा। ॐ समयसौम्ये समयंकरि महासमये स्वाहा। ॐ भिये स्वाहा। ॐ श्रीकरि स्वाहा। ॐ धनकरि  
स्वाहा। ॐ धान्यकरि<sup>11</sup> स्वाहा।

मूलमन्त्र। ॐ भिये श्रीकरि स्वाहा<sup>12</sup>। ॐ<sup>13</sup> धनकरि<sup>14</sup> धान्यकरि<sup>15</sup> रत्नवर्षणि स्वाहा<sup>16</sup>। साध्यमन्त्र<sup>17</sup>।  
ॐ वसुधारे स्वाहा। हृदयम्। लक्ष्म्यै<sup>18</sup> स्वाहा। ॐ<sup>19</sup> उपहृदयम्। ॐ लक्ष्मी भूतलनिवासिने<sup>20</sup> स्वाहा।  
सं यथा<sup>21</sup> ॐ<sup>22</sup> यानपात्रावहे स्वाहा। मा दूरगामिनी<sup>23</sup> अनुत्पन्नानां द्रव्याणामुत्पादिनि उत्पन्नानां द्रव्याणां  
वृद्धिकारि<sup>24</sup> जुटे<sup>25</sup> लिते लिते लि<sup>26</sup> इत इत भागच्छागच्छ<sup>27</sup> भगवति<sup>28</sup> मा विष्णुं मनोरथं मे परिपूरय।  
दशम्यो<sup>29</sup> दिग्म्यो<sup>30</sup> यथोदकधारा<sup>31</sup> परिपूरयन्ति<sup>32</sup> महीं यथा तमांसि<sup>33</sup> भास्वरो<sup>34</sup> रश्मिना<sup>35</sup> विध्यापयति<sup>36</sup>  
चिरंतनानि यथा शशी शीतांशुना निष्पादयत्यौषधीः<sup>37</sup>।

इन्द्रो वैवस्वतश्चैव<sup>38</sup> वरुणो धनदो<sup>39</sup> यथा<sup>40</sup>।

मनोनुगामिनी<sup>41</sup> सिद्धिं<sup>42</sup> चिन्तयन्ति सदा दृशाम्<sup>43</sup> ॥

- |   |  |
|---|--|
| 1 BC शान्ति-।   | 21 B यथौदं।  |
| 2 C adds विजयमति महामति।  | 22 C दूरगामिनि।                                      |
| 3 BC add : भास्वरमनुस्मर स्वाहा। भास्वरं<br>अनुस्मर स्वाहा। प्रभावमनुस्मर स्वाहा। | 23 B वृद्धिकारि।                                     |
| 4 BC add सर्वतयागतविजयं अनुस्मर स्वाहा।   | 24-24 C ॐ टिलि टिलि टेलि टेलि।<br>B जुटिलि १ टेलि १। |
| 5 Removed in B.   | 25 C भागच्छागच्छ।                                    |
| 6 C श्री।   | 26 C भवति।   |
| 7 C adds before this. ॐ श्री वसुधै<br>स्वाहा।                                     | 27 A दिशिभ्यो। C दिशभ्यो।                            |
| 8 C -श्रीये।  | 28 B दिश्यो।   |
| 9 BC -रणि।  | 29 B -धाराः।   |
| 10 B -रणि।  | 30 B -यति।   |
| 11 B धनकरि।   | 31 C तमांसि।   |
| 12 Not in BC.   | 32 A -रे। C भास्वरो।                                 |
| 13 Not in BC.   | 33 BC रश्मिना।                                       |
| 14 C धनंकरि।  | 34 B विध्यापयते। C विधापयते।                         |
| 15 C धान्यंकरि।   | 35 A -धी।  |
| 16 Not in A.  | 36 A वैवस्वत-। BC वैवस्वत-।                          |
| 17 B -मन्त्र। C मन्त्रा।  | 37 C धनदः।   |
| 18 BC ॐ लक्ष्मीये।  | 38 C स्तथा।  |
| 19 Not in BC.   | 39 A -मिनि।  |
| 20 B -निवासिभिये। C -निवासिभिये।  | 40 A -सिद्धी।  |
|   | 41 C adds ॥ १ ॥                                      |

तथेमानि यथाकामं चिन्तितं<sup>1</sup> सततं मम ।

प्रबलं<sup>2</sup> तु<sup>3</sup> प्रसिद्धयन्तु सर्वमन्त्रपदानि<sup>4</sup> च<sup>5</sup> ॥

तथया । सुट सुट खट खट छिटि<sup>6</sup> छिटि<sup>7</sup> छुट्ट छुट्ट मरु<sup>8</sup> मरु<sup>9</sup> मुंच मुंच मरु<sup>10</sup> मरु<sup>11</sup> तर्पिणि<sup>12</sup> तर्पिणि<sup>13</sup> तर्बनि तर्बनि देहि देहि दापय दापय उत्तिष्ठ उत्तिष्ठ हिरप्यसुवर्णं प्रदापय स्वाहा । अन्नपानाय स्वाहा । वसुनिपाताय<sup>14</sup> स्वाहा । गौः<sup>15</sup> स्वाहा सुरभे स्वाहा । वसु स्वाहा । वसुपतये स्वाहा<sup>16</sup> । इन्द्राय स्वाहा । यमाय स्वाहा । वरुणाय स्वाहा । वैश्रवणाय स्वाहा<sup>17</sup> । विरम्यो विदिरम्यः स्वाहा । उत्पादयन्तु मे कांशाविरहं अनुमोदयन्तु इमं<sup>18</sup> मे<sup>19</sup> मन्त्रपदाः । ॐ हुं<sup>20</sup> ह्रीं एहोहि भगवति दद<sup>21</sup> दापय<sup>22</sup> स्वाहा । एतद्भगवत्या आर्यवसुभाराया हृदयं महापापकारिणोऽपि सिद्ध्यति<sup>23</sup> पुरुषप्रमाणान् स्वभोगान्<sup>24</sup> ददाति ईप्सितं<sup>25</sup> अनोरथं परिपूरयति कामकुहान्<sup>26</sup> यान् कामान् कामयति तांस्तानीप्सितान् परिपूरयति । मूलविद्या । नमो रत्नत्रयाय । नमो देवि धनदनुहिते वसुधारे धनधारां पातय कुरु २ धनेश्वरी धनदे रत्नदे हे<sup>27</sup> हेमधनरत्नसागरमहानिधाने निधान-कोटिशतसहस्रारिहृते<sup>28</sup> एहोहि भगवति प्रविश्य मत्पुत्रं मन्त्रवने महाधनधान्यधारां पातय कुरु २ ॐ हूँ<sup>29</sup> त्रट कैलासवासिनीये<sup>30</sup> स्वाहा । महाविद्या । ॐ वसुधारे महवृष्टिनिपातिनि वसु स्वाहा । मूलहृदयं । ॐ वसुधारे सर्वार्यसधिनि<sup>31</sup> साधय २ उद्धर २ रक्ष २ । सर्वार्यनिधियन्त्रं वष टट वष<sup>32</sup> टण्ड<sup>33</sup> ङण्ड<sup>34</sup> स्वाहा । परमहृदयं । ॐ नमो भगवत्यै आर्यलेखिके यथा जीवसंरक्षणि<sup>35</sup> फलहस्ते दिव्यरूपे धनदे वरदे शुद्धे विशुद्धे शिवकरी<sup>36</sup> शान्तिकरी भयनाशिनि<sup>37</sup> मयदूषणि सर्वकुहान् मञ्जय २ मोहय २ वम्भय २ स्तम्भय २ मम शान्तिं पुष्टि<sup>38</sup> वश्यं रक्षा<sup>39</sup> च कुरु २ स्वाहा । लेखिका<sup>40</sup> धारिणीयं<sup>41</sup> ।

इयं सा गृहपते इमानि वसुधाराधारिणीमन्त्रपदानि<sup>42</sup> सर्वतपागतानां अर्हतां सम्यक्संबुद्धानां पूजा कृत्वा षण्मासाच्चावर्तयेत्<sup>43</sup> ततः सिद्धा भवति यस्मिन् स्थाने इयं महाविद्या वाच्यते सा दिक् पूज्यमाना

- |                                   |                           |
|-----------------------------------|---------------------------|
| 1 B चिन्तन्तु । C चिन्तते ।       | 19 Not in BC              |
| 2-2 C प्रकच्छन्तु ।               | 20 BC -कोटी-              |
| 3-3 A -पदान् इह । B पदानि च ।     | 21 BC हुं ।               |
| 4-4 C शिटि शिटि ।                 | 22 A -वासिनी ।            |
| 5-5 B छुर छुर । C छुर छुर ।       | 23 BC -साधने ।            |
| 6-6 B सुरभ । C सुरभ ।             | 24 C वष ।                 |
| 7-7 BC तर्पणि ।                   | 25 BC टट ।                |
| 8 A वसुनि पाताय । C वसुनिपताय ।   | 26 BC दण्ड ।              |
| 9 C गौ ।                          | 27 C -क्षिणि ।            |
| 10 C adds : वसुधिपतये स्वाहा ।    | 28 B शंकरि । C शिवंकरि ।  |
| 11 C adds : कुजेराय स्वाहा ।      | 29 A -नासिनि । B -नाशनि । |
| 12-12 BC इमे ।                    | C -नाशिनि ।               |
| 13 B -श्री ।                      | 30 C तुष्टि ।             |
| 14-14 AC ददाय । B दद दापय ।       | 31 B रक्षं ।              |
| 15 AC सिद्ध्यन्ति । B सिद्ध्यति । | 32 B लेखिका-              |
| 16 BC श्व भोगान् ।                | 33 B धारिणी ।             |
| 17 A इप्सितं ।                    | 34 C -मन्त्रधारिणीपदानि । |
| 18 BC सर्वकामकुहान् ।             | 35 B षण्मासान् वा-        |

भवति पौष्टिककार्यं स्वयदे परयदे वा भगवतस्तथागतस्यायवलोकितेश्वरस्य च मन्त्रदेवतायाश्चाग्रतः सर्वसुद्ध-  
बोधिसत्त्वैर्मयो नमस्कृत्वा शुभे स्थाने कोशे कोष्टागारे वा चन्दनेन चतुरस्रमण्डलं कृत्वा श्रीन् बारान् आवर्तयन्<sup>1</sup>  
ततो गृहपते कुलपुत्रस्य वा<sup>2</sup> कुलदुहितुर्वा महापुरुषमात्रया<sup>3</sup> वसुधाराया गृहं परिपूरयति सर्वधनधान्यहिरण्य-  
सुवर्णरत्नैः<sup>4</sup> सर्वोपकरणैश्च सर्वोपद्रवांश्च नाशयति । तेन हि त्वं गृहपते<sup>5</sup> उद्गृहीध्वेमां<sup>6</sup> वसुधारा नाम  
धारिणी<sup>7</sup> चारय वाचय देशय उद्ग्राहय पर्यवानुहि<sup>8</sup> प्रवर्तय अनुमोदय परेभ्यश्च विस्तरेण संप्रकाशय  
तद् भविष्यति दीर्घरात्रं अर्थाय हिताय सुमिष्टाय क्षेमाय योगसम्भाराय चेति ।

साधु भगवन्निति सुचन्द्रो गृहपतिः<sup>9</sup> भगवतोऽन्तिकविमां वसुधारा<sup>10</sup> नाम धारिणीं<sup>11</sup> भुत्वा दृष्टः<sup>12</sup> तुष्ट  
उदम<sup>13</sup> आत्तमनाः प्रमुदितः<sup>14</sup> प्रीतिशौमनस्यजातो<sup>15</sup> भगवत<sup>16</sup> श्वरणशोर्निपत्य<sup>17</sup> कृतकरपुटो भूत्वा भगवन्त-  
मेतदबोचत् । उद्गृहीता मे<sup>18</sup> भगवन् इयं वसुधारा<sup>19</sup> नाम धारिणी<sup>20</sup> प्रकीर्तिता<sup>21</sup> धारिता बाचिता पर्यवासा  
अनुमोदिता मनसानुपरिचिता<sup>22</sup> च परेभ्यश्च विस्तरेण इदानीं संप्रकाशयिष्यामीति<sup>23</sup> ।

अथ तत्क्षणमात्रेण सुचन्द्रो नाम गृहपतिः<sup>24</sup> परिपूर्णकोशकोष्टागारो बभूव । अथ खलु सुचन्द्रो  
गृहपतिः<sup>25</sup> भगवन्तं अनेकशतसहस्रकृत्यः<sup>26</sup> प्रदक्षिणीकृत्य भगवतः पादौ शिरसामिवन्ध भगवन्तं अनेकशः  
पुनः पुनरवलोक्य<sup>27</sup> भगवतोऽन्तिकत् प्रक्रान्तः<sup>28</sup> ।

अथ<sup>29</sup> खलु भगवानायुष्मन्तं आनन्दं आमन्त्रयते स्म । गच्छ त्वं आनन्द सुचन्द्रस्य गृहपतेरगारं  
गत्वा च<sup>30</sup> परिपूर्णं पश्य सर्वधनधान्यहिरण्यरत्नसुवर्णैः सर्वोपकरणैर्महाकोशकोष्टागाराणि च<sup>31</sup> परिपूर्णानि ।

अथ खल्वायुष्मान् आनन्दो भगवतः प्रतिभ्रूय येन कोशाम्बी महानगरी येन सुचन्द्रस्य गृहपतेरगारं<sup>32</sup>  
तेनोपसंक्रान्तः ।<sup>33</sup> उपसंक्रम्याम्यन्तरं प्रविश्याद्राक्षीत् तत् परिपूर्णं<sup>34</sup> सर्वधनधान्यहिरण्यसुवर्णैः<sup>35</sup> सर्वोपकरणैश्च

- 1 BC आवर्तयेत् ।
- 2 Not in C.
- 3 B -मात्रं वा ।
- 4 BC -हिरण्यरत्नसुवर्णैः ।
- 5 A -पति । B -पते । Not in C.
- 6 B -हीस्वेमा । C ग्रणीस्वेमा ।
- 7 BC धारिणी ।
- 8 A पर्यु- । BC पर्य- ।
- 9 A -पति । BC -पतिः ।
- 10 BC -धारा ।
- 11 BC -धारिणी ।
- 12 BC दृष्ट ।
- 13 A उदगृह । BC उदम ।
- 14 B -ताः । C -तो ।
- 15 B -यागो ।
- 16 C -वतो श्व- ।
- 17 C -श्वरणयो निपत्य ।

- 18 Not in B.
- 19 C -धारा ।
- 20 C धारिणी ।
- 21 AB प्रकीर्तिता । C प्रकीर्तता ।
- 22 BC मनसा सुपरिचिता ।
- 23 C संप्रकाशयिष्यामीति ।
- 24-24 Not in A but occurs in BC.
- 25 A -कृता । C -कृत्वा ।
- 26 A -अवलोक्ये । BC -लोक्य ।
- 27 B -न्त ।
- 28 C अत्र ।
- 29 Not in C.
- 30 Not in C
- 31 C -रागारं ।
- 32 C -क्रान्त ।
- 33 C परिपूर्णसर्व- ।
- 34 C -सुवर्णैः ।

महाकोशकोष्टागाराणि च परिपूर्णानि । इष्टा च विस्मृतो दृष्टः<sup>1</sup> सन्तुष्टः उदग्र आत्तमना<sup>2</sup> प्रसुखितः प्रीतिसौमन-  
स्यजातो येन भगवांस्तेन उपसंक्रान्तः । उपसंक्रम्य भगवतः पादौ शिरसामिबन्ध<sup>3</sup> भगवन्तमेतदवोचत् । को  
भगवन् हेतुः कः प्रत्ययोऽस्य येन सुचन्द्रो यद्वपतिर्महाजनो<sup>4</sup> महाभोगो<sup>5</sup> महाकोशकोष्टागारः<sup>6</sup> सर्वधनधान्य-  
समृद्धः<sup>7</sup> संवृष्टः<sup>8</sup> । भगवानाह । आद्वानन्दं सुचन्द्रयद्वपतिः<sup>9</sup> परमभाद्रः कल्याणाशयः । उद्वृष्टीता च<sup>10</sup> तेनेयं<sup>11</sup>  
वसुधारा नाम धारिणी<sup>12</sup> धारिता वाचिता वैक्षिता ग्राहिता पर्यवाता प्रकीर्तिता<sup>13</sup> अनुमोदिता इदानीं परेम्यश्च<sup>14</sup>  
संप्रकाशयिष्यति ।

तेन चानन्दं त्वमप्युद्वृष्टीध्वेमां<sup>15</sup> वसुधारा<sup>16</sup> नाम धारिणी<sup>17</sup> धारय वाचय देशय ग्राहय पर्यवामुहि  
प्रवर्त्तय प्रकीर्तय<sup>18</sup> अनुमोदय परेम्यश्च विस्तरेण संप्रकाशय । यस्येयं कुलपुत्रस्य वा<sup>19</sup> कुलदुहितुर्वा<sup>20</sup> हस्तगता  
यद्वृगता पुस्तकगता भविष्यति न तस्य रोगदुर्भिक्षमरककांतारादयो<sup>21</sup> भविष्यन्ति<sup>22</sup> क्रमेण<sup>23</sup> विमवास्तस्य<sup>24</sup>  
प्रवर्धिष्यन्ते<sup>25</sup> तद् भविष्यति बहुजनहिताय बहुजनसुखाय लोकानुकम्पायै महतो जनकायस्यार्थाय<sup>26</sup> सुखाय  
देवानां च मनुष्याणां च ।

नाहं आनन्दं तं धर्मं<sup>27</sup> समनुपश्यामि सदेवके लोके समारके<sup>28</sup> सन्नारके<sup>29</sup> सभ्रमणब्राह्मणिकायां<sup>30</sup> प्रजाधां  
सदेवमानुषासुरायां<sup>31</sup> च इमां वसुधारा<sup>32</sup> नाम धारिणीं<sup>33</sup> महाविद्या भव्यया करिष्यति अस्मिन्निमिष्यति वा  
नैतत्स्थानं<sup>34</sup> विद्यते । तत् कस्य हेतोः । अभेद्या<sup>35</sup> क्षेते आनन्दं वसुधाराधारणीमन्त्रा<sup>36</sup> न वैते<sup>37</sup>  
क्षीणकुशलमूलानां स्वत्वानां<sup>38</sup> भुतिपथ[मप्या]गमिष्यन्ति कः<sup>39</sup> पुनर्वादे<sup>40</sup> पुस्तकगतमपि कृत्वा यदे

- 1 B दृष्ट ।
- 2 B —मनाः ।
- 3 C सिरसा— ।
- 4 A —पति महा— ।
- 5 A —कोशं को— । BC —कोशको— ।
- 6 A —कोष्टागारं । BC —गारः ।
- 7 BC सर्वधाम्यहिरण्यसुवर्णसमृद्धः ।
- 8 B संवृष्टः ।
- 9 A —पति । C —न्द्रो गृहपतिः ।
- 10 C व ।
- 11 B तेन इयं ।
- 12 C धारिणी ।
- 13 AB प्रकीर्तिता । C प्रकीर्तिता ।
- 14 A परैश्च । परेम्यश्च ।
- 15 C त्वमप्यनुद्वृष्टीध्वेमां ।
- 16 C —रां ।
- 17 C धारिणी ।
- 18 A प्रकीर्तय । BC प्रकीर्तय ।
- 19 Not in C.
- 20 BC वा हस्तगता ।

- 21 BC —मरक— । A —मकर— ।
- 22 A भविष्यति । BC —व्यन्ति ।
- 23 C क्रमेण ।
- 24 C adds धनं ।
- 25 C —प्यते ।
- 26 A —कायस्यार्थाय । B —कायस्यर्थे ।
- 27 A धर्मं । BC धर्मं ।
- 28 A सन्नारके । BC समारके ।
- 29 C शन्नारके ।
- 30 C सभ्रमणिके सभ्राह्म— ।
- 31 C —मानुषासुराणां ।
- 32 B —धारां ।
- 33 C धारिणी ।
- 34 A —स्थानं । BC —स्थानं ।
- 35 B भविष्या ।
- 36 C —धारिणी मन्त्रपदाः ।
- 37 C वैते ।
- 38 AC क्षुत्वानां । B स्वत्वानां ।
- 39 A भुतिपथमप्यागमिष्यन्ति । BC —मप्या— ।
- 40 C adds ये ।

धारिणी<sup>1</sup> । तत् कस्य हेतोः । सर्वतयागतानां हेतुद् वाक्यं<sup>2</sup> सर्वतयागतैरेषा<sup>3</sup> धारिणी माधिता  
अधिष्ठिता<sup>4</sup> स्वमुद्रिका<sup>5</sup> मुद्रिता प्रमाविता प्रकाशिता प्रकीर्तिता<sup>6</sup> अनुमोदिता प्रणस्ता<sup>7</sup> संवर्तिता<sup>8</sup>  
विश्रुतोत्तानीकृता<sup>9</sup> आरोचिता<sup>10</sup> स्वाख्याता मुनिर्दिष्टा च सर्वसत्त्वानां हरिद्राणां नानाव्याधिपरिपीडितानां<sup>11</sup>  
सर्वबुद्धमयोपद्रवाणां<sup>12</sup> चार्थायेति ।

आनन्द आह । उद्गृहीता मे भगवन्नियं बहुधारा नाम धारिणी<sup>13</sup> धारिता वाचिता माहिता<sup>14</sup>  
देशिता प्रवर्तिता प्रकीर्तिता<sup>15</sup> अनुमोदिता मनसा सुपरिचिता<sup>16</sup> ।

अथ सत्त्वायुष्मान् आनन्द उत्थायासनादेर्कासमुत्तरासंगं कृत्वा दक्षिणानुमण्डलं पृथिव्यां प्रतिष्ठाप्य  
येन भगवांस्तेनाञ्जलिं प्रणम्य तस्या वेलायां कृतकरपुटो भूत्वा इदमुदानयति स्म ।

अचिंतियो भगवान् बुद्धो बुद्धधर्मो<sup>17</sup>ऽप्यचितय<sup>18</sup> ।

अचितयो<sup>19</sup> हि<sup>20</sup>ऽत्र सत्त्वानां<sup>20</sup> विपाकश्चाप्यचितय<sup>21</sup> ॥

शास्त्राय<sup>22</sup> नेहि सर्वं जराभरणपारग<sup>23</sup> ।

धर्मराज फलप्राप्ता<sup>24</sup> बुद्धवीर<sup>25</sup> नमोस्तु ते ॥

- |                                    |                                      |
|------------------------------------|--------------------------------------|
| 1 C —पति ।                         | 14 B after देशिता ।                  |
| 2 C वाक्ये ।                       | 15 A प्रकीर्तिता । BC प्रकीर्तिता ।  |
| 3 C —गतर् एषा ।                    | 16 A सुपरिचिता । BC सुपरिचिता ।      |
| 4 A अधिष्ठिता । BC अधिष्ठिता ।     | 17 B —धर्म ।                         |
| 5 BC स्वमुद्रिका ।                 | 18 C अचिंतयो ।                       |
| 6 A प्रकीर्तिता । BC प्रकीर्तिता । | 19 C अचित्ये ।                       |
| 7 A अग्रचरता । BC प्रचरता ।        | 20-20 BC प्रमत्तानां ( instead of ३२ |
| 8 C सम्प्रवर्तिता ।                | सत्त्वानां ) ।                       |
| 9 C विश्रुतो— ।                    | 21 B —अचितय ।                        |
| 10 C आरोचिता ।                     | 22 C स्म(?)स्ताय ।                   |
| 11 C —व्याधिमारिपरि— ।             | 23 BC —पारगः ।                       |
| 12 C —सर्वबुद्धोपद्रवाणां ।        | 24 B फलप्राप्त । C फलं प्राप्त ।     |
| 13 C धारिणी ।                      | 25 B —वीरं । C वीर ।                 |

The Nepalese Ms. seems to preserve a better reading .

अचितयो भगवान् बुद्धो बुद्धधर्मोऽप्यचित्यो ।

अचितयोऽभिप्रसन्नानां विपाकश्चाप्यचित्यो ॥

शास्त्राऽऽजानिय सर्वं धर्मराजपरम्परा ।

पारगमिफलप्राप्तो बुद्धवीर नमोस्तु ते ॥

The Divyāvadāna has preserved parts of these two verses :

एवं अचिन्तियो बुद्धो बुद्धधर्मोऽप्यचित्यो ॥ १० ॥

अचित्यः प्रसन्नानामभिप्रसन्नित्वेन धर्मप्रवर्तिनाम् ।

सम्यक्संबुद्धानां नाहं गुणपारमिगन्तुम् ॥ ११ ॥

(P. L. Vaidya's edition XXXI, p. 306)

अथ खत्वायुष्मान् आनंदो दृष्टः दृष्टः<sup>1</sup> आत्तमना<sup>2</sup> प्रमुदितः प्रीतिवीमनस्यजातो भगवन्तमेतदबोचत् । को नाम भगवन्<sup>3</sup> धर्मपर्यायः<sup>4</sup> कश्चेमां<sup>5</sup> धारयामि । भगवानाह । तेन हि स्वमानंदं सुचन्द्रगृहपतिपरिपृच्छेयपि<sup>6</sup> धारय सर्वधनधान्यमित्यपि<sup>7</sup> धारय सर्वतथागतप्रशस्तो<sup>8</sup> वसुधाराधारिणीकल्प<sup>9</sup> इत्यपि धारय ।

इदमबोचद् भगवन्नात्तमना<sup>10</sup> आयुष्मान् आनंदस्ते च मिश्रवस्ते च बोधितत्वा सा सर्वावती<sup>11</sup> पर्षद्<sup>12</sup> सदेवमानुषासुरगन्धर्वाश्च<sup>13</sup> लोको भगवतो माषितमभ्यनंदञ्जिति ।

इत्यार्यवसुधाराधारिणी<sup>14</sup> समाप्ता<sup>15</sup> ॥ छ ॥ छ ॥ छ ॥<sup>16</sup> (१) संवत् १६९५ वर्षे अश्विन वदि ७ भृगुवासरे ॥ छ ॥ छ ॥ छ ॥ साहस्री पमनीयासुत साहस्री ५, इन्द्रजी सुदर पटनाये परोपकारार्थम् ॥ ॥ शुभं भवतु लेखकपाठकयोः ॥ छ ॥ श्रीः ॥

- |   |   |
|---|---|
| 1 C तुष्टोदय ।  | 7 N gives a better reading :                  |
| 2 BC आत्तमनाः ।   | सर्वधनधान्यद्विरप्यसुवर्णं (स्ननिधाननित्यपि । |
| 3 C भगवान् ।  | 8 C सर्वतथागतै प्रशस्तोस्त ।                  |
| 4 A -पर्याय ।   | 9 C -धारिणी- ।                                |
| 5 B कश्चेमां । C कस्येनां । ( Perhaps we should read कथञ्चैनं ) | 10 C -त्तमानां ।                              |
| 6 C सुचन्द्रो गृहपतिं परिपृच्छेयपि ।                            | 11 A सर्ववती । BC सर्वावती ।                  |
| ( N सुन्दरस्य गृहपते. परिपृच्छेयपि । )                          | 12 BC परिषद् ।                                |
|   | 13 C मानुषासुरं गन्धर्वाश्च ।                 |
|   | 14 B -वसुधारास्तोत्रं । 15 B सम्पूर्ण ।       |

16 After this B has the following :

इयं वसुधारा धनदुपत्री यत्र गृहे धनादिक तिष्ठति यच्च मुख्यं गृहं तत्र चतुर्दिक्षु गोमयखिप्तानि चत्वारि मण्डलानि कृत्वा तन्मध्ये पञ्चमण्डलं तस्मिन्नुपविष्ट उत्तरामिमुखो भूत्वा पवित्रगात्रो वसुधारा नाम धारिणी महानववर्षिणा वाचयति तद् वाक्कगृहपतिः सुमतिः सावधानतया पृच्छद्विरेकाग्रमनास्तत्र प्रतिपादितस्वरस्यस्य (?) द्रितयः स्वरस्वरस्य (?) गोपराकति (?) अविविष्टप्रमिश्रभोगयोग च विधत्ते ।

इति वसुधारा नाम धारिणी महाशास्त्रं महासप्रभाव सर्वरोगदोषहर धनधान्यकोशकोट्यगारकुटुम्बपुत्रपीत्रादिदाग-परिवृत्तजनं करोति पठ्यमानं शृण्वमानं श्रूयमानं धार्यमाणं पुरस्तकगतं सर्वविजयकरं भवति ।

इति वसुधाराकल्प सम्पूर्णोति अद्भ्य ॥

C has the following after इत्यार्यवसुधाराधारिणी समाप्ता ।

गुरोः क्षीरोवक्त्रं तथा रूपदकलं हस्ते दत्त्वा च वा[प्या] ।

आर्यवसुधाराधिनी संपूर्णः ।

इयं वसुधारा धनदुपत्री यत्र गृहे धनादिक तिष्ठति यच्च मुख्यं गृहं तत्र गृहे चतुर्दिक्षु गोमय खिप्तानि मण्डलानि क्रियन्ते तन्मध्ये पञ्चमं मण्डलं तत्रोपविष्ट उत्तरामिमुखो भूत्वा पवित्रगात्रो वसुधारा वाचयति वामपार्श्वगृहं उपविश्य सावधानः शृणोति श्रोमं (?) च करोति सुतोत्पत्तिः ।

श्री वसुधारास्तोत्रं समाप्तं ।

स्वे(शो ?)आपठनार्थम् ॥



## **‘A Saint like That’ and ‘A Saviour’ In Prakrit, Pali, Sanskrit and Tibetan Literature**

GUSTAV ROTH

**P**rakrit *tāḥ* may represent Sanskrit *tyāgīn* “one, who abandons [worldly-mindedness]”, *tāpīn* “one, who exercises asceticism”, *tāyīn* “one, who protects”, *trāyīn* “one, who protects” according to PSM<sup>1</sup>. The *Abhidhānarājendra*<sup>2</sup> limits itself to two various possibilities : *tāḥ* = *tāpi(yi)n* or *trāyīn*. We are concerned with *tāḥ* usually interpreted as *tāyīn*<sup>3</sup> and *trāyīn* respectively.

In Buddhist-Sanskrit texts *tāyīn* is frequently mentioned. A metre of twelve syllables in a *pāda* occurring in the *Mahāparinirvānasūtra*<sup>4</sup> II, Vorg 12 9, p. 190-91 runs for instance as follows in his last two lines :

- 1 Pt. H. Tri. Seth, *Pāṇi-Sadda-Mahaṇṇavo* (PSM), Kalkatta *samvat* 1985 = 1928, p. 532
- 2 *Abhidhānarājendraḥ Kosaḥ Śrīmad-Vijayarājendrasūrisvara-vira-citaḥ*, Ratlām Śrī Vira *samvat* 2440 = Khistābdaḥ 1913, Vol. IV, p. 2220.
- 3 This term does not occur in classical Sanskrit. There is, however, the verb *tāy* (*tāyate*, *tāyita*) : 1. To spread, extend, proceed in continuous line, 2. To protect, preserve, and *tāyanam* : 1. Proceeding well, succeeding, 2. Increase, growth (v. Apte).
- 4 Ernst Waldschmidt, *Das Mahāparinirvānasūtra* (MPS), Text in Sanskrit and Tibetisch verglichen mit dem Pali nebst einer Über-

*śrutveha vākyam asitasya tāyinaḥ*  
*svarge ramante sugatasya śrāvakāḥ ||*

A Pali parallel passage in *Āṅguttara-Nikāya* V, XXXIV = Vol. 3, p 40 (PTS-edition) reads in the last two pādas :

*katvāna vākyam asitassa tādino*  
*ramanti sagge sugatassa sāvaka ||*

This is one example of many passages, where Buddh.-Skt. *tāyin* appears in the same context, in which corresponding Pali *tādin* is embedded<sup>5</sup>. It has been noticed since long<sup>6</sup> that Pali *tādi(n)* "such, such like, of such (good) qualities" is closely connected with Vedic Sanskrit *tādrś* and *tādrñ*, as it is taught by Pāṇini VII.1. 83 in his *Aṣṭādhyāyī*<sup>7</sup>. The correspondence *tāyi(n)* = *tādi(n)* = *tādr(n)* makes it clear enough that *tāyi(n)* and *tādr(n)* are also closely related to each other. On account of this we may try to translate the Skt.-quotati<sup>8</sup> of the above mentioned MPS passage as follows: "After having heard the word of a saint like that (*tāyinaḥ*) who is not attached (*a-sitasya*) the disciples of the Sugata take their delight in heaven."

*sita* in *a-sitasya* is certainly P.p.p. of the Skt. root *sā*, s: 'to bind'.

setzung der chinesischen Entsprechung im Vinaya der Mūlasarvāstivādins, Teil II, Akademie-Verlag Berlin 1951

5 Cf Heinrich Lüders, *Beobachtungen über die Sprache des buddhistischen Urkanons*, herausgegeben von Ernst Waldschmidt, Akademie-Verlag Berlin 1954, § 108: Buddh.-Skt. *tāyi* (= P. *tādi*, Sk. *tādrś*) "ein So-Gearteter". Lüders understands *tāyi* - *tādi* in association with the well known term *tathāgata*. He suggests that *tāyin* = Skt. *tādrś*, in which intermediate *d* has been dropped, has come from an Eastern Middle-Indic vernacular and was taken over unchanged, as it is a technical term (p. 94). See P. V. Bapat, *Tāyin, Tāyi, Tādi* in the *D. R. Bhandarkar Volume*, ed. B. Ch. Law, Calcutta 1940, pp. 249-258. Bapat (255) has shown that the interpretation of *tāyi* as a "protector" is of later origin, which is proved by the early Chinese translations of the Tripitaka. Bapat: "They simply show that the word was understood, in general, as an equivalent of "one who knows no sorrow", "one who has no superior", "a truthful man", "a holy man" in general, or an epithet of the Buddha or Bodhisattva."

6 R. C. Childers, *A Dictionary of the Pali Language*, London 1875: "*tādi* (adj.) like that, such [*tādrś*]. The question is, if this term originally meant such as the Buddha or more in general such as a religious man ought to be, thus holy." Cf. Edgerton's BHSD under *tāyin*, Pali Text Society Dictionary under *tādin*.

7 Otto Bohtlingk, *Pāṇini's Grammar*, Leipzig 1887, p 384

This is fully confirmed by the Tibetan translation in the *Mūlasarvāstivāda Vinaya*<sup>8</sup> quoted in Waldschmidt's MPS II, 12.9 :

*ma-bciñs skyob-pa de'i gsuñ thos-nas |*

" Having heard the word of the Protector, who is not bound "

This Tibetan translation evokes another problem : it does not confirm *tāyin* as *tādrś*. Tibetan *skyob-pa* means " to protect, defend, preserve, save " according to Jäschke<sup>9</sup>. This translation of *tāyin* agrees with that of the *Mahāvīyutpatti*-lexicon<sup>10</sup> which gives *trāyī* (*tāyī*) = Tib. *skyob-pa*<sup>11</sup> as the fifteenth epithet of *Tathāgata* amongst the 101 *Tathāgatasya paryāya-nāmāni* at its beginning. Going through different Buddh.-Skt. texts we will find that *tāyin* is regularly translated into *skyob-pa* wherever a Tibetan translation is available. As an example the Skt.-version of the *Udānavarga* I, 2 may serve, which reads in the first two pādas :

*evam uktam bhagavatā sarvābhijñēna tāyinā*<sup>12</sup> |

The corresponding Tibetan<sup>13</sup> reads : *thams-cad-mkhyen-pa skyob-pa po |* (only what refers to the second pāda is quoted here).

8 The *Mahāparinivānasūtra* is included here in the *Vinayaksudraka-vastu*. In the Tibetan Tripitaka Peking Edition, Tokyo-Kyoto 1956, Vol. 44, the *Mahāparinivānasūtra* begins p. 210, Ne 218 b. 5 (end of the line) and ends p. 236, Ne 285 a. 5. It is followed by the report on the Council of Rājagṛha.

9 H. A. Jäschke, *A Tibetan-English Dictionary*, London 1881, Reprinted : London 1949.

10 The *Mahāvīyutpatti* (Mvy) ed. Sakaki, Tokyo 1926 is a dictionary on Buddhist terms in Sanskrit, Tibetan and Chinese, which was composed at about 800 A. D.

*tāyī* (*trāyī*) is not mentioned in the *Dharma-Saṃgraha*, A Collection of Buddh. Techn. Terms, Oxford 1885.

11 The Chinese characters also mean "protect, protect well, save", as Mr. Imanishi from Tokyo kindly tells me.

12 It is my pleasure to refer to the recent publication of Franz Bernhard : *Udānavarga*, Sanskrittexte aus den Turfanfunden X, Band I, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1965. Compare here the last pāda of Uv XIX. 2 : *tāyī sa sarvaṃ prajāhāti duḥkham ||* and p. 256, Var. lect. 3 a), n. 14.

13 Hermann Beckh, *Udānavarga*, Eine Sammlung Buddhistischer Sprüche in Tibetischer Sprache, Berlin 1911, p. 1.

Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* (BHSD) New Haven, 1953 under *tāyin* has already noticed the discrepancy between *tāy* (m) = Skt *tādrś* and its Tib. translation *skyob-pa*. He judges : "Tib doubtless has a secondary popular etymology".

The consequence of the Tibetan way of translating *tāyin* can be observed in so many ways that in cases of doubts, if one should read *tāyī* or *tāpī* in a Sanskrit MS, one will certainly prefer *tāyī*<sup>14</sup> when the corresponding Tibetan passage reads *skyob-pa*. And even in a case where *tāyī* occurs without having *skyob-pa* in the parallel Tibetan passage we may conclude that the Tibetan translator had no *tāyī* before him in his Sanskrit MS.

The question arises how *tāyin*, which obviously had its home in the Middle-Indic Prakrit sphere, could survive in its original form even in Sanskrit texts, though its meaning was determined as Protector and not by anything which could remind us of "Such a one". The argument that *tāyin* was taken over unchanged into Sanskrit, as it had become a technical term<sup>15</sup> does not fully explain, why this term had not been sanskritized into *trāyin* throughout its occurrences, after the meaning "Protector" had been assigned to *tāyin*, as the Tibetan translations of this term show. The main presupposition for a correct transformation of a Prakritic word into Sanskrit was that its elements were of such a kind that they could be clearly ascertained. The tendency thereby is to return to a Sanskrit form which is supposed to be the original one. The task of transforming *tāyin* correctly into the corresponding Sanskrit form was not as easy as in the case of *sammā-sambuddha* for instance. In the case of *tāyin* a correct analysis of the term was necessary in order to reach *tādrī* with which this word originally was connected. The Tibetan translation of *tāyin* shows clearly that the original meaning had changed. It was, therefore, nearly impossible to transform *tāyin* into *tādrī*<sup>16</sup> for those who were arranging Middle-Indic text on the ground of the changed meaning of a comparatively rare word, the original meaning of which had become obsolete.

How the meaning "protector" became attached to *tāyin* is clearly to see. We should try to realise, how a translator had to behave, who was going to translate such a term. He will certainly have consulted

14 So Cecil Bendall was not sure if *āhāra-prajñātāpino* is correct or *o-tāyino* in his edition of Śāntideva's *Śikṣāsamuccaya* (p. 31.3 and n. 1), as *ya* and *pa* cannot be discerned in his Proto-Bengali-cum-Maithili MS.

15 Lüders-Waldschmidt, *Urkanon*, § 108, p. 94.

16 Occasionally there appears *tādrī* instead of *tāyinaḥ*, cf. Bernhard. Udānavarga, p. 256 quoted under Var. lect. 3d): (Chakr.) *devāpi tasya sprhayanti tādrī*. Cf. n. 12 of my article.

first all the Śabdakośa at his disposal and Sanskrit paṇḍits as well, the encyclopaedic knowledge of whom was proverbial in those days. They will have drawn his attention to the Sanskrit root *tay* (*tayate*) "to go towards, to protect"<sup>17</sup> and *tāy* (*tāyate*, Pass. *tan*) "to spread, proceed in a continuous stream of line" and (= *trai*) "to protect". To this group the aorist forms *atāy* and *atāyīṣṭa* also belong mentioned in the *Kaśikā* (7th cent. A.D.) to Pāṇini III.1.61, further *tāyana* "proceeding well, successful progress" in Pāṇini (5th cent. B.C.) I.3.38: *vṛttisarga-tāyanesu kramaḥ* || We see that there is a Sanskrit root *tay* and *tāy*, which would easily present itself to a man, who was concerned with *tāyin*. Once *tāyin* was connected with Sanskrit root *tāy* no necessity was felt to Sanskritize a term, which was regarded as Sanskrit from the origin of its root. This seems to be the reason, the main reason that the originally Prakritic term *tāyin* survived unchanged in Buddhist and in Jain Sanskrit texts as well, as we will see later. This viewpoint is fully confirmed by the great Jaina lexicographer Śrī Hemacandrācārya (12th cent. A.D.) who teaches in *Abhidhānacintāmaṇi* IV. 24: *Tāyikās Tarjikābhīdhāḥ*, commenting on that: *tāyante Tāyikāḥ | tarjayanti Tarjikāḥ* ||<sup>18</sup> "The Tāyika [are those who] protect (or spread), the Tarjika [are those who] threaten."

Hemacandrācārya's *Haimadhātupārāyanam* clearly attributes the meaning of "protecting" to *tayi*: *tayi ṇayi rakṣane ca | ca-kārād gatau | tayate teye tayitā | nin cāvaśyaketi ṇini tāyī* || (I.797) || and: *tāyrd samtāna-pālanayoḥ | samtānaḥ prabandhaḥ | tāyate tatāye tāyitā | . . .<sup>19</sup> nin cāvaśyaketi ṇini tāyī* || (I.806) ||<sup>20</sup>

These examples show that the meaning "protector" was attributed to *tāyin* on the ground that lexicographers connected it with the roots *tay* and *tāy* which were regarded as Sanskrit roots. This also explains the fact that Tibetan translators translate *skyob-pa* = "protector" wherever they meet *tāyin*. There is a fixed tradition about *tāyin* =

17 Cf. Monier-Williams, Sanskrit-English Dictionary, repr. Oxford 1951.

18 The *Abhidhānacintāmaṇi* of Kalikala Sarvagna Śrī Hemachandracarya by Hargovindas and Behechardas, Bhavnagar, Veer era 2441, p. 383. The corresponding note in PW is incomplete.

19 The following text refers to Pāṇini III. 1.61 and to its *Kāśikā*. This passage is omitted by me.

20 *The Dhātupāṭha of Hemacandra*, ed. by Joh. Kirste, Wien Bombay 1901, p. 97 and p. 98.

"protector" embracing both the Jain lexicographer and Buddh.-Sanskrit-Tibetan lexicography<sup>21</sup>.

We may, therefore, conclude that the original correspondence *tāyi*(n) = *tādi*(n) = *tādī*(n) had become obsolete at a later time and was replaced by the equation *tāyi* = *trāyī* in both the Jaina and the Bauddha communities.

Let us now make an attempt to determine the position of *tāyin* in Jaina Literature. We already noticed that *trāyī* (*tāyi*) is mentioned as the fifteenth epithet of the *Tathāgata* in the Buddh. *Mahāvīyutpattī*-lexicon. In Hemacandrācārya's *Abhidhānacintāmaṇi* on the other side we do not find *tāyi* given as an epithet of a *Jina*. Epithets of a *Jina* like *Arhan*, *Pāragatas*, *Trikālavit*, etc. are mentioned HC. I. verse 24, 25 (o. c. p. 9), but no *tāyi* is found among them. This situation is in full accordance with what we find in the list of epithets to *Bhagavān Mahāvīra* in the *Ardhamāgadhī Svetāmbara-Jaina Canon*, where in the long list of *Mahāvīra*'s epithets no *tāyin* can be traced. Regarding this list I may refer to the beginning of the fourth anga, called *Samavāe*<sup>22</sup>, of the fifth, called *Viyāhapannati*<sup>23</sup>, and of the sixth called *Nāyādhammakahā*<sup>24</sup>, where no *tāyin* is traceable among the epithets of *Mahāvīra*. In the *Uvaṅga* also, whenever a complete list of *Mahāvīra*'s epithets is given<sup>25</sup>, *tāyin* is not mentioned among them. Hemacandrācārya's silence about *tāyin* as an epithet to *Bhagavān Mahāvīra* may indicate that he followed here the traditional line which did not have *tāyin* as a specific epithet of the *Jina*<sup>26</sup>.

What the occurrence of *tāi* in the Śvet. Jaina Canon is concerned one can only observe that this term exists more for itself in its own

21 Cf. *Mahāvīyutpatti* 15.

22 For references vide *Suttāgame padhamo aṃso*, *Pupphabhikkhunā sampādi*, *Gurgāo-Chāvanī* (Pūrvapaṃjāb) 1953, p. 316.

23 *Suttāgame* p. 384, *Viyāhapannatti* here under the name of *Bhagavai*.

24 *Suttāgame* I p. 942, line 2, cf. P. Steinthal, *Specimen der Nāyādhammakahā*, Dissertation, Leipzig 1881, p. 9, § 8.

25 E. Leumann, *Das Aupapātika-Sūtra*, Dissertation, Leipzig 1882, § 16, p. 28 and § 20, p. 33. The same text in *Suttāgame* Vol. II p. 3.22, p. 5.29 under the title of *Ovavāyāsuttam*. Cf. *Suttāgame* II p. 41.26 under *Rāyapaseṇaiyam*.

26 However, the list of epithets given in *Abhidhānacintāmaṇi* I. 24, 25 does not agree with that of the above mentioned canonical references.







*kā rakṣā karne vālā* = "He, who protects himself." By this translation Ātmārāmji and Jacobi closely follow Śrī Śāntisūri-ji's (ca. 1100 A. D.) Commentary: *tāi trāyate rakṣaty ātmānaṁ durgater iti trāyī*.

Of course one may argue that he who realises the bitter consequences of worldly pleasures is on his guard. However, what the meaning of "protecting himself" or "protecting his soul" is concerned a fixed terminology exists in the Jaina Siddhānta. *Āya-rakkhi* in Utt. XV. 2 and *āya-gutte*<sup>34</sup> represents what may be rendered by "protecting his soul (from bad karman)" in English. The existence of such a particular terminology makes it unlikely that *tāi* means "protecting himself".

Charpentier (307) does not share the Commentator's view: "I prefer to regard *tāi* as identical with p. *tādin* = *tādrś* "like that, such", a word that developed the meaning "like him" i. e. the Buddha and then "sanctified, holy".

With regard to this viewpoint we may refer to Bapat's remark (251): (3) "In Pali texts, however, we invariably get the word *tādi* and there also it is used both in the sense of the "Buddha" or a "holy disciple like the Arhat". If one goes through the rich collection of materials presented in Bapat's article<sup>35</sup> one sees that also in the Buddhistic sphere there was originally no such specific link with a Buddha or a Bodhisattva.

An idea similar to that one expressed in Utt. VIII.4 has been put into words with regard to a *tāyī* in the Buddh.-Skt. text Udānavarga XXIX.35 (Bernhard, p. 382) :

*gatādhvano viśokasya vipramuktasya tāyinaḥ*  
*sarvagranthaprahīnasya paridāgho na vidyate*

Translation: "There is no burning distress to such a holy man, who has gone his way, who is free from sorrow, who has become liberated, who has abandoned all fetters."

*Pāda c* reminds us especially of the beginning of Utt. VIII.9.

---

profound knowledge in his books with the assistance of his suśiṣya Śrī Jñānamuni, though his Holiness had lost physical eyesight. Besides the Utt. he edited *Daśaśruta-skandha-sūtram*, Lahaur 1936, and *Anuyogadvārasūtram*, Agra 1931.

34 See L. Alsdorf, *Uttarajjhāyā Studies*, Indo-Iranian Journal, Vol. VI, 1962-63, p. 117.

35 Bapat's article is referred to in n. 5 of this article.

Both the verses are permeated with the same spirit : the abandonment of all bondage.

This verse can also be traced in the Arahantavagga of the Pali Dhammapada VII.1 (90) (PTS edition, London, 1914, p. 13). The Pali version agrees word by word with the exception that there is not the corresponding *tādino* which we would expect, but *sabbadhi*.

However, there are three more verses in the same Arahantavagga of the Dhammapada, in which *tādi* and *tādino* occur: Dh. VII.5 (94), 6 (95), 7 (96). Let me quote Dh. VII.6 (95) as the most instructive example :

*pathavī-samo na virujjhati  
inda-khilūpamo tādi subbato |  
rahado va apeta-kaddamo  
saṃsārā na bhavanti tādino ||*

S. Radhakrishnan, *The Dhammapada*, (With Introductory Essays, Pali Text, English Translation and Notes) Oxford University Press 1958 translates p. 91:

"Such a man who is tolerant like the earth, like a threshold; who does his duty, who is like a lake free from mud: to a man like that there is no circle of births and deaths."

Radhakrishnan's comment hits upon the point with regard to the meaning of *tādi* when he says: "The similes suggest the imperturbability of the saint."

*Tādi* correctly denoted as a saint is clearly differentiated from *tādisa* by a fine nuance in its meaning here. *Tādi* is a saint who is like that, of such qualities expounded in this verse. We arrive here at the same meaning already observed with reference to the Ardhamāgadhī (AMJ) *tāi* quoted in the two stanzas of Utt. VIII 9 and Utt. VIII 4. Pali *tādi* and corresponding Prakrit *tāi* stand on a higher level than Pali Prakrit *tādisa* and *tārisa*, which simply means 'like that' or 'such a one'. The sacred term *tādi* has been chosen intentionally here and not the colourless word *tādisa*. The attentive reader who will compare other references of *tādi* in the Pali Canon will easily reach the same conclusion. In the Buddh.-Sanskrit circle the corresponding term *tāyin* was maintained for the same reason, as *tāyin* could differentiate itself conveniently from the profane *tādrś*. Another reason that *tāyin* was not changed, though the meaning of *trāyin* was assigned to it, is due to the changed outlook of later interpreters, who saw the Sanskrit root *tāy* 'to protect' in it, as we have already noted in page 50. We

will, therefore, not hesitate to translate *tādī*, *tāyī* and *tāi*: 'a saint like that' or 'such a saint'.

The quoted Dhp. verse (VII.6) has its counterpart in the Sanskrit Udānavarga XVII.12 (Bernhard, p. 237), which also contains a parallel wording printed by me in spaced words:

*prthivī-sadrśo na lipyate*  
*tāyī kilavad aprakampayaḥ |*  
*hrada iva hi vinīta-kardāmo*  
*niṣkalusā hi bhavanti paṇḍitāḥ ||*

Translation : "A Saint like that is not stained like the earth, he is like a [fixed] bolt not trembling, he is namely like a lake the mud of which has been removed, the respected wise men namely are free from impure things."

Further references about *tāyī* the reader will find in Uv. IV 7, XIX.2 already referred to, XXXII.1

Now let us turn to other passages in the Jaina Canon.

Another reference to *tāi* can be found in Utt. XI. 31 :

*samudda-gambhīra-samā dur-āsayā*  
*acakkiyā kenai duppahaṃsiyā |*  
*suyassa punnā viulassa tāino*  
*khavittu kamman gaim uttaman gayā ||<sup>36</sup>*

Translation : "[The *bahuśruta*], who are like the deep ocean, are difficult to be approached; they are fearless, they can hardly be hurt by anyone; full of rich knowledge are such holy men; after they have destroyed the *karman* they have reached the highest way (of final emancipation)."

This beautifully composed verse sums up the *bahu-ssuya-egārasam ayyayanam* together with the concluding verse 32 of this chapter. The meaning of *tāino* rendered by 'such holy men' seems to fit better in the context, than the translation 'and take care of themselves'<sup>37</sup>.

Ātmārāmji<sup>38</sup> comments upon *tāino* : *ṣaṭ-kāya kā raksaka - pālaka*,

36 Cf. Ātmārāmji's text Utt. Vol. I, p. 465, and Charpentier p. 108. Metre is Vamśasthavalī, the measured movement of which is correctly maintained throughout the four *pāda*. Cf. V. Sh. Apte, Sanskrit Prosody, *Metres with 12 Syllables in a quarter*, (13) in both issues Poona 1890 and Poona 1959, Vol. III, Appendix A.

37 Vide Jacobi o. c., p. 49.

38 Utt. Vol. I, p. 465. The *chaḥ-jīva-niyā* (*niyāyā*, *nikāya*) are referred to in the *Dasaveyāliyasutta* IV (Suttāgame p. 947) : *puḍhavi-kāyā*,

and translates the corresponding passage : *vistṛta śruta jñāna se pari-pūrṇa aur 'ṣaṭ-kāya ka rakṣaka hotā huā bahu-śruta karmō kā kṣaya karke uttama-gati - mokṣa ko prāpta ho jātā hai* |

He understands *tāi* here still in a wider sense of 'a guardian over the six *kāya*'<sup>39</sup>. I do not know which textual evidence has led him to this interpretation, which is repeated in his comment upon Utt. XXI.22 and Utt. XXIII.10.

There are the two other occurrences : *tāi* in Utt. XXI.22 and *tāiṇam* in Utt. XXIII.10. As these two verses do not bring anything fundamentally new, they are not dealt with here.

There are a few other interesting references to *tāi* in the *Addaijj'* *ajjhayane*, the sixth chapter in the second book of the *Sūyagadda* (Sūy.)<sup>39</sup>, which is the second *Aṅga* in the Jaina Śvetāmbara Canon, following *Ayāre*.

We read in Sūy. II.6,20 as follows :

*navam na kujjā vihune purānam  
ciccāmanam tāi ya sāha evam |  
eyāvayā bambhavai tti vuttā  
tass' oday'-atthi samaṇe tti bemi ||*<sup>40</sup>

Ardraka answers Gosāla :

" (Mahāvīra) will not accomplish<sup>41</sup> a new (*kaṛman*), he is shaking off the old one; having abandoned the wrong view, a saint like him (*tāi*) promulgates the following : of such a kind is the way of holy life (leading to *mokṣa*), as it was said; he, who is desirous of the benefit<sup>42</sup> of it, is a śramaṇa, so I say. "

*āu-kāiyā, teu-kāiyā, vāu-kāiyā, vanassai-kāiyā, tassa-kāiyā*. About the six *kāya* the reader should consult Śrī Nathmalji Svāmī's book *Jiva-Ajiva, sampādak* : Jethmal Bhansālī, prakāśak. Śrī Jaina Svetāmbara Terapanthī sabhā, Śrī Ūmgaragarh, pp. 14-23. This book, written in Hindi, is to be regarded as one of the best introductions into the sacred Jaina terminology. Śrī Nathmalji is a disciple of His Holiness Ācārya Tulsi.

39 In the *Ārdrīya*-chapter the discussions of prince Ardraka with Gosāla and others are related. I am quoting from *Suttāgame I*, p. 172.

40 The metre is Upendravajrā in *pāda a*, and Indravajrā in *pāda b*, *c*, *d*.

41 The optatives of *kujjā* and *vihune* are chosen for the sake of expressing himself respectfully.

42 As in the following verses *metri causa odae* is written instead of *udae*, I am treating *pāda d* accordingly.

Jacobi (413) translates *pāda* b : 'and thus the saviour said to others'. Here Jacobi follows the traditional way of later Sanskrit Commentators, who understand *tāi* = *trāyī*. The interpretation 'a saint like him' suits the context better, inasmuch as the way of conduct of Mahāvira is ascertained in the preceding *pāda* a and not his performance as a saviour. Both the interpretations of *tāi* as 'a saviour' or as 'a saint like' may be challenged by somebody, who would prefer to connect *tāi* with *tyāgī*. He may point out that *tyāgī* would go well together with *ciccā* = *tyaktvā* and with *viḥuṇe* in *pāda* a. We have to admit that such an argument has to be considered. When we follow this way of reasoning, we should also take *tāyī* for *tyāgī* in the Buddh.-Skt. text Udānavarga XIX.2, last *pāda* : *tāyī sa sarvaṃ prajāhāti duḥkhaṃ* || (Bernhard p 256). That we cannot take *tāyī* in this sense is proved by Tib. Ud. XIX.2, where Tib. *skyob* = Skt. *trāyī* is inserted (V. H. Beckh p 63), and no equivalent for *tyāgī*! Our verse is the first of a complex of verses put into the mouth of Ādraka. The fourth verse (24) can be regarded as the continued exposition of this first one. As *tāi* next to *nāi* is also mentioned in verse 24 in a sense which is near to Skt. *tādr* (ś), we will prefer to understand *tāi* in this sense in verse 20 too and will not succumb to the temptation, to see *tyāgī* in it. Sūy. II.6,24 reads :

*n' eganti-n'accantiya odae so  
vayanti te do vi guṇ'odayammi |  
se odae sūi-m-ananta-patte  
tam odayam sūhai tāi nāi<sup>43</sup> ||*

Ādraka continues : "This benefit (gained by the wicked people, described in the intermediate verses 21-23) [may be] big, but [it will not be] beyond limitations; [thus] they move in a twofold way with regard to their benefit; the benefit, that has a beginning, but no end, this very benefit a saint like him (Mahāvira), the noble Jnātr (Mahāvira) promulgates (or : promotes, Skt. *Ṛsādh*) "

In this verse *tāi* and *nāi* stand side by side. *Nāi* is to be understood here in the sense of *nāya-putta* = Mahāvira as in the case of the Jaina Śvetāmbara Dasaveyāliya-sutta VI. 21 :

- 
43. In this verse *pāda* a is *Indravajrā*, *pāda* b *Upendravajrā*, *pāda* c is also *Indravajrā*, when we read *se odae* and not *se udae* in the beginning, as Suttāgame does; *pāda* d *Upendravajrā* is restored, Suttāgame p. 172,11 reads metrically wrong : *tam udayam sūhayi tāi nāi* ||

na so pariggaho vutto, nāyaputtaṇa tāiṇā |  
mucchā pariggaho vutto iha vuttaṃ mahesiṇāṃ ||  
(Suttāgame II, p. 961).

In this śloka *tāi* is linked with *nāya-putta* (=Mahāvira-Svāmi). It is, however, doubtful if *tāi* is to be taken here as a particular epithet of Mahāvira. It is more likely that *tāi* here also is an attribute denoting Bhagavān Mahāvira as a "Saint like that".

Now let us turn to the concluding postulate of this chapter in Sūy. II. 6, 55 (Suttāgame I, p. 174) :

Buddhassa ānācē imaṃ samāhim  
assim su-ñhiccā ti-vihena tāi |  
tariṇṇaṃ samuddaṃ va mahā-bhav'-ogham  
āyāṇāvaṃ dhammaṃ udāharejja<sup>44</sup> ||

Translation : "[He, who has entered] into this contemplation according to the instruction of the Enlightened one, standing firm in it, is a saint like that in a threefold way, and who is of the disposition to cross the ocean-like immense flood of existence, he may expound the Dharma."

We have to see this verse in connection with the verses 49 and 50 of this chapter, where those are condemned, who, being ignorant, teach the Dharma (verse 49), and those are praised, who teach the complete Dharma, being attached to *samāhi* through the full kevala knowledge (*kevalenam punnena nānena samāhijuttā*) and who save themselves and others, as such, who are saved (*je u tāranti appāna paraṃ ca tiṇṇā*) (verse 50).

Special attention is to pay to the fact that *tāi* is connected with *ti-vihena* in verse 55 quoted above. This is a term, which is closely linked with the fulfilment of the five Great Vows (*maha-vvaya*). So we read, for instance, in *Ayāre* II. 15. 1025 (Suttāgame p. 94) : *paccakkhāmi sāvvaṃ pānāvāyaṃ .jāvaj-jivāc ti-vihaṃ ti-vihenam manasā vayasā kāyasā*<sup>45</sup> | "I will give up any kind of destroying living beings.. as long as life lasts in a threefold way : by thought, word or deed."

This will remind the reader of our first reference to *tāi* in Utt. VIII. 9, where such a cautious saint (*tāi*), who does not destroy living beings, is called circumspect (*samiya*).

44 The metre is *Indravajrā* in *pāda* a, b, d. The measured movement of *pāda* c is unsettled.

45 Cf. the parallel phrases in the Pali Canon : *kāyena vācāya udā cetasā* and *kāyena vācāya manasā*, vide PTSD.

These two verses agree here in the same way of looking at *tāi*, inasmuch as they closely link it with the sacred Great Vows.

Reviewing the six references about *tāi* collected from the Jaina Śvetāmbara Siddhānta<sup>46</sup> we may try to define *tāi* as follows: "Such a (cautious) saint, who is under the strict observance of the five Great Vows, who has abandoned all fetters and who is standing firm in the absolutely absorbed thought (*samāhi*) through the medium of *kevala nāna*."

In all these cases *tāi* stands by itself not being used in a line as an epithet of Bhagavān Mahāvira or of other Jina. In Sūy II. 6 20 and 24 *tāi* also stands by itself and yet the close relation of *tāi* and Bhagavān Mahāvira is demonstrably evident here

In the Jaina Sanskrit texts, however, *tāyin* is connected with Mahāvira as an epithet. Theodor Zachariae, Beiträge zur Indischen Lexicographie, Berlin 1883, p. 76 quotes : *Arhate Yogināthāya Mahāvīrāya Tāyine*, and : *namaḥ Śrīmad-Anantāya Vītarāgāya Tāyine*, from Mahendra's Commentary on Hemacandra's *Anekārthasaṃgraha*.

In Śrī Jinasenāsūri's *Harivamśapurāṇam*<sup>47</sup>, composed in Sanskrit at about the 8th century A.D. we read the following Śloka :

*Astamasyendra-justasya  
Kartre Tīrthasya Tāyine |  
Candraprabha-Jinendrāya  
Namaś Candrābha-kirtaye ||*

Translation . "Veneration to Him, who is the eighth [Tirtha kara], who is favoured by Indra, who is the actor, who is the ford, who is the guardian<sup>48</sup>, to Candraprabha, the Lord of the Jina, to him, whose glory is like the splendour of the moon."

Here we will not hesitate to see the meaning of "guardian or saviour" in *tāyin*, as this meaning is well attested by the contemporary Mahāvīyutpatti-lexicon, by the Sanskrit Commentators and by Hemacandrācārya's *Abhidhānacintāmaṇi* (12th cent. A. D.).

46 There are many more references about *tāi* in the AMg Canon. I may refer here only to the Śloka in *Dāsavēyāhyasutta* VII 67. *Vibhūṣā-vattiyam c'eyam buddhā mannanti tārisam | sāvajja-bahulam c'eyam n'eyam tāhim seviyam ||*

47 Prakāśikā: Manikyacandra-Jainagranthamālā-samītiḥ, Publisher : Nāthurām Premī, Hirābāg, Bambaī, p. 2.

48 Var. lect. *pālākāya*, o. c., p. 2, noted under the line.

We have seen that the old correspondence *tāyin* = Pali *tādi* (n) = Sanskrit *tādṛ* (ś) has also left its traces in the Ardhamāgadhī passages, which we consulted with regard to *tāi*. Already here we were allowed to witness a tendency to change the meaning of *tāi* understanding it in the sense of *trāyī* "Saviour". It is interesting to observe that the semantic development of *tāi*-*tāyī* (n)<sup>49</sup> moved in the same direction in both the Jaina and the Bauddha circles towards *trāyī*, due to conditions which have been explained in this paper. The meaning of "Guardian or Saviour" was finally accepted by both the communities, because it also suited the general tendency towards divinization of the sacred terminology at a later period.

With regard to the semantic development of *tāi*-*tāyī* towards *trāyī*, the principle laid down by Paul Thieme has to be kept in mind : "For one thing, a new meaning is not substituted in the way a new sound is, by a single act, so that the substitute appears in all contexts equally : "a new meaning" is really only our abstract formula for the fact that a word is used in certain contexts in which it was not used before and does not appear in others in which it did. New and old usage patterns may exist side by side for a long time.<sup>50</sup>".

To sum up our subject the following may be observed : In both the Communities of the Jaina and the Bauddha the sacred term *tāi* on one side, *tādī* and *tāyī* on the other exist to which the meaning 'a saint like that' can be assigned. In this sense *tāi* can already be traced in the earlier layers of the Ardhamāgadhī Jaina Śvetāmbara Siddhānta. In later times at about the 7th or 8th century A. D. the meaning of this term changed into 'Saviour, Protector' as an epithet of the Tathāgata as well as of Mahāvīra and other Tīrthāṅkara. This became an established convention among both the Jaina and the Bauddha. The change of the meaning of *tāi* into this particular

49 The reason for the fact, that the Jaina Commentators never set *tāi* = *tādṛk* will be, that it was simply impossible for a later interpreter to see *tādṛk* in *tāi*, after intervowel *d* had been dropped. Prakrit *tāi* can only represent *tāpī* or *tyāgī* or *trāyī* or *tāyī*, but not *tādṛk*. Skt *tādṛś* is represented by Prakrit *tārisa* or rarer by *tādīsa* only, vide Sheth's PSM. R. Pischel, *Grammatik der Prakrit-Sprachen*, Strassburg 1900, § 99 quotes *tāinam* = *trāyīnam* too.

50 Paul Thieme, *The Comparative Method for Reconstruction in Linguistics*, in 'Language in Culture and Society' by Dell Hymes, Harper & Row, Publishers, New York, Evanston and London, p. 591 (right column).



direction was favoured by the fact that a Sanskrit root *tāy* in the sense of *trai* 'to protect' offered itself.

This is a semantic process which developed according to its innate law crossing the barriers of different communities and sections disclosing the common innermost coherence of them and the tendency of human thought towards a Saviour.



## Nature of Time

NAGIN J. SHAH

“**A**S I see it, we are unlikely to reach any definite conclusions on these questions (Determinism vs. Freewill and the problem of causation) until we have a better understanding of the true nature of time”<sup>1</sup>—these are the words of Sir James Jean, a great scientist. How can it be possible for a person like me to determine the nature of time? So, my task here is to study what the great masters have said about the nature of time. While doing so I shall make a special attempt to explain the Jaina view at length.

### Western Views :

In the West, Aristotle maintains that time is closely connected with continuous movement. Time is the measure of this continuous movement. In other words, time is a breaking up of continuous movement (*numerus motus*). Movement presents two features: (i) Movement is an uninterrupted progress of the subject from potentiality to actuality. Thus movement bears the characteristic of unity. (ii) Movement, on the other hand, is also *virtually multiple*. One can divide it into an indefinite number of parts. “Movement, then, subjected to a simple mental division becomes a number or a multitude.” Thus time is looked upon as made up of two elements, the one *formal* namely number (*numerus*), and the other *material* namely movement (*motus*).

---

<sup>1</sup> *The Mysteribus Universe*, p. 20.

In other words, we may say that according to Aristotle time is motion that admits of numeration.<sup>2</sup>

In fact, concrete (not-abstracted, rather not subjected to mental division) time and movement are identical. Continuous movement does not at once appear under the formal aspect of temporal order. It has first to submit itself to a process of mental division. This mental division gives rise to the notion of succession. Nevertheless, this division is not a real one, but belongs to the mental order and makes no change in the objective reality of continuous movement.<sup>3</sup> I would like to suggest the comparison of this view with the one held by Bergson.

Descartes identified external reality with extension. Extension is not identical with any of the quantitative determinations like shape, size and figure. He, however, did not regard the quantitative differences of physical things as unreal. They are the modes of matter; they are due to the action of *motion* on matter. He thus came to admit the reality of motion. But for him who has identified external reality with extension it was logically impossible to derive it from external reality. So, he maintains that God originally imparted motion to matter. Motion implies change and time. So, he has to admit the reality of time. Since time, like motion, is out of place in his conceptual world view he had no option but to regard time also as a miracle, pointing to the agency of God. Time, according to him, is an infinite atomistic series of moments.<sup>4</sup> Why was he led to this atomic view of time? "In his anxiety to show that God was the continuous support of the world of flux, Descartes was driven to the atomic view of Time. He felt that if the future of the world depended solely on its antecedent state, there would be nothing for God to do, once the world had been created. Every moment Time seemed to annihilate the world; therefore, continuous creative intervention of God alone could guarantee the conformity of the future to the past."<sup>5</sup>

According to Spinoza there is only one eternal universal substance 'God or Nature'. This substance possesses, among other infinite

2 *History of Western Philosophy* (Bertrand Russel), p. 229.

3 For details one may refer to *A Manual of Modern Scholastic Philosophy* (Cardinal Mercier), Vol. I, pp. 145-150.

4 *History of Philosophy : Eastern and Western* (Radhakrishnan), Vol. II, p. 206.

5 *Philosophy for Pleasure* (Hector Hawton), p. 44.

attributes, extension. Attributes appear in specific ways or modes. Motion, according to him, is the mode of extension; since there can be no motion without extension. Logically we cannot deduce this mode from the substance or extension. Hence it is unreal. He seems to have been influenced by the method of geometry. This is the reason why he maintains that things eternally follow from the substance<sup>6</sup>; that causal relation is not temporal relation; that it is the relation between the 'constant and eternal things'.<sup>7</sup> This rules out all change and evolution and consequently makes time impossible, unwanted and unreal. Thus according to him temporal aspect of things is due to the modification of finite subjectivity. To reach truth means to escape this limitation and see things *sub specie aeternitatis*. In this sense time is unreal, it is the appearance which reflective knowledge eliminates. This trend could be traced back in Parmenides and Plato.<sup>8</sup>

Descartes and Spinoza accepted only one ultimate substance and hence they had to maintain that extension (space) is one of the attributes of the substance. Leibniz ruled out the possibility of this extension (space) by positing many atomic substances (monads) in place of one substance.<sup>9</sup> Space and time, according to him, are confused ideas abstracted from our experience of things known independently of space and time.<sup>10</sup>

According to Newton, sensuous time and space are unreal. There are absolute space and time which are not determined by their relation to anything external. Space is characterised by reversibility; time is characterised by irreversibility. In other words, through an act of will we might change our motion through space, yet on the other hand the flowing of time transcends our act of will. Moreover, Newton's this concept of absolute time makes possible the case of absolute simultaneity.<sup>11</sup>

For Kant space and time are neither confused perceptions nor absolutes. They are the necessary forms of perception. They are not realities or things existing for themselves, nor are they qualities or

6 *A History of Philosophy* (Thilly), pp. 324-326.

7 *A History of Modern Philosophy* (Hoffding), p. 305

8 *Present Philosophical Tendencies* (Perry), p. 250.

9 *History of Philosophy: Eastern and Western* (Radhakrishnan), pp. 215-216.

10 *Ibid.*, p. 242.

11 *The Evolution of Scientific Thought* (d'Abro), p. 72

relations belonging to things as such; they are forms or functions of the senses. We cannot think things without time, though we can think time without things; hence time is the necessary precondition of our perception of things, or of phenomenal world. Thus these forms are not derived from experience, they are *a priori*.<sup>12</sup> Kant demonstrates that space and time are vitiated by 'antinomies'. This means that on the supposition of the reality of space and time, it is possible to prove, with equal cogency, several contradictory pairs of theses and counter-theses; such as that space has boundaries and has not, time has beginning and has not, etc.<sup>13</sup> Bradley traces back all these paradoxes to the fundamental paradox in 'term' and 'relation'. All relations are unreal as they involve infinite regress.<sup>14</sup> According to him space and time are mere appearances and product of nescience, so to say.<sup>15</sup> A. E. Taylor, a follower of Bradley, distinguishes between perceptual space and time on the one hand and conceptual space and time on the other. Perceptual space and time we have in perception; and they have reference to *here* and *now*. Conceptual space and time are constructed from the perceptual data. Neither of them is real. Perceptual space and time are unreal because 'they involve reference to the *here* and *now* of a finite experience'; conceptual space and time are unreal because 'they contain no principle of internal distinction, and are thus not individual'.<sup>16</sup>

Time (*durée*) assumes fundamental importance in Bergson. Space and time are, according to him, diametrically opposite in nature. Space is static, while time (*durée*) is the principle of creative evolution. Real time, according to him, is duration and not the juxtaposition of discrete instants. Real time (*durée réelle*) is 'heterogeneous' and 'continuous'. The real temporal process is a multiplicity of 'interpenetration'. Real time flows in an indivisible continuity. This real time we find in our experiences. It is Intellect that makes cuts in it, spatializes it and falsely represents it as a straight line with discrete moments as its points. Thus real time we cannot think, 'we must live it because life transcends intellect'.<sup>17</sup>

12 *A History of Philosophy* (Thilly), p. 421.

13 *Kant's first Critique* (Cassirer), p. 267.

14 *Appearance and Reality* (Oxford, 1959), p. 18

15 *Ibid.*, p. 36.

16 *Elements of Metaphysics* (Taylor), pp. 243-255.

17 *Hundred Years of Philosophy* (Passmore), pp. 106-107

As against Bergson, Alexander maintains that space and time are so intimately interrelated that one cannot be understood without reference to the other. When viewed thus, the contradictions allegedly found in them would no longer remain. Space-Time, says Alexander, is the 'stuff' of which things are fashioned. This is interpreted in the sense that Space-Time is identical with Pure Motion. This again amounts to saying that a thing is a complex of motions.<sup>18</sup>

A. N. Whitehead is a philosopher of change *par excellence*. He agrees with Bergson on the point that our experience is of duration and that instants are the abstractions made by science (i. e. intellect). But he differs from Bergson in not declaring that only duration is real and an 'instant' is a 'fiction' or 'convention' because he feels that in doing so one cuts all connections between experience and science—which he is not prepared to do.<sup>19</sup>

Now let us see, in a general way, what Einstein has said about time. Wildon Carr writes : 'The principle of relativity declares that there is no absolute magnitude, that there exists nothing whatever which can claim to be great or small in its own nature. also there is no absolute duration, nothing whatever which in its own nature is short or long. I co-ordinate my universe from my own standpoint of rest in a system of reference in relation to which all else is moving. . . Space and Time are not containers nor are they contents but variants.'<sup>20</sup> 'The chief novelty of Einstein's theory is the conception of the relativity of simultaneity. . . If we grasp the relativity of simultaneity, there is little difficulty in seeing that the measurable physical duration (or elapsed time) of any event depends upon the velocity of the centre from which it is measured....The theory of relativity not only takes for granted the irrevocability of the past, that the status of events as past is unalterable but in making the velocity of light a maximum it makes vision or other communication with the past impossible. But it is at first surprising to learn that of two events in distant parts of space, one may precede the other in one physical system and follow it in the measurable determinations of another system that is moving relatively to the first. This seemingly paradoxical situation, that event A may as truly be said to precede B

~~~~~  
18 *Ibid.*, p. 274.

19 *Ibid.*, p. 341.

20 *The Principle of Relativity*, p. 190.

as to follow it, depending on the different referents, is limited by the finite velocity of light as a maximum'.<sup>21</sup>

#### Indian Views (except the Jaina) :

In the Sāṃkhya-Yoga system one finds varied views expressed on the nature of time. Some maintain that time is altogether non-existent<sup>22</sup>; some declare that it is an evolute (*pariṇāmaḥ prthagbhāvaḥ*) of Primordial Matter (*Prakṛti*)<sup>23</sup>; some are of the opinion that Primordial Matter (*Pradhāna*) itself is to be called time<sup>24</sup>; some expressly state that time is nothing but action.<sup>25</sup> Some put forward the view that time is of two kinds—eternal (*nitya*) and fractional (*khaṇḍa*); that eternal time is no more than *guṇas* of *Prakṛti*; the fractional time, on the other hand, is produced from Ether (*ākāśa*) through various limiting adjuncts.<sup>26</sup> Still some others hold that time is nothing over and above the objects spoken of as past, present and future.<sup>27</sup> The view found in the *Yogasūtra* of Patañjali is peculiar and explained clearly in the commentaries thereon. According to this view there is no time except moment. What is called time, rather duration, has no factual existence; it is only mental construction. Moment is real, duration is unreal. This has a striking similarity with the Buddhist view that moment is real, the continuum (*santāna*) is unreal. Let us study this view in the words of Sir B. N. Seal "Infinite time is a non-entity objectively considered, being only a construction of the understanding (*buddhinirmāna*) based on the relation of antecedence and sequence, in which the members of the phenomenal series are intuited to stand to one another. These phenomenal changes as intuited by us in the empirical consciousness fall into a series, which

21 *Reason and Nature* (Cohen), pp. 234–236.

22 *Sāṃkhyatattvakaumudī on kārīkā* 33.

23 *Mrgendravṛttidīpikā*, 10.14.

24 प्रधानवदे पञ्चविंशतितत्त्वेष्वपि बहिर्भूतस्य कालतत्त्वस्याभावात् प्रधानमेव कालशब्देन व्यवहियताम् ।

*Parāśarasamhitābhāṣya*, I. 20.

25 न कालो नाम कश्चिद् पदार्थोऽस्ति । किं तर्हि ? क्रियासु कालसंज्ञा ।

*Yuktidīpikā* (Calcutta Sk. Series), p. 158.

26 नित्यौ यां दिक्षाव्ये तावाकाशप्रकृतिभूतौ प्रकृत्येतेषु विद्यमानेव ।.....यौ तु क्षणविकल्पाव्ये तौ तत्तदुपाधिस्मरणाय आकाशादुत्पद्यत इत्यर्थः ।

*Sāṃkhyapravacanabhāṣya* (Chowkhamba), p. 82.

27 कालश्च भूतं भवत् अविव्यदिति व्यवहियमाणस्यैव्यतिरेकेण न स्वतन्त्रोऽस्ति ।

*Vṛttānta, Mānasollāsa* on Stotra-verse, 41.

the understanding conceives as order in Time. The Time-series, then, is a *schema* of the understanding for representing the course of Evolution. The *schema* of the understanding supervenes on the phenomenal world as order in Time, and hence in the empirical consciousness the Time-series appears to have an objective reality, and to form a continuum. As there is an ultimate and irreducible unit of extensive quantity (*parimāna*) in the *Guṇas* or infinitesimal Reals of *Prakṛti*, which are without constituent parts, so the moment may be conceived as the ultimate and irreducible unit of this Time-continuum as represented in the empirical consciousness. A moment, therefore, cannot be thought of as containing any parts standing in the relation of antecedence and sequence. If change is represented by the Time-series, a moment as the unit of time may be supposed to represent the unit of change. Now all physical change may be reduced to the motion of atoms in space, and we may, therefore, define the moment as representing the ultimate unit of such change—viz., the (instantaneous) transit of an atom (or rather a *Tanmātrā*) from one point in space to the next succeeding point. Even an atom has constituent parts (the *Tanmātrās*), and hence an atom must take more than one moment to change its position. The motion of that which is absolutely simple and without parts from one point in space to the next must be instantaneous, and conceived as the absolute unit of change (and therefore of time, *ksaṇa*). If this is held to be an irreducible absolute unit, it will follow that what we represent as the Time-continuum is really discrete. Time is of one dimension. Two moments cannot co-exist; neither does any series of moments exist in reality. Order in Time is nothing but the relation of antecedence and sequence, between the moment that is and the moment that just went before. But only one moment, the present, exists. The future and the past have no meaning apart from potential and sub-latent phenomena. One kind of transformation to which a thing is subject is that it changes from the potential to the actual, and from the actual to the sub-latent. This may be called the change of mark (*lakṣanapariṇāma*) as opposed to change of quality (*dharmapariṇāma*) and the change due to duration or lapse of time (*avasthā-pariṇāma*). The present is the mark of actuality, the future the mark of potentiality, and the past of sub-latency, in a phenomenon. Only one single moment is actual, and the whole universe evolves in that one single moment. The rest is but potential or sublatent.

Vijñānabhikṣu points out that this does not amount to a denial



of Time. It means that Time has no real (or objective) existence apart from the 'moment'. But the latter is real being identical with the unit of change in phenomena (*gunaparināmesya ksanatvavacanāt*). But even this is real only for our empirical (relative) consciousness (*vyutthitadarśana*), which intuits the relation of antecedence and sequence into the evolving Reals (*Gunas*), in the stage of "empirical intuition" (*savicārā nirvikalpaprajñā*). The "intellectual intuition" (*nirvicārā nirvikalpaprajñā*), on the other hand, apprehends the Reals as they are, without the imported empirical relations of Space, Time, and Causality."<sup>28</sup>

It is interesting to contrast this view with the one upheld by Bergson. According to this Sāṃkhya view, the moment is real while the duration is mental construction. Bergson's view is quite opposite. There moment is unreal and duration is real. Moreover, duration of the Sāṃkhya seems to be a series of discrete moments; there is no real 'interpenetration' between a moment that is and a moment that just went before; that is, one does not 'melt' into the other, so to say. On the other hand in Bergson's *durée* moments are continuous forming one indivisible flow; its moments 'melt' into one another and form an organic whole. I feel that this Sāṃkhya view of time is not in tune with their theory of change (*parināma-vāda*). They maintain that the states or moments of a particular thing are not discrete but continuous. According to this system, reality is neither a series of discrete momentary states (i. e. mere momentary modes) nor eternally static substance but persistence of an eternal substance through its various changing modes. So if they have declared unrelated solitary moment unreal and a continuous flow of moments one melting into the other real, their view on the nature of time would have fitted well with their theory of change. This view of theirs seems to have been influenced by the Buddhist view that merely object-moments are real and the continuum (*santāna*) of these discrete object-moments is mental construction.<sup>29</sup>

*Nyāya-Vaiśeṣika View* : According to this system, Time is a substance. It is one, eternal and all-pervading. It causes movement and change. All perceptible things are perceived as moving, changing,

28 *The Positive Sciences of Ancient Hindus* (Seal), pp. 19-21.

This exposition is based on *Vyāsabhāṣya* and *Vijñānabhikṣu's Vārtika* on III. 52.

29 सन्तानः समुदायश्च पञ्क्तिमेनादिवन्मूषः । — *Bodhicaryāvatāra* (Ed. Vaidya), p. 158.

coming into being and passing away. They are produced and destroyed. There must be some Force or Power which thus brings them into existence and moves them all. The things themselves cannot do it. There must, therefore, be something which makes this movement, origination and destruction of things possible. It is this something, this Power or Force, which is Time. As it moves and changes things it gives rise to in the percipient the notions, with regard to those things, of past, present and future, of old and new. This Time substance, though itself static, is the source of all changes and motions. It is devoid of specific physical qualities like colour etc. Hence it is not emanable to perceptual cognition. Nor could it be an object of mental perception because mind cannot function independently of external sense-organ in the case of external things. Its existence is inferred from the facts of consecution and simultaneity between phenomena. Had there been no Time we would have no knowledge of consecution or simultaneity and there would be nothing to account for our time-notions associated with all change.<sup>30</sup> Time being one unique substance, name given to it is a proper name and not a general term.<sup>31</sup> When Time is divided in many different times, it is a metaphor<sup>32</sup> In other words, distinctions in time like a minute, an hour, a day and so on are apparent and due to certain conditions. Similar is the case with the division of Time into past, present and future. In accordance with the changes of things Time reveals itself as past, present and future. Time that is all-pervading partless substance appears as many in association with the changes related to it. These different times are mere *representations* produced by one single object only. They, being mere representations, are unable to give rise to a general concept<sup>33</sup> From all this it becomes clear that this system considers Time as all-embracing receptacle containing the entire universe. It is interesting to note Raghunātha Śiromani's view. According to him the essential nature of time is Divinity and nothing distinct from Divinity (Īśvara).<sup>34</sup>

**Mimāṃsā View :** The Bhāṭṭas mainly follow the Vaiśeṣikas in this connection. The Bhāṭṭas too consider Time as a substance, all-

30 *Vaiśeṣika Sūtras* II. ii. 6-9 with *Upaskāra* and *Vivṛti* thereon

31 अकाशकाण्डविशेषोक्तत्वात्परमात्मभावे परिभाषितस्ततः संज्ञा भवन्ति ।

—*Prasastapādabhāṣya* (Vizianagaram Ed.), p. 58.

32 जलस्य.. काष्ठस्यैकत्वेऽपि सिद्धिं नानात्वोपकारः । —*Kandalī* (Vizianagaram Ed.), p. 66.

33 अकाशस्य काष्ठस्य विशिष्टैकत्वात्परमात्मनिर्गतिं तस्य व्यक्तिमेषाधिष्ठानत्वात् । —*Ibid.* p. 59.

34 *Journal of The Indian Society of Oriental Art*, Vol. XI (1943), p. 79.

pervasive, eternal and devoid of physical qualities like colour etc.<sup>35</sup> But as against the Vaiśeṣikas they believe that Time is perceptible by all the six sense-organs.<sup>36</sup> One would ask as to how that which is devoid of physical qualities could be perceived by all the six senses. *Sāstradīpikā* solves the difficulty in the following manner. Time is not perceived independently by the senses; but along with the perception of various objects Time is also perceived as their qualification by all the senses.<sup>37</sup> On the authority of Rāmānujācārya we can say that the Prābhākaraś accept the Vaiśeṣika view of Time *in toto*.<sup>38</sup>

**Advaita Vedānta View :** According to this system Time is nothing but nescience (*avidyā*).<sup>39</sup>

**Buddhist View :** At a very early stage of Buddhism—when even the Piṭakas were not compiled—a view that there is one unitary immutable Time along with the conditioned empirical time was prevalent, writes Ac. Narendradeva, among the Buddhists. He bases his inference on the fact that those early Buddhists accepted matter (*rūpa*) only as impermanent and all other subtle elements like *citta* and *viññāna* as immutable. He further states that the conception of time as the cause of the production of impermanent things finds support in the early Buddhist literature.<sup>40</sup>

*Mahāvibhāṣā* refers to a view that regards time as immutable and *saṃskṛta dharmas* as impermanent. Moreover, according to this view time is a receptacle with three divisions—future, present and past—organically continuous; *saṃskṛta dharmas* move in this receptacle; they having come out of the future enter the present and having come out of the present enter the past. Later on the one immutable time seems to have been removed and there remained merely the three ‘transitions’ (*ardhāṇḍī*). The *Vaibhāṣikas* think that all the three transitions—future,

35 कालस्वयं विभुत्वेऽप्यौपाधिको भेदव्यवहारोऽस्ति । —*Mānameyodaya* (Adyar Ed.), p. 191.  
कालस्य च रूपादिहीनस्य मीमांसकादिभिः ... अन्युपपन्नात् । —*Advaitasiddhi* (Nirnaya. Ed.), p. 319.

36 स च कालः षडिन्द्रियमाद्यः । —*Mānameyodaya*, p. 190.

37 काले न स्वातन्त्र्येणैन्द्रियैर्गृह्यते; अथ च विषयेषु स्वेषु गृह्यमाणेषु तद्विशेषणतया सर्वैरीन्द्रियैर्गृह्यते ।

—*Sāstradīpikā*, I. 1.5.

38 तत्र चाभ्युपगमसिद्धान्तन्यायेन कणादतन्त्रासिद्ध एव प्रमेयवर्गोऽस्तीक्यते... —*Tantrarāhasya* (G. O. S., Baroda), p. 17.

39 कालस्त्वविधैव... —*Siddhāntabindu* (G. O. S., Poona), p. 96.

40 *Bauddha-Dharma-Darśana* (Ac. Narendradeva), pp. 574–75

past and present—exist. The distinction among them is based on the causal efficiency (*kāritra*) of an element. Causal efficiency (*kāritra*) is of two kinds—one that determines the general character of the remote fruit (*phalaksepa*) and the other that actually produces the fruit (*phaladāna*). All the *dharma*s, when they are in a state of *phalaksepa* are termed present. The states prior and posterior to this state are devoid of *phalaksepa-śakti*. Prior non-existence of this power is termed future; and posterior non-existence of this power is termed past. The future and the past exist in the same sense as the present exists. All the three times, rather 'transitions', have the same nature always; merely their efficiency (*kāritra*) differs. While discussing the doctrine of the existence of three times (*adhvā*) it is said, in the *Abhidharmakośa*, that the future (effect) becomes present through *deśāntarakarsana*. In the *Vaiśbhāsika* list of seventyfive *dharma*s Time finds no mention. But we may surmise that through the back door both the types of time—one unitary immutable and the other conditioned empirical—enter the *Vaiśbhāsika* philosophy. One unitary immutable time is accepted under the name of *Amṛta dhātu* (= *Nirvāna dhātu*). The empirical time is accepted in the guise of *saṃskṛta lakṣaṇas* which together, like *Vaiśeṣika* time, constitute the general cause of change.<sup>41</sup>

The *Sautrāntikas* deny the objective reality of the *saṃskṛta lakṣaṇas* viz. production etc. The notions of production etc., they say, refer not to a moment but to a series (of moments) which is a mental construction.<sup>42</sup> Again, they believe in the present time only, while the other two divisions of time, namely, past and future, are regarded as non-existent. Neither the past nor the future exists.<sup>43</sup> Even what is called present is nothing over and above an element (*dharma*). Hence here the moment becomes a synonym of an element.<sup>44</sup> This is the reason why the author of *Brahmaṇḍaśāstra* writes as follows: In the opinion of the Buddhists Time does not exist. A jar etc. which is perishable by nature in the very act of emerging becomes the basis for the assumption of moment (*kṣana*). They assert that moment is nothing over and above the objects such as a jar. There is no independent time such as a *kṣana*.<sup>45</sup>

41 *Ibid.*, pp. 575–582.

42 *Abhidharmakośabhāṣya*, ii. 46 ab.

43 *The Central Conception of Buddhism* (Stcherbatsky), pp. 71–80.

44 *Ibid.*, p. 36.

45 श्रीकृष्णानां निते क्षणपदेन यदादिरेव पदार्थां व्यवस्थिते, न तु तदतिरिक्तः कश्चित् क्षणो नाम कालोऽस्ति.. क्षणिकः पदार्थो हस्ति व्यवहारस्तु अत्यल्पकल्पमात्रः । II. 2.20

Nāgasena maintains that time is a product of ignorance. For the enlightened there is no time. In the *Abhidhammatthasaṅgaho* we find stated that time is a subjective element, the concept (*kālapaññatti*) by which we in our internal intuition distinguish our first and foremost states; that it is the *sine qua non* of the succession of mental states.<sup>46</sup>

The Mādhyamikas maintain that even from the empirical point of view Time is unsubstantial. It is admittedly not an object of perception. They—past, present and future—appear to be existences due to our tendency to objectify concepts. It is impossible to conceive time either as a permanent immutable entity causing things or as an existent. The reasons given against the first view are as follows. It cannot be a cause. As the cause of the state of production (of a particular thing) is eternal, that state the thing will have eternally. Again, the thing whose cause is presumed immutable (Time) should really be uncaused or caused at random. It is so because a cause to produce an effect must transform itself into the effect and cease to exist. The arguments adduced against the second view are as follows. The divisions of Time into the Past, Present and Future are vital to its conception. The Present and the Future are what they are in relation to the Past; they should therefore exist in the past, for they are dependent on it. If so, they too would be included in the past, or the latter would be indistinguishable from the present and the future. If, to avoid this, it were held that the present and the future do not exist in the past, relative to what are they the present and the future? A non-relative present or future is not possible; and without distinctions, time too is unavailable. The same arguments may be urged, *mutatis mutandis*, with regard to the existence of the past or the present in the present and the future, etc. Time might be thought to exist in relation to things that change. But as changing things (*bhāva*) are untenable, the reality of Time too is not established.<sup>47</sup>

Kamalaśīla shows the futility of time in the following manner. When the speaker addresses a person with the words 'this is prior', 'this is posterior' with reference to objects or events taking place successively a particular impression (*ābhoga*) is formed in the mind of the latter. This impression gives rise to the knowledge that things thus referred to are prior or posterior. Thus temporal order being otherwise explainable time is not accepted by the Buddhists. Again, as

46 *The Indian Historical Quarterly*, Vol. IX (1933), p. 153.

47 *The Central Philosophy of Buddhism* (Murti), pp. 198-200.

Time is partless according to those who accept it as real, the concept of priority or posteriority is not applicable to it. If this priority or posteriority, as they say, primarily belongs to actions and objects, and only secondarily to time, then too, says Kamalaśīla, time is unnecessary.<sup>48</sup>

**Grammarians' View :** According to Patañjali, Time is the substratum of the world; it is an eternal (*nitya*), indivisible (*akhaṇḍa*), ruling (*vibhu*) principle (*padārtha*). We cannot trace its origin. Nor can we divide it into parts. The principle by which trees, grass, creepers and other formal (*mūrtimat*) substances (*dravya*) are seen sometimes to grow, sometimes to decline is called Time. In short, change is due to Time.<sup>49</sup> How partless Time possibly came to be divided? Patañjali replies that although it knows no real differentiation yet through the difference of attributes, its differentiation is supposed (*kalpanā*) as is also the case with all-pervading Ether (*ākāśa*). Frictionless unitary time, when all the forms of action (*kriyā*) are associated with it, seems to take different shapes. Associated to a particular form of action Time becomes day, associated to another form of action it becomes night and so on. Associated to different motions of the sun, Time takes different shapes of day, night, etc.<sup>50</sup>

Bhartrhari considers Eternal Verbum or Logos as the Absolute. He maintains that this Absolute has the fundamental Power, Time. The notion of temporal order could not be accounted for without this Power. According to him, thus Time is not an independent and super-sensible substance. It is a Power of the Absolute. But it is to be noted that the Power and the Powerful are essentially identical.<sup>51</sup> This Power has two aspects—*pratibandha* (also called *jarā*) and *abhyanuññā* (also called *krama*). The first is the preventive aspect and the second is the permissive aspect. But for the first there would result chaos, all actions or effects being simultaneous. Thus a seed, a sprout, a stem and a stalk—all would emerge and exist simultaneously. The second makes possible the projection of the sequenceless Absolute into phenomenal sequence of priority and posteriority.<sup>52</sup> These two aspects, namely, *pratibandha* and *abhyanuññā* correspond more or less

48 *Tattvasaṅgrahapañjikā* on *kārikās* 629-630.

49 येन दृष्टीनामुपचयश्चापचयश्च कल्पन्ते त कारमाहुः ।—महामाध्य (Ed. Kielhorn), Vol. I, p. 409.

50 *Ibid.*, Vol. I, p. 409.

51 *Vākyapadiya* (Banaras Sanskrit Series), I. 2.

52 काकाल्यादि भाषानामात्मानमनुप्रविश्य प्रतिबन्धाभ्यनुज्ञायां निमज्जनोन्मज्जने कुर्वन् ब्रह्मं पौर्वापर्यकक्षणं प्रकल्पयति ।—Helārāja's comm. (Banaras Sk. Series), p. 357.

to the two aspects, namely *vikṣepa* and *āvaraṇa* ascribed to *Avidyā* by the later writers on Advaita. Time (*kālaśakti*) is looked upon as the efficient cause (*nimitta-kāraṇa*) or the causal agent (*prayojaka-karṭṛ*) of the phenomenal world in its manifold phases of creation, preservation and dissolution.<sup>53</sup> As Time, with the help of its two aspects, makes possible the temporal sequence in phenomenal world, we superimpose on the Time itself the temporal sequence. Succession or simultaneity are the attributes of actions or objects and not of Time but we superimpose them on Time because it is Time that presents actions or objects in succession or simultaneity.<sup>54</sup> Again, though Time is unitary we wrongly describe it as manifold after having identified it with the actions and movement which it controls.<sup>55</sup> Similarly, our description of Time as long or brief is not true. Though it is constant and changeless, it appears to be of greater or shorter duration according as the series of actions brought about by it is long drawn out or cut short.<sup>56</sup> Moreover, Time, in reality, is not threefold—past, present and future. When an action ceases, Time is described as past, when it is about to happen, it is said to be future; and when it continues to flow on as a current, it is called present. Thus the distinctions into past, future and present naturally pertain to actions, while they are superimposed on Time.<sup>57</sup> The two aspects *pratibandha* and *abhyānujñā* are eternal.<sup>58</sup> Hence they co-exist. Co-existence of these two mutually opposite aspects would give rise to the contingency of conflict between the two. The grammarians solve the difficulty by stating that there is a chronological co-existence yet there is a logical sequence between the two and cite a case of three *guṇas* of Sāṃkhya *Prāṇti* in their support.<sup>59</sup>

53 उपरौ च स्थितौ चापि विनाशे चापि तद्वन् । निमित्तं कालमेवादुर्विभक्तोनात्मना स्थितम् ॥

—*Vākya-pāṇīya*, III. 9.3.

54 तथा च कार्यनिवेशिनः क्रमः काले समारोप्यते न त्वसौ तत्र आविर्भूतः ।—*Helārāja's comm.*, p. 352.

एवं योग्यमपि.. कार्यगतं काले समारोप्यते ।—*Ibid.*, p. 353.

55 .. एकत्वेऽपि विभाविते नानात्वमुपाधिभेदनिहितम्... ।—*Ibid.*, p. 344.

56 दूरान्तिकव्यवस्थानमप्यधिकरणं यथा । विद्विष्यव्यवस्थानं कालविकरणं तथा ॥

—*Vākya-pāṇīya*, III. 9.47.

57 क्रियानुपपत्तेरुक्तः, सम्प्रतिपत्तिरिति क्रियायां भविष्यत्, क्षणप्रवाहकृतेण वर्तमानरूपायां तस्यां मुख्यं यथावत् ।

—*Helārāja's comm.*, p. 350.

58 प्रतिबन्धाभ्यनुष्ठानां दृष्टियां तस्य शाश्वती ।—*Vākya-pāṇīya*, III. 9.30

59 *Vākya-pāṇīya*, III. 9.52 and *Helārāja's comm.*, p. 361.

**Astronomers' View:** The view that Time is nothing but action is ascribed to astronomers by some modern scholars. But it seems that it is not their view. If at all it is their view, it is not the view of all the astronomers but only of the few. The *Sūryasiddhānta* states that Time is of two kinds—the one is rod-like indivisible and inflexible (*akhaṇḍadandāyamāna*) and without an end (*akṣayya*), and the other is the one the nature of which is to measure (*kalanātmaka*). The partless rod-like Time is the cause of production, endurance and destruction of the changing world. The measurable Time can be demonstrated (*nidrśya*) and is an object of perception.<sup>60</sup> This measurable Time is, again, of two kinds—tangible (*mūrta*) and intangible (*amūrta*). The vital breath is taken as the unit of tangible Time. The time necessary in a healthy body for inspiration and expiration is called vital breath (*prāṇa*). One vital breath takes about four seconds (of the Western division of time). The 'time-atom', the 'truṭi', is the unit of intangible time. It is the 33,750th part of a second.<sup>61</sup>

#### Jaina View :

In the *Āvaśyaka Cūrṇi*, three different views on the nature of time are referred to. Some say that time is a quality<sup>62</sup>; some maintain that it is nothing but modes of the substance<sup>63</sup>; still some others opine that it is an independent substance (*dṛavya*) in addition to the five, namely, *Jīva* (Soul Substance), *Pudgala* (Matter Substance), *Ākāśa* (Ether Substance), *Dharma* and *Adharma* (Substances serving as the media of motion and inertia respectively)<sup>64</sup>. Out of these three views, the first is, to the best of my knowledge, neither referred to nor explained elsewhere in the whole of the Jaina literature. The last two views are considerably old and find mention in the *Bhagavatisūtra*<sup>65</sup>. The

60 लोकायामन्तकुर कालः कालेऽप्यः कल्पात्मकः । स द्विषा स्फुल्लस्रस्तावन्मूर्तश्चामूर्त उच्यते ॥—*Sūrya-siddhānta* (Kashi Sk. Series), *Sl.* 10 and the comment thereon

61 प्राणानिः कश्चितो मूर्तस्तुल्यमोऽमूर्तसंज्ञः ।—*Ibid.*, *Sl.* 11.

According to the commentator, Pt. Kapileśvara Chaudhary

$$\text{truṭi} = \frac{1}{3240000} \text{ second.}$$

62 ...काले पुणः... —*Āvaśyaka cūrṇi* (Ratlam Ed.), 340

63 ...पुण काले दम्बस्त येन पञ्चान्ने... —*Ibid.*, p. 340.

64 अथवा 'कालेमेवेत्येके' एत दम्बकाले । —*Ibid.*, p. 341.

65 किमिदं भन्ते । काले ति पदम्बव ? गोयमा । जीवा येन कलीवा चेव ति ।

कत्र गं भन्ते । दम्बा पञ्चता । गोयमा । छ दम्बा पञ्चता । तं नन्वा—धम्मत्थिकाप, अधम्मत्थिकाप, आगासत्थिकाप, पुण्यत्थिकाप, जीवत्थिकाप, अन्नासमये व ।



Śvetāmbara philosophers refer to both these views, though they favour either of them. Digambara thinkers state and explain their accepted view only according to which time is an independent substance.

Now let us study the arguments put forward by the Śvetāmbara and the Digambara thinkers to establish time as an independent substance. (1) The existence of real time is established by the incessant minute imperceptible changes (*varṇāṇā*) that go on in the five substances; without it these changes would not take place as it is their auxiliary cause<sup>66</sup>. To give a concrete example, we might say that the stone under a potter's wheel assists in the movement of the wheel. The stone here does not impart motion to the wheel, but without this stone such a kind of motion would not have been possible. Similarly, time assists or works as an auxiliary cause in the changes produced in substances, though it does not work as a cause proper in their production<sup>67</sup>. (2) Jainas should accept Time as an independent substance. Though spiritual and material substances are regarded capable by nature to move and to rest, yet they have posited two independent substances *Dharma* and *Adharma* serving as the media or auxiliary cause of motion and inertia respectively. Similarly, though the five substances are by nature capable of transforming themselves into their proper modes some auxiliary or general cause like Time should be posited to help them in their transformations. Were they to reject Time as an independent substance, they have no right to posit *Dharma* and *Adharma*. The case of Time is on par with that of *Dharma* and *Adharma*<sup>68</sup>. (3) Though all the causal conditions are there, the mango-tree, etc. do not bear fruits *all at once*; this suggests that there is Time substance, with varied capacities, which the effects expect for their fruition<sup>69</sup>. (4) Time substance is a controlling prin-

66 धर्मादीनां द्रव्याणां स्वपर्यायनिवृत्तिं प्रति स्वात्मनैव वर्तमानानां कालोपमहाद्भिना तद्वृत्त्यभावात् तत्त्ववर्तनोपकृष्टतः काल इति कृत्वा वर्तना कालस्योपकारः । —*Sarvārthasiddhi* (Ed. Pt. Phulacandra), p. 291.

67 स्वकीयोपादानरूपेण स्वयमेव परिणममानानां पदार्थानां कुम्भकारचक्रस्थापस्तनशिक्षावत्. पदार्थपरिणमेयं सहाकारित्वं सा वर्तना भव्यते ।... वर्तनालक्षणः कालगुणद्रव्यरूपो निश्चयकालः ।

—*Dravyasaṃgrahavṛtti on gāthā* 21.

68 तथा च वर्तनापर्यायस्य साधारणापेक्षा न कथ्यते तदा तु स्थितवत्ताद्वैतपेक्षासाधारणकारणत्वेन धर्माधर्मोपस्थितिकार्यी सिद्धी चाती तत्राप्यनायासं जायते । —*Dravyānuvṛtyatarkāṇā* (Nirṇayasagar Ed.), p. 175.

69 चूतपात्राः शेषशेज्ज्वालां सत्त्वेऽपि फलवन्निताः ।

कालद्रव्यपेक्षन्ते नानाशक्तिसम्बन्धितम् ॥ —*Lokaprakāśa*, XXVIII. 48.

ciple. Without it temporal order could not be accounted for. Were it not an independent substance, all serial effects would take place simultaneously and thus there would ensue chaos instead of order.<sup>70</sup> (5) Without Time substance, how can we have particular divisions of Time? Division implies something of which they are the division.<sup>71</sup> (6) Simple uncompounded word 'time' presupposes an independent entity, namely, Time.<sup>72</sup> (7) Activities like cooking etc. are conventionally referred to as 'cooking time' etc. But in this traditional usage of 'cooking time' and so on, the name of time is superimposed on activity. The term 'time' really signifies the existence of real time which is the basis of this conventional time.<sup>73</sup> (8) Those who maintain that time is nothing but movement of the sun and other luminaries are not right. Mere movements of the sun and stars could not account for the changes in substances. Even in regard to movement we say 'it is past', 'it is present', 'it is future'. Movements require the assistance of Time. Without it they are impossible. Minute changes constituting movements could not be explained if Time were not posited as an independent real substance.<sup>74</sup> (9) It is untenable to maintain that Space (*ākāśa*) can very well perform the function assigned to time. In other words, to reject time as an independent substance we cannot legitimately maintain that Space serves as an auxiliary cause of the minute changes (*varṇā*) in the five substances. Space merely contains or gives room to the substance. It cannot be a causal condition of the minute changes in other substances. For instance, a pot can at the most support or contain the rice but it

70 अस्ति हि नियामद्रव्ये क्रिसलय-कश्चित्-फलसवपणिगतयः सहकारतरोर्गुणवदाविभेदेभ्यः, क्रमभाविनी चैषा निःसम्बन्धादिवरिणतिरुपलभ्यते, ततः शक्यमनुमानुम्—यदनुरोधादेताः कार्यव्यक्त्यस्तारतम्येनात्मप्रतिशुभमाणादवन्ति सेऽस्यैव कोऽपि काळः । —*Siddhasenaganā-Tīkā* on *Tattvārthasūtra* IV. 15

71 काळद्रव्ये वासति तद्विशेषाः समयादयः ।

कथं नु स्मृतिशेषा हि सामान्यानुकराः खलु ॥ —*Lokaprakāśa*, XXVIII. 21

72 यच्छब्दपदवाच्यं तत् स एव सत्यनुमितेरपि ।

पठं द्रव्यं दधत् सिद्धिं काळत्वं को निवारयेत् ॥ —*Ib.*, XXVIII. 20.

73 समयादीनां क्रियाविशेषाणां समयादिभिर्निर्वर्त्यमानानां च पाकादीनां 'समयः पाकः' इत्येवमादि स्वसंज्ञाकृदिसङ्गविऽपि 'समयः काळः' 'ओदनपाकः काळः' इति अर्थान्तरादयमागः काळव्यपदेशस्तद्व्यपदेशनिमित्तस्य काळस्यास्तित्वं गमयति । —*Sarvārthasiddhi*, p. 292.

74 रथादेतत्—आदिस्फातिनिमित्ता इत्याणां वर्ततेति; तत्र; किं कारणम्? तद्वत्तापि तत्सङ्गात् । सचित्तुरपि त्र्यङ्गायां भूतादिब्यवहारविषयभूताः क्रियेत्येवं रुद्धायां वर्तनादर्शनात् तद्वत्तुनाऽप्येव कालेन भविष्यत् ।

cannot cook the rice; for that we need fire.<sup>75</sup> (10) Some might even argue that 'Existence' (*Sattā*) itself can perform the function of time; and hence there is no need of positing an independent substance called Time. But this view is not sound. Minute imperceptible changes themselves constitute the nature of 'Existence'. So, how could it be viewed as an auxiliary cause of minute changes.<sup>76</sup> (11) A theory is propounded by some that time is nothing but activity (*kriyā*). Akalanka explains it as follows. Movement of an atom from one space point to the next space point is called an 'instant'. There is nothing like a minute Time over and above this movement to measure the span of this instant. The collection of these instantaneous activities is called *āvalikā*, the collection of these *āvalikās* is called *ucchvāsa* and so on. There is no entity called Time. In our every day usage we say 'he sits as long as the cows are milked'. Here the usage of 'time' is based on the activities. When one activity is circumscribed or limited by another activity, to the latter is applied the term 'time'. Thus time is nothing but activity.<sup>77</sup> Akalanka refutes this view in the following manner. He admits that the usages like 'he did it within a wink of an eye', 'he did it within a breath' are no doubt based on activities. But he points out that our application of the term 'time' to activities of 'winking', 'breathing' etc. could not be without any ground whatsoever. Take an example of our application of the term 'daṇḍi' ('staff-bearer') to Devadatta. This application of the 'daṇḍi' to Devadatta could not be baseless. Its basis is the relation obtaining between *daṇḍa* (staff) and Devadatta. Similarly, we should maintain that there is something like Time which, being in relation with activity, makes possible our application of the term 'time' to activity.<sup>78</sup> Moreover,

75 यथा भाजनं तण्डुलानामधिकरणं न तु तदेव पचति, तेजसो हि स व्यापारः, तथाकाशमप्यादित्स्वत्त्वादिर्वर्तनाया-  
मधिकरणं न तु तदेव निर्वर्तयति। काशस्य हि स व्यापारः। —*Ibid.*, p. 477.

76 काशानुगृहीतवर्तना हि सतेति ततोऽप्यन्येन काशेन भवितव्यम्। —*Ibid.*, p. 477.

77 स्वामतम् — क्रियामात्रमेव काशः ।.. सर्वोऽयं काशमवधारः क्रियाकृतः । क्रिया हि क्रियान्तरपरिच्छिन्ना अन्य-  
क्रियापरिच्छेदे वर्तमाना काशस्या भवति । योऽपि समयो नाम भवद्भिर्बुध्यते स परमाणुपरिकर्तनक्रियासमय एव  
काशनामानाधिकरण्यात् । न समयपरिमाणपरिच्छेदकोऽन्यः ततः बुद्धमतरः कश्चिदस्ति काशः । तत्समयक्रियारूप  
आवृत्तिः, तत्प्रत्यय उच्छ्वास इत्यादि समयक्रियाकल्पपरिच्छिन्ना आवृत्तिः उच्छ्वासात्परिच्छेदे वर्तमाना काशस्या ।  
एवमुत्तराणि योज्यम् । ज्ञेयोऽपि तत्रैव गोदोहेऽन्यथाकाशिरन्योऽन्यपरिच्छेदे वर्तमानः काशस्य इति किमेव काश  
इति..... । —*Ibid.*, p. 482.

78 सत्यं क्रियाकृत एवम् व्यवहारः सर्व — उच्छ्वासात्मात्रेण कृतं मुहूर्तेन कृतमिति, किन्तु समय उच्छ्वासे निश्वासे  
मुहूर्त इति स्वतंत्राभिव्यक्तिरन्यथा काश इत्यभिधानमकस्मात् भवति । यथा देवदत्तस्यैव निकटे पिण्डे दण्ड्यभिधानम-  
कस्मात् भवति इति दण्डसम्बन्धसिद्धिः तथा काशसिद्धिरपि । —*Ibid.*, pp. 482-483

if we were to consider time as identical with activity, the contingency of the absence or non-existence of the present would ensue. How? In connection with activity there are only two alternative states, namely, activity either done or undone. There is no third state in its connection, namely, activity neither done nor undone. Thus activity is devoid of its present and hence it cannot provide the basis for the usage of present. And past and future being relative to present, in the absence of present they too would be non-existent.<sup>79</sup> It might be suggested that the collection of activities from the beginning of the effect to its completion is called present. But this stand is very weak. The activities being momentary, how could there be any possibility of their collection?<sup>80</sup> Again, if it were argued that time is not accepted independent of activities on the ground that it is not cognised as distinct from activities, Akalanka retorts that similar logic should be applied by the opponent to activities. When done so, even activities would suffer the same fate as that of time; they would be nothing over and above agents or substances as they are not cognised as distinct from them.<sup>81</sup> The last argument adduced by Akalanka against this theory is that an activity cannot limit or measure another activity. Only persistent or perdurable thing can measure another such thing. But activity being momentary how can it measure another such activity? A thing which itself is momentary can never measure another momentary thing.<sup>82</sup>

We have already stated that all the Digambara thinkers and a section of Śvetāmbara thinkers upheld the view that time is an independent substance. But we should see whether there is any difference of opinion between the Digambara thinkers on the one hand and the concerned Śvetāmbara thinkers on the other. Scholars

79 तस्य वर्तमानकालभावः प्रसक्तः । कथम् ? ज्यते पट इति यः प्रक्षिप्तस्तन्तुः सोऽतिक्रान्तः, यः प्रक्षेप्यते सोऽनागतः, न च तयोस्तरे कश्चिदन्वा अनतिक्रान्ताऽनागमिनी क्रियाऽस्ति या वर्तमानत्वेन परिगृह्यते । वर्तमानापेक्षी च पुनरतीतानागतविष्येते तदभावे तयोत्पत्त्यावः स्यात् । —*Ibid.*, p. 483.

80 आरम्भादिरपक्वान्तः क्रियाकल्पो वर्तमान इति ।... तदप्युक्तम्; कुतः ?.... क्षणिकानां क्रियाव्यवधानं सम्भवाभावाच्च । —*Ibid.*, p. 483.

81 यदि च्यतिरेकेणानुपलब्धेः काले नास्ति इत्युच्यते; ननु क्रियायाः क्रियासमूहस्य बाभावः । कारणानां हि प्रवृत्तिविशेषः क्रिया, न तस्यः प्रवृत्तिर्भवेत्तिरिक्ता उपलब्धते । —*Ibid.*, p. 483.

82 किञ्च, क्रिया क्रियान्तरस्य परिच्छेदिका कालव्यपदेशागमित्यनुपपन्नमनवस्थानात् । स्थितौ हि लोके प्रत्यादिः परिमाणविशेषः प्रोक्ष्यतेरवस्थितस्य परिच्छेदको वृष्टः । न च तथा क्रियाऽवस्थिता अस्ति क्षणमात्रावकम्बनाभ्युत्थमात् । न हि स्वयमनवस्थितः कश्चिदनवस्थितस्य परिच्छेदको वृष्टः । —*Ibid.*, p. 483.

generally find differences between the two views.<sup>83</sup> Let us see what is the real position.

According to the Digambara thinkers, time is atomic in nature. These time-atoms are innumerable. Each time-atom occupies one unit of universe space.<sup>84</sup> They do not combine and form molecules as do the atoms of matter. Nor do they constitute one single whole as the Medium of motion (*Dharma*), Medium of inertia (*Adharma*) and Space (*Ākāśa*). Though these time-atoms have no spatial extension (*tiryakpracaya*), they do have temporal extension or monodimensional order (*ūrdhvacpracaya*). Only those substances that have spatial extension are termed *astikāya*. Hence, time is not counted among *astikāyas*.<sup>85</sup> Time-atoms are motionless<sup>86</sup> and hence each of them for ever occupy the same unit of universe space (*lokākāśa*). They are eternal as they are atomic and do not form aggregates<sup>87</sup> Origination, persistence and decay in their case is explained through the origination, persistence and decay of other things.<sup>88</sup> Sometimes it is said that they are eternal in the sense that they never give up their own nature and that origination and decay in their case is due to the rhythmic rise and fall of their *agurulaghu guna* (their special individual quality).<sup>89</sup> Āc. Kundakunda maintains that the time-atom undergoes origination, permanence and destruction at one and the same moment.<sup>90</sup> Time-atoms are devoid of physical qualities like colour, flavour etc. and in this sense only they are termed *amūrta*.<sup>91</sup> They are subtle and imperceptible.<sup>92</sup> They go on assuming different modes all the while. The smallest mode of time-atom is termed '*samaya*'. Each atom has

83 *Darśana aur Cintana* (Pt. Sukhlalji), p. 332.

84 लोवायपटेते श्कोके चे द्विवा दु श्कोका । रयणाणं रासीमिव ते काळणू कस्तंखदःखाणि ॥ —*Dravyasamgraha gāthā*, 22.

85 *Sarvārthasiddhi*, p. 312.

86 ...काळणयो निष्क्रियाः... । —*Ibid.*, p. 313

87 काळणूनां...कायत्वामावः । अत एव विनाशहेतुत्वाभावाजित्याः । —*Rājavārtika*, p. 482.

88 परप्रत्ययोत्पादविनाशसद्भावादनित्याः । —*Ibid.*, p. 482

89 श्रौत्यं तावत् काळस्य स्वप्रत्ययं स्वभाक्व्यवस्थानात् । व्ययोदयो परप्रत्ययौ, अगुरुलघुगुणवृद्धिहान्यपेक्षया स्वप्रत्ययौ च । —*Sarvārthasiddhi*, p. 312.

90 एगम्ह सन्ति समये संभवतिदिनास सण्णदा अट्ठा । समवत्स सन्वकां पस हि काळणुसम्भावो ॥

—*Pravacanasāra*, II. 51.

91 स्विकृतमार्गाकाशच्छिद्रवत् परिच्छिन्नमूर्तिरूपेऽपि रूपादियोगाभावात् अमूर्तः । —*Rājavārtika*, p. 482.

92 *Ibid.*, p. 501.

infinite such modes.<sup>93</sup> Though other substances require time as an auxiliary cause in the emergence of their modes, time itself does not require any other substance as an auxiliary cause in the production of its modes.

The Time substance according to the concerned Śvetāmbara thinkers is generally described as follows. Their Time substance is confined to the space inhabited by human beings (*manuṣyakṣetra*). Though it is confined to this much space it works as an auxiliary cause of minute changes throughout the universe-space. Time performs its work with the help of the motion of heavenly luminaries. This motion is available in the human region only.<sup>94</sup> A verse found in the *Lokaprakāśa*<sup>95</sup> gives scope to interpret this view as follows. Their Time substance pervades the whole universe-space. Hence it works as an auxiliary cause in the changes of the substances throughout the universe-space. But it is not manifested in various divisions or measures like *samaya*, *āvalikā*, *muhūrta*, day, etc. everywhere in the whole of universe-space. It is manifested only in the human region. It is because it requires for its manifestation the motion of heavenly luminaries which is not available outside the human region. When interpreted thus this view becomes identical, in so far as these points are concerned, with the Digambara view. Even Digambara thinkers maintain that manifestations or divisions of Time substance that are due to the motion of the sun are confined to human region only, because the motion of the sun is not available outside that region.<sup>96</sup> On the other hand, the ground of these manifestations or modes (namely Time substance) as also its modes not dependent on the motion of the sun are there in the whole of the universe (*loka*). Generally scholars maintain that their Time substance is not atomic. But I am unable to find any positive support from the works of the concerned Śvetāmbara thinkers. On the contrary, Ac. Hemacandra, an eminent Śvetāmbara master, seems to embrace the Digambara

93 *Darśana aur Cintana*, pp. 332-333.

94 *Ibid.*, p. 332.

95 किन्तु योऽर्को विचाराभिष्यङ्गस्यो नृक्षेत्रमध्यगः । काले न स्वात् कर्षं कार्यानुमेयः परमाणुवत् ॥ XXVIII.19. Study the *Tattvārthabhāṣya* on *sūtra* 'तत्कृतः कालविभागः।' (IV.5). Here it is: तस्य (कालस्य) विमलो ज्योतिष्मन् गतिविशेषकृतः... ।

96 एवं सवितुरनुत्तमवर्गतिप्रव्यापेक्षया आबलिकोच्छ्वास-प्राण-स्तोक-रुच-नाल्लिकासुहृत्तोरान-पक्ष-मासर्वायना-दिसविद्वगतिपरिवर्तनकालवर्तनया व्यवहारकाले मनुष्यक्षेत्रे सम्भवतीत्युच्यते, तत्र ज्योतिषां गतिपरिणामात्, न खदिः, निरुत्तमतिव्यापारत्वात् ज्योतिषात् । —*Rājavārtika*, p. 482.

view.<sup>97</sup> And if Āc. Hemacandra's view is considered to be the view of those concerned Śvetāmbara thinkers, there is no difference whatsoever between the two; as a matter of fact there are no two views; there is but one view only.

It becomes clear from the above discussion that according to this view Time is of two kinds—Absolute (*mukhya*) and Relative or Conventional (*vyāvahārika*). Usage or division of past, present and future is metaphorically or secondarily applicable to the Absolute Time while it is primarily applicable to the Relative Time.<sup>98</sup> Again, they say that that which is the auxiliary cause of the minute imperceptible incessant changes (*varṇā*) in the substances is the Absolute Time while that which is the auxiliary cause of the gross perceptible changes (*parināma*), the movement (*kriyā*) and the temporal order (*paratīāparatva*) is the Relative Time.<sup>99</sup> They regard the manifestations or divisions or modes of Time made possible by solar motion as Relative Time. Even an activity might be considered by them as Relative Time when it itself being measured measures another activity.<sup>100</sup> From all this we can deduce that these Jaina thinkers regarded Time substance shorn of all its modes as Absolute Time and the modes of this substance as Relative Time. And we have already pointed out that even its modes are of two kinds—some dependent on solar motion and others independent of it. In this background their statement that the division of past, present and future is secondarily applicable to Absolute Time while it is primarily applicable to Relative Time becomes quite understandable. But when they say that Absolute Time is an auxiliary cause of minute imperceptible changes in the five substances and Relative Time is the causal condition of gross perceptible changes, movement and temporal sequence, there seems some difficulty and confusion. Do they mean to say that Absolute Time, without the help of its minute modes not dependent on solar motion, serves as an auxiliary cause of minute changes in other substances? If they really

97 लोकाभाशुभदेशस्थाः भिन्नाः कालावस्तु ये । सावानां परिवर्ताय मुख्यः कालः स उच्यते ॥—*Vṛtti on Yogaśāstra*, I. 16.

98 तत्र परमार्थकाले भूतादिन्यवहारो गौणः, व्यवहारकाले मुख्यः । —*Rājavārtika*, p. 482.

99 स्वान्मतम्—वर्तमानप्रवृत्तिवशात् कालास्तित्वस्यापनं तद्विकल्पत्वात् परिणामादीनामिति । तत्र । किं कारणम् ? कालदेविष्यप्रवृत्तिर्नार्थवादः प्रपञ्चस्य । द्विविधः कालः—परमार्थकालः व्यवहाररूपमिति । तत्र परमार्थकालः.. वर्तनाया उपकारकः ।—*Ibid.*, p. 482.

100 कालवर्तनाया लब्धकालव्यपदेशः कुतश्चित् परिच्छिन्नः अपरिच्छिन्नस्य परिच्छेद्यतुः । —*Ibid.*, p. 432

mean so, the Jaina view of Absolute Time becomes identical with the Vaiśeṣika view with this much difference that Absolute Time, according to the Vaiśeṣikas, is not atomic while it is atomic according to these Jaina thinkers. If it be said that it does take their help, those modes should not be classed as Relative Time because for Absolute Time the criterion laid down is to work as an auxiliary cause of minute changes in the five substances. And as a result Time substance with such modes and not the Time substance shorn of all its modes should be regarded as Absolute Time. But this would make possible the division of past, present and future primarily applicable to Absolute Time—which is not acceptable to these thinkers. Now our task is to understand their statement that Relative Time is the auxiliary cause of gross modifications, movements and temporal sequence. I feel that the Relative Time under discussion could be nothing but the minute unanalysable ultimate mode of Time substance. This mode is termed *samaya*. It is identical with an instant<sup>101</sup> (also termed *samaya*) which is defined as the time taken by an atom to traverse a unit of space by a slow movement.<sup>102</sup> And it is this instant which makes possible the gross modification, movement and temporal sequence in the following manner. Gross modification or change implies duration which is impossible without instants. Movement means existence of a body at different contiguous space points at different instants. This means that without instants even movement would become impossible. *Dharma* is regarded as an auxiliary cause of movement but not in the

101 *Darśana aur Cintana*, p. 333.

102 अग्रदेश एव समयो... एकैकमाकाशप्रदेशमभिन्नाप्य तत्स्थुषः प्रदेशमात्रस्य परमाणोस्तदभिन्नापामेकमाकाशप्रदेशं मन्दगत्या व्यतिपतत एव वृत्तिः।—*Amrtacandra's comm. on Pravacanasāra*, II. 46. See also *Vṛtti on Dravyasaṃgraha* (Arrah Ed.), *gāthās* 21-22. Compare : तत्र परमवृद्धमक्रियस्य सर्वत्रयव्यगतिपरिणतस्य परमाणोः स्वाकाशान्नक्षेत्रव्यतिक्रमकालः समय इत्युच्यते। *Bhasya on Tattvārthasūtra*, IV 15.

The Jainas maintain that as soon as the soul is liberated, it travels the whole universe and reaches the Abode of the Liberated *within a samaya*. Again they believe that the sound-atoms travel the whole universe *within a samaya*. Now, if they were to define a *samaya* (moment) in terms of movement of an atom from one space point to the next one, they cannot help qualifying this movement by the term 'slow' (*jaghanya* or *manda*). The Buddhists talk of the speedy motion (*āsugati*) of an atom in this connection. The Yoga system refers simply to motion of an atom without any qualification slow or speedy (*calitaḥ paramāṇuḥ*).



same sense in which Relative Time is. Priority or posteriority of things would not be possible without an order or sequence in instants themselves. In this manner minute unanalysable modes of Time substance could be understood as an auxiliary cause of gross modification, movement and temporal sequence. The number of such minute modes every time-atom possesses is infinite (*ananta*).

We have studied the view that Time is an independent substance. According to the other view Time is nothing but the modes of the five substances. In other words, time is identical with change and nothing over and above change. The minute changes, gross changes, movement, old state, new state, etc. are merely the modes of the five substances. And the Jainas, being the upholders of the theory of non-absolutism (*Syādvāda*), believe that there obtains a relation of identity-cum-difference between a substance and its modes. In other words, according to them, modes are in a way identical with the substance. Hence the name 'substance' (*dravya*) is secondarily applied to them also. The statement, occurring in the *Bhagavatīśūtra*, that *Jīva* and *Ajīva* substances themselves are called Time means that the modes of these five substances are called Time; Time is nothing over and above these modes<sup>103</sup> The alleged effects of Time, namely, usages like *samaya*, *āvalikā*, etc. and the states of being old and new etc. are nothing but particular movements or modes of the substances. For instance, the ultimate indivisible mode of any of the five substances constitutes the nature of *samaya*. A series of such innumerable modes is called *āvalikā*. A number of *āvalikās* makes a *muhūrta*. And thirty *muhūrtas* form a night and a day. Out of the two modes of a substance one necessarily precedes the other; the preceding one is termed 'old' and the succeeding one is termed 'new'. Thus what is called *samaya* (instant) is an indivisible ultimate mode of any of the five substances. And what are called *āvalikā*, *muhūrta*, day, night etc. are merely the names of intellectually constructed long and short series of the ultimate modes. Modification is an activity (of a substance) that goes on in-

103 अथाहुः केऽपि जीवादिवर्षाया कर्तनादयः ।

कार्त्तं शस्यन्ते तज्ज्ञोः पृथग् द्रव्यं तु नास्त्यसौ ॥

एवं च द्रव्यपर्याया धर्माः वर्तनादयः ।

सम्पन्नाः कालराशेन व्यपदेश्या भवन्ति ये ॥

पर्यायाश्च कथञ्चित् स्वरूपाभिजास्ततश्च ते ।

द्रव्यनान्नापि कथ्यन्ते ज्ञातुं प्रोक्तं यदात्मै ॥

—*Lokaprakāśa*, XXVIII. 5, 11 and 12.

cessantly without the help of any other substance (time). Thus substances transform themselves by themselves into their respective modes. An independent Time substance is not required to assist other substances in their transformation or change.<sup>104</sup>

In fact, I see no logic in positing Time as an independent substance. We can account for all the concerned usages with the help of the modes of the five substances. The argument that the case of Time is on par with *Dharma* and *Adharma* is not sound. *Dharma* and *Adharma* are, of course, posited to account for motion and inertia respectively. But motion and inertia of a substance are not eternal. Sometimes we find a substance in motion and sometimes we find it at rest. This suggests that there must be some condition of motion and inertia over and above the substance itself. And hence the Jainas posited *Dharma* and *Adharma* as conditions or media of motion and inertia. Those who posit Time as an independent substance do so to account for mainly the minute changes. But according to the Jainas such changes are eternal—without beginning and end. Hence it is illogical to posit a causal condition to account for it. What is eternal—beginningless and endless—has no cause whatsoever. Again, the argument that without Time the order of the world could not be explained; that in its absence, the seed, the sprout and the fruit would emerge simultaneously—is also very weak. The order of the universe is firmly based on the principle of causality. Time is superfluous. The description of Time as atomic seems metaphorical. Each and every material atom could be called time-atom. And this very well explains the scriptural statements regarding the absence of its spatial extension (*apraneśi*).<sup>105</sup> The conception of time-atom is vitiated by many contingencies. If Time is accepted as an independent substance why is it not conceived as one continuous whole like *Dharma*, *Adharma* and *Ākāśa*? Again, Time is posited to account for the minute changes in other substances, but what would account for the changes in Time substance itself? If it be said that the modification of time-atom is natural and hence requires no other causal condition, the same logic should be applied to explain the modification of other substances. If some other auxiliary cause is posited to explain changes in time-atom, it would involve infinite regress. Hence, this view of an independent atomic Time substance seems to be very weak and unsound.

104 *Darśana aur Cintana*, pp. 331-332.

105 This point of criticism is found in the works of concerned Svetāmbara thinkers. See *Dravyānuyogātarkaṇā*, X. 18-19.

## The Religious' Prāyaścittas according to the Old Jaina Ritual<sup>1</sup>

COLETTE CAILLAT

**A**LL the religious communities of India have exhorted their people to "redeem" their offences, to "wash" their faults away so as to become "clean" and "purified".

Whether Brahmanic, Buddhist or Jaina, the teachers who have elaborated the various atonements have been exposed to the same historical factors, have lived, broadly speaking, in the same social context. It is no wonder, then, that most of the principles on which

- 
- 1 This paper is a summary of the conclusions which were reached in my book *Les expiations dans le rituel ancien des religieux Jaina*, Paris 1965, 239 pp. (Publications de l'Institut de Civilisation indienne, série in-8, fascicule 25). I cannot, in the present essay, show what I have tried to emphasize there, that the Jaina community was constantly humane, that the atonements have been conceived, first and foremost, to help the penitent in every respect.

The works which will be the most frequently referred to are :

Vav; Nis = *Vavahāra- und Nisiha-sutta*. Herausgegeben von Walther Schubring. Leipzig, 1918 (AKM XV 1). The suttas are numbered in the present paper as in *Drei Chedasūtras des Jaina-Kanons — Āyāradasāo, Vavahāra, Nisiha* — Bearbeitet von Walther Schubring. Mit einem Beitrag von Colette Caillat. Hamburg, 1966.

*Vyavahārasūtra*, edited with the Bh(āsa) and Malayagiri's Ṭ(ikā),

the theory of *prāyaścitta* is based are very similar in all Indian circles, —and, furthermore, that they are extremely close to many of the funda-

Bhāvnagar, 1926, [1927], 1928. Note the following correspondence between the *sūtra* and the commentaries :

|              |         |      |              |         |                                     |
|--------------|---------|------|--------------|---------|-------------------------------------|
| Vav udd. 1 : | 1-14 :  | Bh 1 | <i>gāthā</i> | 1-288   | † <i>vibhāga</i> I                  |
|              | 15-35 : |      |              | 289-429 | II                                  |
|              |         |      |              | 1-334   | III                                 |
| udd. 2 :     | :       | 2    |              |         | IV                                  |
| udd. 3 :     | :       | 3    |              |         | IV (by mistake ?<br>here noted IV') |

*Niśītha-sūtram*. Edited with *Bhāṣya* and *Cūrṇi*, 4 vol., Agra 1957-1960. K = *Das Kalpasūtra*. Die alte Sammlung jainistischer Monchs Vorschriften. Einleitung, Text, Anmerkungen, übersetzung, Glossar von Walther Schubring. Leipzig, 1905.

Jiya = *Jiyakappa*; Jīta = Jinabhadra's *Jitakalpa*, mit Auszügen aus Siddhasena's *Cūrṇi*, von Ernst Leumann (Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1892, pp. 1195-1210).

Uvav (*Uvavāya-sūtra*) = *Das Aupapātika Sūtra*. Erstes Upāṅga der Jaina. I. Theil. Einleitung, Text und Glossar. Von Dr. Ernst Leumann. Leipzig, 1883 (AKM VIII 2).

Ayār. 1 (*Ayāraṅga-sūtra*) = *Ācārāṅga-sūtra*. Erster Śrutaskandha. Text, Analyse und Glossar von Walther Schubring. Leipzig, 1910 (AKM XII 4).

*Pāksika-sūtram*. Edited with Yaśodeva's commentary, Bombay, 1911 (DLJP).

*Pravacanasāra* = Nemicandra, *Pravacanasāroddhara*. 2 vol., Bombay, 1922-1926 (DLJP 58; 64).

*Samavāyaṅga*. Edited with Abhayadeva's *vrtti*. Bombay, 1918 (Āg.S.).

*Thānaṅga*. Edited with Abhayadeva's *vrtti*. Bombay, 1918-1920. Āg.S. 1, 2).

Doctrine = Walther Schubring, *The Doctrine of the Jainas*. Described after the old Sources. Translated from the revised German Edition by Wolfgang Beurlen. Delhi, 1962. (References are to the paragraphs.)

Walther Schubring, *Worte Mahāvīras*. Kritische Übersetzungen aus dem Kanon der Jaina. Göttingen, 1926 (Quellen der Religionsgeschichte 14; 17).

Shantaram Bhalchandra Deo, *Jaina Monastic Jurisprudence*. Poona, 1960. Id. *History of Jaina Monachism*. From Inscriptions and Literature. Poona, 1956 (Deccan College Dissertation Series 17).

WZKM = *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Vienna.

ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig, Wiesbaden.

mental tenets of the *Arthasāstra*. But, though many comparisons could be traced, we must confess that many points still escape us. Therefore in the present state of knowledge, it has seemed best to study Jaina *prāyaścitta* from the Jaina point of view, and even, to begin with, mostly restricting the investigation to the *Śvetāmbaras'* oldest doctrine.

It is said to be based on religious tradition (*sūya, śruta*), as opposed to custom (*jīya, j ita*); it is expressed in the *Kappa-*, *Vavahāra-* and *Nisiha-sutta*, whereas *jīya* is embodied in the *Jiya-kappa*.

Although the *Nisiha* is traditionally supposed to deal with the "abatement", "non-abatement" and "increase" of the so-called *parihāra* atonement, the bulk of this treatise just quotes the faults that this very *parihāra* is meant to redeem : 1952 cases are listed according to the proposed length of the penance : either one month or four months, each "heavy" or "light" (*infra*). The *parihāra* is, indeed, a very ancient and important *prāyaścitta*. It is not mentioned elsewhere, except precisely in the *Kappa* and *Vavahāra*, the oldest disciplinary books of the Canon : the reason may be that it grew obsolete very soon. But, thanks to the *Nisiha-bhāsa* and *-cūṛṇi*, to the *Vavahāra-bhāsa* and *-ṭikā*, many interesting details about it have been handed down to us.<sup>2</sup> It should be stressed that these commentaries generally deserve to be trusted, whatever their defects, and though important changes had taken place between their redaction and the teaching of the *suttas* : nevertheless, it has been convincingly shown that they have carefully preserved and transmitted the old tradition.<sup>3</sup>

THE JAINA COMMUNITY. Before studying the *prāyaścittas*, it will prove useful to remember the structure of the Jaina community. For the *niggaṇṭha* does not expiate haphazard, but only after having confessed his offence to his superior. The teacher, duly considering the monk's age, religious status, abilities, physical and moral strength, responsibility and, moreover, the circumstances of the fault, decides which is the right penance, instructs the man accordingly, and, very often, helps him in various ways so that the *prāyaścitta*, being correctly effected, may benefit the culprit.

2 Especially ad Vav 1, 17-20 = Nis 20, 17-20; ad Vav 1, 21-24; 2, 1-6; 27-30.

3 Cf. G. Bühler, *On the authenticity of the Jaina tradition*; etc. WZKM 1, 1887, 165-180; 3, 1889, 233-240; etc. Cf. Schubring, *Doctrine* p 49 *ubi alia*; E. Leumann, *Daśavaikālika-sūtra* and *-niryukti*, ZDMG 46, 1892, 581-663, especially 592; *Doctrine* § 43.

It is well-known that the Jaina *saṃgha* is divided into units called *gaṇa* (later *gaṇa*); small groups, collected around a famous *ācārya* and his pupils, are known as *kula*. The monks who have been brought up in the same spiritual "families", or in the same "troups", who therefore have the same spiritual habits, and those who have been instructed at the feet of the same teachers are said to be "of the same party", *egapakḥhiya* (Vav 2, 26; VavBh 2, 325). The links between those who received the same education are undoubtedly the closer (cf Bh T, ad Vav 2, 26).<sup>4</sup>

There have been discussions about the unit named *sambhoga*. Various opinions have been expressed concerning its attributions. Schubring stresses that the *sāmbhogikas* (amg. *sambhoiya*) conform to the same rules when begging or using the alms.<sup>5</sup> More generally, it appears that they observe the same religious conduct (*ācāra*), and this is symbolized by the fact that they partake of the same meal, in one and the same "circle".<sup>6</sup> This is evident in the ritual of the *viḥār'ālocanā*, which eventually takes place between the members of the *sambhoga*: those who have come to confess themselves eat with their "commensals", either before the confession if the offence is a small one, or after if the offence is quite heavy, and the culprit is liable to a sort of excommunication.<sup>7</sup> The *sāmbhoiyas* are supposed to have the same tastes, and are sometimes called *samanunna* (Sk. *samanojña*).<sup>8</sup> They are to be distinguished from monks "of another commensality", who, nevertheless show religious zeal (*anyasambhogika samvigna*)<sup>9</sup> and from those "with whom *sāmbhoga* has been broken", for example because their religious zeal is questionable (*bhinnaśāmbhogika amanojña asamvigna*)<sup>10</sup>, and, finally, from the *visambhogika* (that is the *pārśvastha*, etc. and *saṃyati*) who are altogether "excluded from commensality"<sup>11</sup>.

4 This is not surprising: it has been often noted that the Indians are very tolerant concerning the dogma, J. A. Dubois, *Moeurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde* I 278; Max Weber, *The Religion of India* 21; 117; 189; Gonda, *Die Religionen Indiens* I 351; etc.

5 Doctrine 139. Compare Deo, *History* 230 and n. 88.

6 *sarvais tapo-viśeṣa-pratipanna-varjitaiḥ sādhubhir ekatra maṇḍalyām bhoktavyam*, VavT IV 82 b-83 a; *saṃ ekibhūya samāna-samācārānām sādḥūnām bhojanam sambhogah*, Samavāya 22 b 7; etc.

7 VavT II 17 b; *infra*.

8 VavT II 17 a 4; 17 b 3; etc. Cf. *sāmbhogika sama-sukha-duḥkha*, VavT IV 45 a 3.

9 Samav. 23 a 4; cf. *infra*.

10 VavT II 21 a 6.

11 Samav. 22 b 10 ff. Cf. *infra*.

On twelve occasions, contacts between *sambhogika* and *visambhogika* are severely restricted.<sup>12</sup> Moreover, it should be remembered that the corresponding verb, *sambhujittae* is used, with *sarivasittae* "to cohabit", in the formula expressing the admission of a *niggantha* into a religious group.<sup>13</sup>

It is a well-known fact that units called *sambhoga* and *sarivāsa* existed in the Buddhist *saṅgha* too.<sup>14</sup> But their function does not seem to be absolutely identical with that of the Jaina *sambhoga*. The fact remains that similarities can be traced. Moreover, in both communities, the heaviest *prāyaścittas*, characteristically enough, exclude the culprit from one or the other of these kinds of associations or "communions".<sup>15</sup>

CLASSIFICATION OF THE RELIGIOUS. The monks who build the *saṅgha* bear different names in the different strata of the canonical literature. But, from a practical point of view, their various appellations, whether *niggantha*, *bhikkhu*, or *samaṇa niggantha*, etc., can be considered as synonyms.<sup>16</sup>

12 Samav. 21 b - 24 a = NisBh 2071 f ; cf. Abhidhāna 7, 207 a - b.

13 Vav 6, 10 f.; 7, 1; 4 f.; cf. K 4, 4; 1, 35.

14 The notion of *sambhoga* has been considerably elaborated among the Buddhists, cf. Paul Mus, *Barabudur* \*264. The old *Vinaya* commentary distinguishes two sorts : *sambhogo nāma dve sambhogā āmisa-sambhogo ca dhamma-sambhogo ca āmisa-sambhogo nāma āmisa-saṁ deti vā patiganhāti vā...dhamma-sambhogo nāma uddisati vā uddisāpeti vā* (Vin IV 137, 29 ff.).

15 Cf. the arrangements against the *pataniya* monk according to *Abhidharmakośa* (transl. La Vallée Poussin IV 96).

16 Sk *nirgrantha*, amg. *niggantha* and *niyanṭha*, pā. *nigaṇṭha*, etc. About these forms, Jacobi IA 9, 1880, 158 f.; K. R. Norman, JOIB 10, 1961, 349 f.; VavT explains : *nirgato granthād dravyataḥ suvarṇādi-rūpāt, bhāvato mithyātvādi-laksanād iti nirgranthaḥ* (IV' 27 b 6 f.). Cf. *Uttarajjhāyā* 29, 31.

As for the *bhikkhu* (*bhikṣu*), his name etymologically may well mean "he who lives on alms", a "mendicant" (E. Burnouf, *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*<sup>2</sup> p. 245; V. S. Agrawala, *India as known to Pāṇini*<sup>3</sup> 382 (ad Pān. 3. 2, 168); cf. Schubring IA 39, 259: this fact is not ignored by Malayagiri (cf. *bhikṣi yācāyām*, VavT II 1 b 11) : nevertheless, it does not prevent him from establishing a relation between *bhikṣu* and the root *bhid-*: *bhāvāsyā bhedako bhikṣuḥ*...., *ibid.*, 5 b - 6 a. Compare, among the Buddhists, *Abhidharmakośa*, transl. La Vallée Poussin IV, p. 96 f.

In view of the atonements and penances, the commentators have been led to distinguish between many categories and types of monks.

Some of them (the *jinakappiya*, etc.) are "not concerned" with the *gaṇa*, therefore are known as *niravekkha* (*nirapekṣa*, *infra*), or, again, as *gacchaniggaya*, "outside the *gaccha*". Generally, monks do feel "concerned", thus rank as *sāvekkha* (*sāpekṣa*); it is expressly the case of the *āyariya*, *uvajjhāya* and *bhikkhu* (VavT III 48 b); the various teachers, "residing inside the *gaccha*" are said to be *gacchavāsi* (*ibid.* IV 7 b). This classification testifies to the fact that, during certain observances, the links between monk and *gaṇa* have to be released.

The *jinakalpika* must have succeedingly "accomplished the (religious) act", that is a 3½ days fast : they are *krtakarana*, whereas among the *sāvekkha*, some are *krtakarana*, some are not (*ak.*). Further, some *bhiksus* are "strong" (*sthira*), some are "weak" (*asthira*) devoid of firmness and resolution (*asthīre dhṛty-avaśtambha-rahite*, VavT III 11 b 7).<sup>17</sup>

An important distinction, in the *Mahānisiha* and the commentaries, (though it does not appear in the old canonical books) is that between *agiyattha* and *giyattha* or *kaḍajogī* : the last-mentioned is well versed in the treatises concerning the begging of food, clothes, and books, and in the *cheya-sutta*.<sup>18</sup> The *giyattha*, or "adept", is sometimes considered as a "bull" (*vasaha*, *ursabha*)<sup>19</sup>, whereas the *agiyattha* is called a "deer" (*miga*, *mrga*).<sup>20</sup>

Moreover, some monks are recognized as "incompetent" (*akovidā*), while others are "competent" (*vikovidā*), which means that these either are *giyattha*, or have already effected a *prāyaścitta* (in fact, probably a *parihāra*), or again amend themselves at the smallest hint (VavT II 97 b 5 ff)

Even among the *agiyatthas*, some know how to assimilate the instructions, they "digest" them properly (*parināma*); some do not,

17 Cf. VavBh 1, 418; 420 = NisBh 6649; 6651; compare VavPīṭhBh 160.

18 *kaḍajogī giyattho bhāṇṇai. Piṇḍ'esaṇā Vattha-Pā'esaṇā Cheya-suy'āyam sutt'atthao ahiyāni jena so giyattho (Jiyakappa cunni, ad Jiya 16 a Leumann Jita p. 1203; cf. VavPīṭhBh 109, T 38 a 10).*

19 Cf. Deo, History 226.

20 VavBh 3, 264; 272; T IV 49 a 12; 58 a 9; III 42 a. Compare the name of the first Tirthamkara, Usabha, Rṣabha, and the "leonine" lineage of Mahāvira, *sih'ubbhava-bhūṇaṃ appāṇaṃ*, Ayār. 2, 15, 2, cf. Doctrine p. 24 n. 3.

During the ritual of the confession, the *ācārya* is *simhānuga*, the culprit monk is *kroṣṭukānuga* (VavT III 42 a). Compare, among the Buddhists, J. Przyluski, *Le concile de Rājagṛha* 115; 239 etc.



but fear that the prescribed penance be too small as compared with the theoretically incurred *prāyaścitta* (*aparīṇāma*); again, some will go too far as regards the assimilation, and will misunderstand their judges' mercy (*atiparīṇāma*).<sup>21</sup> All these peculiarities are summarized in the following table :

| <i>niravekkha</i>                                                                    | <i>sāvekkha</i>                                                 |                                                                        |
|--------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------|
| they are <i>gacchaniggaya</i>                                                        | (Cf. the superiors, who are <i>gacchavāsi</i> )                 |                                                                        |
| 3 : <i>jinakappiya</i><br><i>pārihāriya</i> (or <i>parih.</i> )<br><i>ahālandiya</i> | 3 : <i>āyariya</i><br><i>uvajjhāya</i><br><i>bhikkhu</i>        |                                                                        |
| necessarily <i>kayakaraṇa</i>                                                        | either <i>kayakarana</i>                                        | or <i>akayakarana</i>                                                  |
|                                                                                      | either <i>thira</i>                                             | or a(t) <i>thira</i>                                                   |
|                                                                                      | either <i>giyattha</i><br>= <i>kadaḥjogī</i><br>= <i>vasaḥa</i> | or <i>agiyattha</i><br>= <i>miga</i>                                   |
|                                                                                      | is normally<br><i>parīṇāma</i>                                  | either <i>parīṇāma</i><br>or <i>aparīṇāma</i><br>or <i>atiparīṇāma</i> |
|                                                                                      | is <i>vikovida</i>                                              | either <i>vikovida</i><br>or <i>akovida</i>                            |

The distinction between the *giyattha* and *agiyattha* is particularly important. It helps to decide which penances are right for which individuals, and, on the other hand, it is taken into account when choosing the chiefs of the community and of its various units.

THE NIRAVEKKHAS. As for the *gacchaniggayas*, or *niravekkhas*, three classes are mentioned, in the following order : the *jinakalpika* (*jinakappiya*), the *pārihāraśuddhika* or *śuddhapārihārika* (cf. *amg. parihāra-kappa-tṭhiya* or *pārihāriya*), the *yathālanda* (-*pratimā*) *kalpika* (*ahālandiya*). The *pārihāriya*'s status will be defined along with the atonement called *parihāra* (*infra*).

The *jinakappiya* follows the "rule of the Jina" (*jinakappa*). Unlike

the monk "of the rule of the theras," who, normally, is not allowed to be alone, the *jinakappiya* goes about on his own, naked, without any belongings, steadily bearing all inconveniences, restricting his alms-begging in many ways (time, food, space).<sup>22</sup> As far as possible, he conforms to what has been Mahāvira's practice, during the twelve years after his enlightenment, when he lived as a homeless ascetic.<sup>23</sup>

This solitude of the *jinakappiya* (which is so strictly forbidden to the *therakappiya*) can well be looked upon as an archaic feature. For many, it was well-nigh unbearable.<sup>24</sup>

There is no doubt that the *yathālanda-pratimā* is archaic and quite obsolete. For the *Pravacanasāra*<sup>25</sup> relates its disposals with due reserve : *ittam tāvad asmābhir vyākhyātam* (174 a 4) !

The *ahālandīyas* observe various restrictions, especially as far as time is concerned<sup>26</sup>; they never beg in one and the same area for more than five days (*ibid.* 612 f.). Their status appears to be intermediary between that of the *therakappiya* and that of the *jinakappiya*. They live five together at the very most.<sup>27</sup> Two degrees seem to be recognized according to their proficiency : some still need coaching, and therefore keep links with the *gaṇa*, or rather with its *āyariya*, while others are absolutely free from all ties.<sup>28</sup>

The *ahālandīya* and the *jinakappiya* rank as *attacinta* (*āmacintaka*) : not being hindered by any other task, they concentrate upon their own self : exerting themselves, they pursue a common aim, they try to gain delivery, *pratipattu-kāmāḥ* (VavT IV' 41 b 7).

In the same manner, the *pārnhāriya* is exhorted to be regardless of his fellows, and to devote himself to his own spiritual progress, *att'atṭha-cintaga*.<sup>29</sup> In many respects, the atonement called *parihāra* tends to impart the benefits of the *jinakappa* without altogether depriving the monk of the advantages of the *therakappa* which he normally follows. Just like the *jinakappa* and the *yathālandapratimā*, this observance is probably but a survival. In a sense, it looks like a sort of

22 Cf. K p. 47, quoting Abhayadeva; Jacobi, SBE 22, 57 n. 2; Schubring, *Worte Mahāvīras* 100.

23 Cf. *Āyār* 1, 29 f.; 40 ff.; Schubring, *Worte* 115 ff.

24 Cf. *infra*. Compare, among the Buddhists, *Majjhima Nikāya* 1, 17 ff.

25 *Gāthā* 611-628, p. 172 b-176 a.

26 *landaṃ tu hoi kālo*, *Pravacana* 611; cf. 612.

27 *pañc'eva hoi gaccho tesim ukkosa-parimāṇam*, *ibid.* 613; cf. 173 a.

28 *gacche pratibaddhā apratibaddhās ca*, *ibid.* 173 a 14.

29 VavBh 1, 363. Cf. VavT III 30 b.

compromise between the oldest and the new religious life, the latter being cenobitical, and the former eremetical.

Though there are some signs that the *niravekkhas'* ideal was not always very much appreciated, there is no doubt that they were very proficient monks : they had to live a particularly pure life.<sup>30</sup>

THE PARIHAVANTAS. On the contrary, the "proud" ones, *parihavanta* (*paribhavant*), lack religious zeal.

Six types are recognized: the *pāsatiha* (*pāśvastha*), the *ahāchanda* (*yathāchanda*), the *kuṣiḷa* (*kuṣiḷa*), the *osanna* (*avasanna*), the *nitiya* or *nicca*, the *saṁsatta* (*saṁsakta*).<sup>31</sup> They are opposed to those who anxiously strive for delivery.<sup>32</sup> They are excluded from the *saṁbhoga* : *bhinnasambhogiko 'manojño 'samvignaḥ* (VavṬ II 21 a 6). It appears that they commonly transgress the rules concerning the alms and the *bhikkhu's* daily duties (*āvassaya*).<sup>33</sup> It is their conduct, then, that is not commendable. But in cases of emergency, they can be resorted to, they can prove quite useful for the community and its members, for they lack neither faith nor knowledge.<sup>34</sup>

\* \* \*

THE PĀYACCHITTAS. Like so many other religious communities, the Jains hold that the atonements purify the culprit of the stain left by the fault; they extract the "dart" that the offence would have been; they help to acquire impeccability, true knowledge, and delivery.<sup>35</sup>

They rank as the first among the six "internal austerities", *abbhīntara(y)a tava*,<sup>36</sup> whereas the "external austerities", *bāhira(y)a tava*, mostly consist of various food-restrictions.<sup>37</sup> Thus, "*bāhya-tapas* is

30 It was apparently criticized in some cases, cf. VavṬ IV' 22 b 6 ff.; 62 a 4 ff.

31 *paribhavantaḥ pāśvasth'ādayaḥ*, VavṬ II 28 a 2; *pāśvasth'ādayaṭamāne*, *Abhidhāna* 5, 659 b, s. v. *parih.*; *dharmaṁ cyuta*, *Samav.* 23 a 12

32 About the *saṁviggā* (*saṁvigna*) or *jayamāṇa* (*yatamāṇa*), cf. VavṬ II 28 a 1; *saṁvigna moksābhilāṣin*, *ibid.* IV' 73 a 11; *vihāram icchanti*, *ibid.* II 26 a 12.

33 Cf. VavBh 3, 165, and the relative Ṭ (summary in my *Expiations* 55 ff.); also the commentary of Nis 13, 42 ff.

34 Cf. Vav. 1, 35; VavBh 3, 212 f.

35 VavBh 1, 322 ff.; 2, 47; Uttar 29, 16, cf. SBE 45, 164 and n. 4.

36 Cf. Uvav 30, etc

37 Uvav *ibid.*

virtually synonymous with fasting."<sup>38</sup> Hence another meaning of *tava, tavo, tapas*, which, in the recent disciplinary books, is the name of the sixth *pāyacchitta*, that mainly consists of fasts:<sup>39</sup> it will be seen that it has replaced the older *parihāra*.

THEORETICAL REMARKS. Traditionally, ten atonements are listed: *pāyacchittam tu dasaviham* (Uttar 30, 31).

They are quoted in a famous *gāthā*:<sup>40</sup>

*āloyana 1 paḍikamane 2 mīsa 3 vivege 4 tahā viussagge 5  
tava 6 cheya 7 mūla 8 anavatthayā 9 ya pārāncie 10 c'eva.*

This list is reproduced in many texts, though sometimes with slight variants.<sup>41</sup> The *pāyacchittas*, thus, are said to be: "the confession, repentance, mixed (or: both these), restitution, and collectedness; further: austerity, suppressing (part of), radical (suppressing of religious seniority), destitution, exclusion".

Though some of these may be theoretical rather than real, it is noteworthy that the Digambaras too teach ten *pāyacchittas* which mostly correspond to those of the Śvetāmbaras.<sup>42</sup> It must be admitted that alterations took place early enough;<sup>43</sup> but, for the present purpose, it will suffice to consider the oldest list, comprising ten items.<sup>44</sup>

The first two are often alluded to; the last four are mentioned only in the oldest books of discipline (the *Kappa*-, *Vavahāra*- and *Nisīha-sutta*),<sup>45</sup> which, on the other hand, give instructions about the fifth, but ignore the third and the fourth. Some teachers contend that the ninth and tenth are to be taken together and counted as one expiation only; moreover, they expulse the first and second, retaining instead the third one that unites them both, and which, according to them, should be called "external" (*bāhya*) to the other six.<sup>46</sup> Thus, the Jains were quite aware of the heterogeneous character of the atonements. The first five, it is true, are somewhat artificially forced into the above

38 R. Williams, *Jaina Yoga* 238.

39 ZDMG 60, 1906, 538; Doctrine 161.

40 VavPithBh 53; cf. K p. 12; Jita p. 1196 n. 1, ubi alia.

41 (*tad*-) *ubhaya* instead of *mīsa*, Uvav 30 I'; Jiya 4.

42 *Mūlācāra* 5, 164 f.

43 Cf. the list in the *Tattvārtha*, comprising nine *pāyacchittas*.

44 Cf. S. B. Deo, *Jaina Monastic Jurisprudence* 40.

45 Cf. Doctrine 161.

46 VavPithT 36 a 12; Bh 100 b; 108 b.

enumeration. But it should not be overlooked that the *āloyaṇā* and *paḍikkamaṇa* are the necessary preliminary to all expiations, and, moreover, that they are considered as very difficult observances indeed.

The commentaries of the *Vavahāra*'s first lesson hold still another view, and consider the *pāyacchittas* 1-6 as related, not to the confession etc., but to penances lasting for 25, 20, 15, 10, 5 days, and these as related to various fasts.<sup>47</sup>

On the other hand, it should be kept in mind that the prescribed *pāyacchitta* must be proportionate not only with the fault, but with the culprit's religious rank, and abilities. Consequently, the weakest monks incur the lightest *pāyacchitta*, at least according to theory.<sup>48</sup> Only the *niravekkhas* are supposed to redeem their offence absolutely, whereas, for the *sāvekkhas*, the eighth is the topmost expiation: it is enjoined solely in the case of the most advanced amongst them, the *āyariya kayakarana*. Hence the table of equivalences on p. 99.

This table seems to be rather theoretical; has it ever been followed in actual practice? In that case some difficulties would have arisen. For, according to it, the *parihāra* is prescribed even to the *agītārtha*, while it is expressly stated elsewhere that this penance should be effected only by *gītārthas* (*infra*)

Though the evolution of this observance escapes us, one point is certain: the *pāyacchitta* known as *tava* in *Uvav*, *Jiya*, etc., is listed in these treatises at exactly the same place where the *VavBhT* name the (*parihāra*-)*tava* or *tapas*, corresponding to the *parihāra* of the *Vavahāra-sutta*.<sup>49</sup> This substitution of the *tava* for the old *parihāra* is acknowledged in the *Jiya* and in the *VavBhT*.<sup>50</sup> Apparently, monks still underwent food restrictions and fasts (which are common features of the *parihāra* and the *tava*), and were exempted from isolation, which is

47 Compare *VavPithBh* 164 f.

48 Cf. K p. 12; *VavBh* 1, 422 f. (= *NisBh* 6 655; 6 657); *VavT* III 49 a ff.; compare *Manu* 8, 337 f.; *Arthaśāstra* 3, 10, 43. The actual practice may have been somewhat different (cf. Gonda, *Die Religionen Indiens* 1, 295); also A. L. Basham, *The wonder that was India* 120 f., with keen and sympathetic insight.

49 In the canonical formula *se s'antarā chee vā parihāre vā*, the order of the words is dictated by the rhythm (cf. Wackernagel (-Debrunner), *Altindische Grammatik* 2, 1 p. 166); etc.

50 Cf. *Jiya* 61; and Leumann p. 1205; *VavBh* 3, 180 and corresponding *T*.

[illegible]

the specific disposal of the *parihāra*.<sup>51</sup> This change is not to be wondered at : for solitude had become terrifying in the eyes of the ordinary *therakappiya* monk;<sup>52</sup> but consequently some discrepancies arose: according to theory, the *parihāra* ranks as the sixth atonement, and is lighter than the eighth (*mūla*); in actual practice, however, the VavBhT commonly advise the replacement of the *parihāra* by milder penances, especially by the aforesaid *mūla*.

This does not alter the fact that the *parihāra* had occupied a prominent position : the commentaries distinguish between the monk being in it (*vaṭṭanta*) and the monk having gone out of it (*niggaya*) and incurred a heavier expiation. It is the *parihāra* that is prescribed first, rarely if ever the *cheya* or the *mūla*.

Indeed, it sometimes appears as if the *parihāra* were thought of as the *prāyaścitta* : thus, when a pupil asks how many atonements there are, the answer is : their number is limited according to the *sūtra*, meaning the *Nisīha-sutta*, which deals solely with the *parihāra* occurrences.<sup>53</sup>

Moreover, when performing it, the monk imitates Mahāvira : not only does he live "isolated" (though in his *gana*) : it is expressly stated that the observance should not exceed six months, the reason being that this was the duration of Mahāvira's longest penances.<sup>54</sup>

THE VEYĀVAPIYA. The *pāyacchitta* washes away the stain left by the fault; however, it is necessary to eliminate what *karman* has been accumulated during the previous lives. This is effected by a complementary observance, the "service", *veyāvadīya* or *veyāvacca* (*vaiyāvṛtya*).<sup>55</sup>

The custom of *vaiyāvṛtya* is not specifically Jain : it is in use among the Buddhists<sup>56</sup>, and it is taught in the Brahmanical Dharmasūtras, etc. Nevertheless, its consequences were bound to be much further-reaching in a well organized community.

It is held to be very meritorious. And, if the monk is able to perform it together with the *pāyacchitta*, he is advised to do so;<sup>57</sup> but it

51 Cf. *supra* 8; *infra* 21; 24. Compare a similar evolution, followed by a rigorist reaction in the case of the ninth and tenth *pāyacchittas*, Jiya 91; 100; 102; and Leumann p. 1196.

52 Cf. VavT III 29 b 10; and *infra*.

53 VavT II 80 b - 81 a, cf. Bh 1, 223-226.

54 VavT II 53 a 11 f.; 79 b 11; 97 a 1; III 16 b 5, etc.

55 Cf. Vav 10, 35; Uttar 29, 43.

56 Cf. Vin I 46-49; IV 326, 1 f.

57 Cf. VavT III 4 a 2 f.

seems that most *bhikkhus* did not possess the necessary strength.<sup>58</sup> In any case, the *veyāvādiya* played a very important part in linking all the members of the *saṅgha* and *gana* together. While the teachers devoted much of their activity to the material and spiritual welfare of their pupils, these had to serve their masters. Moreover, it will appear that, in the course of the hardest *pāyacchittas*, some proficient monk and even the superiors were requested to do the penitent's service.

On the other hand, the *veyāvādiya* could prove prejudicial to the common monks' progress. Therefore, the teachers were advised to take all necessary measures so that the service would not exhaust the pupils or prevent them from proper study and meditation.<sup>59</sup> Various provisions, however, point to the conclusion that *veyāvādiya* soon ranked as one of the noblest observances.<sup>60</sup>

THE FIRST PĀYACCHITTA (*āloyanā*; *ālocanā*). The practice of confession was already established in India at the time when Buddha's and Mahāvira's communities were developing. It has been stressed that the Brahmanical teachers considered it a very important observance, just like the heterodox did.<sup>61</sup> But it seems to have been performed more systematically and perhaps more solemnly among the Bauddhas and Jains than among the Hindus.

On the other hand, the benefits acquired through confessing are very similar in the Buddhist and Jaina books. According to the latter, all faults should be quickly washed away by the adequate atonement; but this, in its turn, cannot succeed except after a correct diagnosis, which the *āloyanā* alone can make possible. Hence, it must be true and honest. The difficulty of this undertaking is acknowledged: it needs fortitude, and, therefore, can be already looked upon as a kind of *pāyacchitta* (*supra*). Moreover, a good monk should express his regrets along with his fault.<sup>62</sup>

A stereotyped formula, which occurs in the canonical books, details the different stages on the path leading from confession to expiation. Even if the sequence is partly artificial, it shows that the

58 Cf. VavBh 1, 298.

59 As for the able *niggantha*, he could, in his turn, if necessary, resort to the *niravekkhas'* practice.

60 Cf. VavT III 8 b; 10 b - 11 a.

61 Wilhelm Gampert, *Die Sühnezeremonien in der Altindischen Rechtsliteratur* 233.

62 Cf. VavT II 57 b 1; 59 a 4 f.



process should not be solely a negative, but also a positive one. The monk should confess, repent, blame (his fault in front of his conscience), reprove it (in front of the *guru*), turn away and be cleansed of it, he should firmly resolve not to do it again, and, finally, perform the adequate *pāyacchitta* consisting in austerities : *āloejjā padikkamejjā nindejjā garahejjā viuttejjā visohejjā akaranayāe abbhutthejjā ahā'rihaṃ tavo-kammam pāyacchittam paḍivajjejjā* (Vav 1, 35; cf. 6, 10 f.; 7, 1; K 4, 25).

Other canonical treatises insist on the benefits that can be derived from *āloyaṇā*.<sup>63</sup>

The *Vavahāra* 1, 35 teaches the correct procedure : when he has committed a fault, the *bhikkhu* should address his confession to his religious superiors, the *āyariya* and the *uvajjhāya*; if they are absent, he turns to ordinary monks, preferably of his own,—or else of another *sambhoga* ; or even, if none of all these are present, to a layman who will have been asked to carry the religious paraphernalia, and thus will have been given the appearance of a monk (*sārūvīyam*); the *sutta* moreover mentions the pious sanctuaries (*sammam-bhāviyāim*); if all these are wanting, the *bhikkhu* should stand in an isolated place and humbly confess to the Saints and Perfect Ones (*arahantānam siddhānam antie*).

Because it is no easy task to confess, the superior must show the utmost kindness to the culprit and go out of his way to help him as far as he can.<sup>64</sup> As for the monk, he should confess straightforwardly and confidently, like a child talking to his parents :

*jaha bālo jampanto kajja-m-akajjaṃ ca ujjuyam bhaṇai*.<sup>65</sup>

To make sure that the confession is honest, the confessors have it repeated three times :<sup>66</sup> if the three accounts are identical, they are held to be true :

63 Uttar 29, 5; cf. *Mahānisiha* 1, 16; 31 f.; § 13. Compare VavBh 1, 134 = NisBh 6 391, according to which he who has confessed feels light, happy, etc.

64 Cf. VavT III 39 b 12 ff.; 40 b 2; IV 18 b 5 ff. Hence, nine qualities are required from the superior, VavBh 1, 337-338, ten qualities from the culprit, *ibid.* 339 b - 340 a.

65 Quoted ad VavBh 1, 133 = NisBh 6 392 = Ohanijj. 801; cf. *Mahānisiha* 1, 199 a.

66 In conformity with the technique of the *śruta-vyavahārin* as opposed to that of the *āgama-vyavahārin*, who never errs, and therefore does not need the help of any stratagem.

.....āloyāventi te u tikkhutto  
 saris'attham apaliunci visarisa parināmato kuncī

(VavBh 1, 137 = NisBh 6 395).

According to VavBhṭ, there are three types of āloyanā: (1) the *vihār'ā*; (2) the *uvasāṃpayā*. (*upasampad-ā*.); (3) the *avarāh'ā*. (*aparādh'ā*.). The first one is that of the religious life, which is thus laid open: *vihāram...prakatayanti* (Vavṭ II 17 a 6); from the commentaries, we learn that it is the ā. addressed by the monk to the superior of his own *sambhoga*. It takes place at regular intervals, and can be considered as the regular confession.

The other two occur in special circumstances. The second is that of the monk who, leaving his own *gana*, wishes to join another company, where he is asked to state his reasons for so doing; the third āloyanā is that of an offence by a *bhikkhu* who has come from another *gana* for this very purpose.

All three can be enunciated globally or point by point, *ogghena vibhāgena ca*<sup>67</sup> In fact, the global ā is not resorted to except in cases of emergency;<sup>68</sup> otherwise, it is allowed only in the *vihār'āloyanā*, if the incurred atonement does not last more than 25 days<sup>69</sup>

The length of the confession, the proper time for it, differ according to the type.<sup>70</sup> Except for the detailed *avarāh'ā*, it does not matter whether the day is auspicious or not.<sup>71</sup>

The order according to which the offences are recalled is fixed: first the transgressions of the *mūlaguna*, then of the *uttaraguna* etc.<sup>72</sup>

The commentators give further details about each of the three sorts of confessions. The *sambhōiya* monks who come in view of the *vihār'āloyanā* should arrive when the residents have just begun their meal. Thus, they will take it all together, either after the confession if the āloyanā is a global one (that is in case the monks are liable to a 25 days atonement at the very most), or before the āloyanā if it is detailed (the monks having incurred more than 25 days).

67 Vavṭ II 17 b; Bh 1, 52; 62.

68 Cf. similar rules among the Buddhists, Vin 1, 112 f.; 168.

69 Vavṭ II 21 a 9 f.; 11 f.; Bh 1, 52.

70 VavBh 1, 53 = NisBh 6 315.

71 VavBh 1, 54; ṭ II 18 b.

72 Compare the Buddhist *Vinaya* 1, 112.

It is addressed to the eldest (*rāṇiya*), or to the second eldest, or to a *gīyattha*; and it takes place, normally at the end of each fortnight, or after four months, or after a year, or after twelve years at the most.<sup>73</sup>

The *uvasampayāloṇā* is a very elaborate ceremony.<sup>74</sup> It is preceded by a sort of examination of the *bhikkhu* to make sure whether he is worth being admitted or readmitted into the *gana*. He cannot be received unless his reasons are pure, and he sincerely wishes to improve his knowledge, faith, conduct. Moreover, it must be checked whether his behaviour in the main is proper. If he is acknowledged to be faultless, he is granted admission, and tested during three days; he himself observes whether the conduct of the *āyariya* is satisfactory. If all are pleased, the candidate confesses his faults in the established order,<sup>75</sup> then bows to the superior, asking for advice, warning, and stimulus :

*āloṇā me dinnā, icchāmi sārana vārana coyaṇaṁ tī;*

the *guru* promises :

*ajjo amhe sūrejjā vārejjā cojjā itī.*<sup>76</sup>

The *avarāh'āloṇā* is performed by a monk who has specially come from another *gana* to confess particular faults.<sup>77</sup> This he must state as soon as he arrives, whether he be questioned or not.<sup>78</sup> The superior will enquire about the reasons that lead him to leave his own troupe, and will receive him or not according to his answer, just as in the *uvasampayāloṇā*. Normally, this confession is a detailed one

The commentaries stress that it must be given in auspicious surroundings, days, etc.<sup>79</sup> The superior and the *bhikkhu* should look towards the proper direction: the latter towards the East or the North, or the *caranti* (*dik*), that is the land where the Lord or any other great teacher has led or is leading his religious life.<sup>80</sup> The *ācārya* is seated looking towards the East, the other is on his right, facing the North; or again the *ācārya* is turned to the North, the other is on the left, looking

73 VavBh 1, 51; T II 17 a - b.

74 VavBh 1, 61 - 119 = NisBh 6322 - 6376.

75 VavBh 1, 119 = NisBh 6 376.

76 VavT 38 b 11 ff.

77 VavBh 1, 120 - 133 = NisBh 6 377 - 6 390.

78 VavT II 39 a 5.

79 VavBh 1, 122 - 131 = NisBh 6 379 - 6 388.

80 *caranti nāma yasyāṇi (dīsi) Bhagavān arhan viharati, sāmānyataḥ kevala-jñāni*, etc., VavT II 42 a f.

towards the East or the carantī. The culprit bows, makes the *anjali*, squats in the *utkuṭuka* posture, and confesses, stating whether he sinned purposely or though he was paying due attention to the Rule.<sup>81</sup>

This ritual reminds one of the Hindu, and still more of the Buddhist ceremonial.<sup>82</sup>

The commentaries are very particular about the order of precedence. The usual hierarchy between the two men can still be manifested. But the superiority of the confessor over the man who confesses should be clear: this is only too natural, as the confessor, so to speak, symbolizes the Rule. Therefore, he must take his place on a higher seat. As for the man who confesses, he should, theoretically, keep the *utkuṭuka* position, which is the pure one, though others can be tolerated: *yady utkuṭukaḥ sann ālocayati, tataḥ śuddhiḥ* (VavT III 42 a 10). Transgressions of etiquette are minutely studied by VavBhT:<sup>83</sup> they must be expiated along with the main offences.

THE SECOND ATONEMENT (*paḍikkamana, pratikramaṇa*). The spirit of this atonement is expressed in the formula *tassa micchā me dukkaḍaṃ*, "my fault is due to error".<sup>84</sup> It means that the believer will turn away from bad conduct, and resume a salutary behaviour: *pratipam kramanaṃ yad āha: "sva-sthānād yat param sthānam pramādasya vaśād gataḥ, tatraiva kramanam bhūyaḥ pratikramanam ucyaṭe"*.<sup>85</sup> It is sometimes considered as the fourth of the ten daily duties (*āvassaya*)<sup>86</sup> On the other hand, it seems that the *paḍikkamana* is strongly linked with the *āloyanā* (*supra*); and it is noteworthy that there is no mention of an independent *paḍikkamana* ceremony neither in K (4, 25) nor in Vav (1, 35).

The *paḍikkamana-suttas* consider either all the various faults taken together, or each category of fault individually.<sup>87</sup> As far as time is concerned, *paḍikkamana* is said to be fivefold, for it takes place at five fixed moments or dates: in the evening to regret the day's faults, in the

81 VavBh 1, 133 = NisBh 6 390.

82 Cf. Kane, *History of Dharmaśāstra* 4, 85; *Majjhima Nikāya* 2, 248, 23 ff.; and Vin 1, 125 f.

83 VavBh 1, 400 - 410, a masterpiece of scholastic work !

84 Cf. VavT III 126 b 3: *pratikrāmen mithyā duskrtaṃ tad-visaye dadyāt*.

85 Pravacana 39 a.

86 Cf. Doctrine 151.

87 Abhidhāna 5, 271 ff.

morning to regret those of the night; at the end of every fortnight, of four months, of the year.

The ceremonial of the fortnightly repentance is known, thanks to a rather old text, the *Pakkhiya-sutta*,<sup>88</sup> which has been commented upon by Yaśodeva. It can be summarized following the *Pakkhiya-cuṇṇi*.

The monks first complete their tasks. Then at sun-set, they recite the *sāmāyika-sutta*; they collect themselves, recalling all the faults they have committed during that day; they salute (*namokkāra*), recite the hymn to the 24 Jinas, clean themselves, express the praise (*kiikamma*). They prostrate themselves, then stand up, and confess following the order of precedence. The *guru* prescribes the *pāyaccchitta*. They accept it, keep good spiritual dispositions, and recite the *padikkamana-sutta*. Standing, the *guru* recites his part, then sits down. The monks bow down and ask for mercy. The *guru* answers, asking for mercy too.<sup>89</sup> The monks enumerate their faults : the eldest should begin, turning first towards the youngest, and asking him for pardon for his various transgressions<sup>90</sup> The latter, prostrate, makes *aṇjali*, and in his turn asks for pardon.

When all, the *guru* and the *bhikkhus*, have finished, they express the praise and proclaim that, after having regretted the faults of the day, they have regretted those committed during the fortnight. Then the *guru* exhorts to repent correctly : *sammam padikkamaha*. After this, they should collect themselves, meditate upon the Law, recite *sūtras*, the great Vows, Lord Mahāvira's praise, the eulogium of religious Tradition and the homage to its teachers, servants, and divinity. Then, prostrate, they recite the five Graces (*khāmei*)<sup>91</sup>

In the main, the daily repentance follows the same ceremonial, though it is slightly less solemn.<sup>92</sup>

According to the above account, the ceremony is evidently public And the *Pravacanasāra* states that *padikkamana* must take place in front

88 Cf. Doctrine 159; 55.

89 *icchāmi khamā-samano uvaṭṭhio mi abbhintara-pakkhiyaṃ khāmeum. — aham avi khāmemi tubbhe tti.*

90 The ritual is so established in order to inspire humility to every one present.

91 Doctrine 159.

92 *Pravacanasāra* p. 39 a - 40 b.

of the *guru*; nevertheless, if his teacher is away, the *bhikkhu* can perform it alone.<sup>93</sup>

It will have been noted that, while the *ālayanā* ritual seems rather simple, the *padikkamana* looks much more elaborate. A similar feature can be traced in the Buddhists' ceremonial: when the monks have committed an offence, they confess it to the superior; and this confession is auricular. Then, at fixed dates, they meet in an assembly the purity of which is solemnly proclaimed.<sup>94</sup> On the other hand, it should be remembered that, in Brahmanical circles, the practice of confession is very old, while it is only in later times that repentance came to be expressed.<sup>95</sup>

THE THIRD ATONEMENT (*mīsa, mīśra, or (tad-)ubhaya*). It combines *ālayanā* and *padikkamana*. The peculiar features appear to be these: (1) the repentance is necessarily preceded by the confession, which must be addressed to the *guru*; (2) the *padikkamana* immediately follows *ālayanā*, and the regrets are expressed strictly conforming to the *guru*'s advices.<sup>96</sup>

THE FOURTH ATONEMENT (*viveya, viveka*). It is but the restitution of alms which had been accepted, and which later on are found to be impure. The *bhikkhu* will be considered to be faultless if he gives them back conforming to the Rule (VavPithBh 109).

THE FIFTH ATONEMENT (*viussagga, vyutsarga; kāussagga*). The *kāussagga* is constantly resorted to in the religious life. It is meant to procure detachment. Various postures help to attain this aim, especially that which is immortalized by the colossal statue of Bāhubali at Śravana Beḷgoḷa. It is emphasized at the end of the *kāyotsarga-sūtra*, when the *bhikkhu* proclaims: "I cast my body off by standing motionless, my self off by keeping silent and meditating", *kāyam thānenam monenam jhānenam appānam vosirāmi*.<sup>97</sup>

In fact, this observance is supposed to have negative and positive results: (1) it destroys the sinful acts; (2) it helps to concentrate, to get rid of laziness, to conquer equanimity.<sup>98</sup>

93 *Ibid.*, p. 39 b 10.

94 Cf. Raffaele Pettazzoni, *La confessione dei peccati* 1, 312 ff.

95 Gampert, *Sühnezeremonien* 234 f.

96 Cf. VavPithT 20 b 6 ff.; 37 a 2.

97 R. Williams, *Jaina Yoga* 213.

98 *Ibid.*, 213; VavPithBh 125.

The length of the exercise is measured in "breaths" (*ucchvāsa*); this unit is equal to the time needed to recite mentally the *pāda* of a *śloka*, or a *namaskāra*.<sup>99</sup> The number of *kāyotsarga* in such and such circumstances is fixed, and so is their duration; they increase when the occasions become more important and solemn. Thus, the religious collects himself before all his enterprises, and does so all the more when they are considered to be more and more difficult.

THE SIXTH ATONEMENT (*parihāra*; later replaced by *tava, tavo, tapas*). The *parihāra* is the setting aside of the monk until he has finished redeeming his fault; he should keep away from those whose behaviour is pure : *parihāro varjanam sādhor iti gamyate āpannaparihāraḥ tathā hi : sa prāyaścitti avīsuddhatvād viśuddha-caranaiḥ sādhubhir yāvat prāyaścitta-pratīpattyā na viśuddho bhavati, tāvat parihriyate*.<sup>100</sup>

While performing this atonement, the *bhikkhu* has a special status, he is in the state of redeeming, *nivvīsamāna-kappatthi*.<sup>101</sup> He is considered to be morally outside the troupe, *gaccha-niggaya*, and is not concerned with his companions, *niravekkha* : he concentrates upon his own spiritual progress, and should strictly adhere to the Rule, *att'attha-cintaga*.<sup>102</sup> The commentaries give many details about this *prāyaścitta*, the name of which they know perfectly well, though they often prefer to say *tava, tapas*. On the other hand, scholastics, besides this *āpanna-parihāra*, recognize a *śuddhaparihāra*, "p of the pure", or "pure p." : it is supposed to be either the practice of the Rule by a completely pure monk, or the pure practice.<sup>103</sup> In fact, it is never met with in the K, Vav or Nisiha, and it appears as an easy escape for the commentators when the culprit is not proficient enough to be prescribed the real *parihāra*.

The commentaries propose it for all who would not be able to bear the *parihāra* or would derive no benefit from it; the nuns, the *agiyattha*,<sup>104</sup> those who have no strength or vigour :

*suddhatavo ajjānam agiyatthe dubbale asamghayaṇe* (VavBh 1, 359a).

99 Cf. Doctrine 161; Williams, *ibid.*, 215; VavPiṭhBh 122; Jiya 22.

100 VavT II 11 a 9.

101 Cf. Doctrine 162.

102 Cf. VavBh 1, 363; *supra*.

103 VavT II 11 a. An other name is *śodhi*, cf. VavT IV 16 a.

104 *agītārthatvena parihāratapo yogyatāyā abhāvāt* VavT IV 16 a 5; cf. 17 b 3; *passim*.

Elsewhere, though, commentaries fix, as a substitute for the *parihāra*, the eighth *pāyacchitta*, the "radical" suppression of seniority (*mūla*, VavBh 1, 320 b; T III 11 b).

Before prescribing the *parihāra*, the *guru* must make sure that the penitent is physically, intellectually, spiritually, apt to perform it.<sup>105</sup> The VavBh T state that it should be executed only during the rains, so that it may be milder :<sup>106</sup>

*gimhāṇam āvanṇo, causu vi vāsāsu denti āyariyā* (VavBh 2, 364 a).

Moreover, the penitent should never be left alone :<sup>107</sup> he should stay in places where he can eventually get ready help, especially from another *giyattha*: thus, thanks to various disposals, this rigorous penance is softened in actual practice

\* \* \*

The *parihāra* is either "cumulated" (*saṁcayita*, sic<sup>1</sup>), or not (*asamcayita*). Though it can be further mitigated, the *asamcayita* *parihāra* theoretically lasted as many months as the penalty that the religious has incurred.

The *saṁcayita* *parihāra* is prescribed when the culprit has, in fact, incurred more than six months atonement: from seven at the least to 180 at the most. They are reduced to six, which is the maximum of *parihāra* according to Mahāvira's Doctrine (VavT III 1 b).

Each of these two types is "liable to abatement" or not (*ugghāiya anuggāhya*, -*ima*; (an) *udghātika*), or, as the commentaries prefer to say, is either "light", or "heavy" (*la(g)hu*; *guru*)<sup>108</sup> The weight of the penance depends on two factors, time (*kāla*) and austerities (*tapas*).<sup>109</sup>

The *saṁcayita* is meant to redeem several offences at the same time. Its total duration is obtained after two operations, which are not detailed if the culprit is *gītārtha* or *vikovida*, or even *parināmaka*. They are the *sthāpanā* (*ṭhavanā*) "carrying forward", and *āropanā* (*ārovanā*) "addition". Taken together, these two operations constitute the *saṁcaya*.<sup>110</sup>

105 VavBh 1, 350 = NisBh 6 584; T III 28 b

106 However, see Deo, History 155 for the commentaries of Viyāh. and Thān.

107 *ekākiṇas ca sataḥ parihāratapo na nirvakati*, VavT IV 22 b 7

108 Doctrine 162.

109 VavT IV 25 b 2 ff.; K p 14 n. 1.

110 Cf. VavT II 58 b.



Then, the *parihāra* is set into "motion", or given (*prasthāpanā*, *patthavaṇā*; *dāna*, according to the *Nisīha-cuṇṇi*).<sup>111</sup>

The *patthavanā* is said to be of two kinds,<sup>112</sup> the *ārovanā* of five sorts;<sup>113</sup> among the latter, the "complete" variety, *kaśinā* (*kṛtsnā*) and the *akaśinā* appear to be the most important.

In the case of *akaśinā* the total length is reduced, the "suppression" <sup>114</sup> varying so that the remaining expiation be necessary and sufficient to purify the culprit.<sup>115</sup> In the case of *kaśinā* there are no varying suppressions, but only fixed ones: fifteen days are suppressed at the beginning and five at the end of each month (cf. VavBh 1, 247).

The commentators name six sorts of *kaśinā* (VavBh 1, 385 = NisBh 6 616); they give details about the fifth (*anudghāta-kṛtsnā*) which is "complete without abatement", and still more about the fourth, or *anugraha-kṛtsnā*, "complete with remission".

The remission is granted when the culprit, at the time of confession, expresses his regrets (" *hā dusthu kṛtam* " *ity ādi*), or when he is known to be weak.<sup>116</sup> The mechanism is explained thus: suppose a monk has successively incurred two *parihāra* of six months each: he will perform only six months altogether. Two cases occur:

(1) six days of the six first months have already been performed: the remaining five months 24 days are suppressed; the second group of six months are theoretically prescribed, but in fact, six days are suppressed;<sup>117</sup>

(2) of the first group of six months, only six days remain to be performed. If a new fault, liable to six months is committed, these six months are theoretically inflicted, but in practice reduced to six days.<sup>118</sup>

If there is no remission, the arrangements are as follow:

(1) the new fault occurs at the end of the six first days: the remaining five months 24 days are suppressed, while the six months

111 Quoted by Malayagiri VavT III 2 a 10; cf. Bh 1, 294 a.

112 VavBh 1, 412 a = NisBh 6 642 a.

113 VavBh 1, 413 = NisBh 6 643.

114 *ḡhosa*, *ḡhosa*, *ḡhosayati*, eventually explained *parityāga*, *parityajati*, VavT III 11 a; 6 a - b.

115 VavT II 86 b 10 ff.

116 VavT III 37 b.

117 *Ibid.*, 7 a - b.

118 *Ibid.*, 7 a.

necessitated by the second offence are maintained. The total is six months six days.<sup>119</sup>

(2) the new fault occurs at the end of five months 24 days: the remaining six days are suppressed; the second group of six months is maintained. Thus, the total is twelve months less six days.<sup>120</sup>

\* \* \*

The two arrangements that are characteristic of the *parihāra* are apparently signified by the two formulae *ṭhavanijjam ṭhavaittā* and *karanijjam veyāvadyam*. Other observances (the "service", study, meditation, fasts) were performed at the same time, but they are not specific.

The *parihāra* is summed up thus by Malayagiri: <sup>121</sup> the monk first recollects. The teacher, in front of the whole *gaṇa*, proclaims the rank of the two *nigganthas* who will assist him. He publicly states which arrangements are to be taken (*sthāpanīyam...sthāpayitvā*, VavT III 26 a 1). Lastly, the commentaries record which "services" the penitent will receive from his tutor and from an aid (*vaiyāvṛtyam karanīyam*, *ibid.* 2).

After the preliminary examination of the *niggantha* by the *guru*, after the *kāyotsarga*, and if the astrological conditions are auspicious, the *parihāra* begins.<sup>122</sup> Then the teacher says to the religious:

*kappatthito aham te, anuparihāri ya esa te gīto*,<sup>123</sup>

"For you, I stand in the Rule..", meaning that, unlike the other religious, he is not to be avoided by the penitent.

Though the formula *ṭhavanijjam ṭhavaittā* has sometimes been misunderstood, there is little doubt that it refers to the arrangements that morally exclude the monk from the society of his companions.<sup>124</sup> The *guru* sums them up at the beginning of the observance. He asks the other monks not to disturb the penitent who, on the other hand, will not speak to any of them either:

*esa tavam paḍivajjai, na kim ci ālavati mā ya ālavaha*.<sup>125</sup>

119 *Ibid.*, 7 a.

120 *Ibid.*, 7 b

121 *Ibid.*, 25 b ff.

122 VavBh 1, 350 = NisBh 6 584; VavBh 1, 360; 361a = NisBh 6 593 a

123 VavBh 362 a = NisBh 6 594 a.

124 Cf. my discussion in *Les Expiations* 183 f. and in *Drei Chcdasūtras*, ad 1, 17.

125 VavBh 1, 363 a = Nis Bh 6 595 a.

Further, the teacher states which are the ten prohibitions restricting the exchanges between the *parihāriya* and the pure *nigganthas*. They apply both to the penitent and to the others :

*ālāvana padipucchana pariyaṭṭ' uṭṭhāna vandanaga matte  
padilehana samghāḍaga bhaddānam sambhunjanā c'eva.*<sup>126</sup>

Thus, the *parihāriya* (1) will not talk to his companions, nor will they talk to him; (2) will ask them no question about the text or the sense of the sacred books; nor will they ask him; (3) will not study the Doctrine with them, nor they with him; (4) does not stand up in the usual circumstances as a sign of respect, nor do they; (5) does not salute, nor do they; (6) does not offer the various pots, nor do they; (7) does not inspect the baggage with the others, nor do they; (8) does not meet with the others, nor do they; (9) does not present anything to eat or drink, nor do they; (10) does not eat with them nor do they with him. All transgressions should of course be expiated. And it is noteworthy that the heavier atonements are prescribed for the transgressions of points 9 and 10, that is when the trespassers have taken no heed of the various restrictions concerning the exchanges of food and drink.<sup>127</sup>

This is not mere chance. Other provisions show the importance that was attached to food. At the end of the *parihāra*, the monk and his companions are again allowed to talk to each other, etc. But they do not eat together before an extra period has elapsed<sup>128</sup> (from five days to one month, proportionally to the length of the *parihāra*). Moreover, it seems that, even during the *parihāra*, the Elder can allow the penitent and the pure monks to meet and study together (Vav 1, 21); they may even for study-purposes be permitted to live together,—in which case they eat separately (*ibid.* 2, 27).

On the contrary, they never partake of the same food, except in cases of extreme emergency : if the penitent is becoming exceedingly weak (Vav 2, 28; Bh 2, 371 f.; 374); or if there is a famine or some sort of calamity in the country (Vav 2, 29 f.).<sup>129</sup>

126 VavBh 1, 364 = NisBh 2 881 = 6 596.

127 VavT III 31 a; IV 17 b; cf. the table in Expiations 185.

128 Vav 2, 27; cf. T IV 80 b *ālāpan'ādini sarvāṇi kriyante, navaram ekam bhojanam ekatra varjyate*.

129 About the importance of food, cf. Om Prakash, *Foods and drinks in Ancient India*, Introduction, etc.; Expiations 187, and n. 1, *ubi alia*.

The seclusion which is the specific feature of the *parihāra*, has been very much feared, at least if we are to trust the commentaries. The weak are spared this, and for them *mūla* (or *śuddhaparihāra*) is prescribed in its place.<sup>130</sup>

It even happens that the future *parihāriya* so much fears this observance that he has a nervous breakdown (VavBh 2, 102 a) : then the *gaṇāvacccheiya* should comfort him.

His loneliness is somewhat alleviated by the services of the "regular" one (*kalpasthita*)<sup>131</sup> and of the "second" (*anuparihāriya*, *anuparihārika*) : they do the "service" (*karanijjam veyāvāḍiyyam* :... *tābhyaṃ kartavyam*, Vav 1, 17 ff.; T III 34 a 1 f.). To serve means to praise or exhort, to criticize, to sustain :

*anusiṭṭhi uvālabhe uvaggahe c'eva...*

(VavBh 1, 374 b = NisBh 6605 b) :

the service can be either material (especially the *uvaggaha*), or more often spiritual.<sup>132</sup>

To the *kalpasthita*, the penitent can address salutations, confession, etc.; the *parihāriya* can question him about the Doctrine; from him, he receives directions concerning the various abstinences.<sup>133</sup> Thus, the *kalpasthita* sustains the monk in his spiritual progress (*upagraha*). As for the material help, it seems that he rather commits it to the *anuparihārika*. On the other hand, he himself has to give the praise or exhortation (*anusiṭṭiḥ stuti-karanam vā*), and the criticism, that should always be benevolent (*yat sānūyopadeśa-dānam esa upālabhaḥ*).<sup>134</sup>

The task of the *anuparihāriya* is defined in VavBh 1, 368 (NisBh 2 885; 6 600) :

*utthijja nisitijjā bhikkham hindejja bhaṇḍayam pehe  
kuiya piya bandhavassa va kareḥ iyaro vi tussijjā :*

The penitent who cannot stand up, sit down, go for alms, inspect his baggage, says : "I try to stand up.."; then the other helps him. But, while helping him, he should not speak a word.

130 *yasmāt śuddhatapasi daśāpy ālāpaṇ'ādini padāni santi tena kāraṇena tat tapaḥ karkaśaṃ na bhavati*, VavT III 33 b 8.

131 Compare amg. *kappāga*, Vav 2, 2;4.

132 VavBh 1, 378 = NisBh 6 610.

133 VavBh 1, 367 = NisBh 2 884; 6 599.

134 Cf. VavT III 34 a.

The reason why the *anuparihāriya* should be a *giyattha*<sup>135</sup> can be readily imagined : he must be sure to act according to the Rule,—and this, precisely, is the case of the “adept”. Thus “sustaining” the penitent as far as *cāritra* is concerned, the “second” discharges the superior of heavy tasks : he helps him to spare the necessary time for other duties, especially for teaching all pupils the *jñāna* and *darsana*.<sup>136</sup>

THE SEVENTH AND EIGHTH ATONEMENTS (*cheya*, *cheda*; *mūla*). While the commentaries give a detailed account of the *parihāra*, they give little information concerning *cheya* and *mūla*.

*Cheya* consists in the partial suppression of the seniority; *mūla* is its “radical” suppression.

It is seldom that the canonical books prescribe no atonement before the *cheya*.<sup>137</sup> Generally, K and Vav enjoin a “proportional *cheya* or *parihāra*”, *se s'antarā chee vā parihāre vā*.<sup>138</sup> And the commentators deal with the *cheya* as if it were a substitute for the *parihāra*, or an atonement meant to complete the latter. Its length is calculated like that of the *parihāra*, which it continues or replaces, growing either every five days, or every month, every four months...<sup>139</sup>

Though the explanations given in VavT vary in the details, it seems a well-established custom to inflict a *cheda* only when new faults are committed after the prescription or the inception of the *parihāra* : either after a *samcayita parihāra* (first *udghāta*, then *anudghāta*),<sup>140</sup> or after three *asamcayita parihāra*.<sup>141</sup>

All these rules seem rather theoretical. But there is probably not much to be added, except this : it may be that, at the same time, the religious was advised to study, particularly the *Cheya-sutta*, that is books dealing especially with discipline.<sup>142</sup>

135 VavBh 1, 362 = NisBh 6594. About the qualifications of the *giyattha*, *supra* 6.

136 In the Buddhist community, no atonement is found which would be identical with the Jaina *parihāra*. But, in many respects, the *paticchanna-parivāsa* can be compared with it (Cf. K p. 12).

137 However K 5, 5 does.

138 K 2, 4-7; Vav 1, 21; 22-24; 3, 2; 4, 11 f.; etc.

139 VavT III 11 a 5 f.; compare PīṭhT 46 a 7 f.

140 VavT II 97 b 2 f.

141 *Ibid.*, III 2 a - b.

142 Cf. Doctrine 51 f.

The *mūla* is the eighth and the last atonement that can be prescribed for the Jaina monk living normally in a *gaṇa* : rather, the *dcārya* is the only one who is liable to this *prāyascitta* (*supra*).

His seniority is completely suppressed. He must begin his religious life afresh, from the vows onwards. But he is not made to observe any *tapas*.<sup>143</sup>

On the other hand, a list of those who should be prescribed the *mūla* is given in VavBh 1, 320 :

*tav'atiya-m-asaddahae tava-balie c'eva hoi pariyaṅge  
dubbala appariṇāme atthira abahussue mūlaṃ.*

They are : those who need more than the sixth (or seventh) expiation; who are not confident in the purificatory power of the sixth; or who bear it too easily; etc.; and those who having incurred the ninth or the tenth are not able to perform them succeedingly.<sup>144</sup> On the whole, then, *mūla* would appear to be used rather like a substitute : for the ninth and tenth atonements, from which the *sāpekṣas* are exempted; for the sixth and seventh when these would be too light; for the sixth if, on the contrary, it exceeds the strength and the maturity of the penitent.

THE NINTH AND TENTH ATONEMENTS (*anavatthayā*, *anavasthayā*; *pāranciya*, *pārāncita*). The ninth atonement is the *anavaṭṭhayā* (= *anavasthayā*; for *anavatthavayā*), "destitution". The tenth is known as the "last" in the commentaries : if it had a specific name, it did not come down to us; we only read of the penitent being *pāranciya* (*pārāncita*), "excluded".

These expiations are prescribed exclusively to the *niravekkha* religious (the *jinakappiya*, *parihāriya*, *ahālandiya*), who have already proved that they are fit to live in solitude.

Destitution is incurred by those who have robbed or cheated Jaina or non-Jaina religious people; or who have given a slap in the face (K 4, 3 and Bh ad loc.). Exclusion is proclaimed against those who nourish bad feelings or thoughts, or are lazy, or addicted to homosexuality (K 4, 2); according to Tṭhāṇ, to those who (1) break a *kula* (2) or a *gana*, (3) who favour violence, (4) because of whose defects violence progresses, or the right Doctrine can be obliterated, (5) or those who are inquisitive and ask unbecoming questions (300 a). Thus, the *pāranciya*

143 Cf. the commentary ad K 4, 2-3.

144 Cf. T III 11 a - b.

is blamed for his dispositions rather than for definite offences.<sup>145</sup> Therefore, it seems that he should be excluded once for all. However the *Vavahāra* teaches that he can be taken back into the *gana* and rehabilitated, just as the *anavaṭṭhappa* (2, 21 and 23; 19 and 22). The rehabilitation is operated by the *gaṇāvachcheiya*, after due consideration of the penitent's behaviour, and of the *gaṇa*'s wishes. The *anavaṭṭhaya* performs *tava* after his reordination; the *pāranciya* before it.<sup>146</sup> The commentaries of Vav 2, 18-23 define the status of both these penitents together.<sup>147</sup>

They are excluded from the "circle" or ground where their *gana* is established : *yāvad anavasthāpyaṃ pārancitaṃ vā vahati tāvad bahiḥ ksetrād avatisthate*.<sup>148</sup> Consequently,—and because he sinned, he is not a real ascetic, but only an apparent one, *samyata-rūpin*.<sup>149</sup> Moreover, the *pāranciya* must leave the religious paraphernalia.<sup>150</sup> On the other hand, neither he nor the *anavaṭṭhappa* should behave like laymen.<sup>151</sup> When begging, they observe restrictions quite similar to those of the *jinakappiya*.<sup>152</sup> Though they are established outside the *gana*, they receive the daily visit of the *āyariya*, who enquires after their health, helps them in their study, and if necessary comforts them.<sup>153</sup> If he is hindered, he sends them a delegate, either the *uvajjhāya*, or any *giyattha* : these should at once inform the penitent of the reasons why they have been asked to come; then they all keep silent, performing the superior's orders.<sup>154</sup> If, notwithstanding these measures, the *anavaṭṭhaya* or *pāranciya* grow exhausted, they are taken care of by the *gaṇāvachcheiya* or by the *āyariya* (cf. Vav 2, 7-8).

It will have been noted that in many respects, the two last atonements are cognate to the *parihāra*.

When the time for the religious's readmission into the *gana* has come, the penitents approach the teacher as if they were lay believers

145 Cf. Doctrine 162.

146 Commentaries of K 4, 2-3; Thāṇ.

147 VavT IV 52 a-58 a.

148 Ibid., 53 b 4; cf. 26 a 9.

149 Cf. VavT IV 56 a 1 ff.; cf. Bh 2, 249 f.

150 ThāṇT 300 b.

151 VavT IV 53 b 5.

152 Ibid., 53 b 6.

153 VavBh 2, 239 f.

154 VavT IV 54 b; cf. *supra* : the *anuparihāri*.

(*gihi*, Vav 2, 19; 21). This means that they must take care to behave perfectly according to the Rule. They will not bathe, but will wear fine clothes. Then they go to the assembly of *bhikkhus*, approach the superior and say: "Lord, I wish to hear the Law". The superior recites it. Then the penitent proclaims: "I believe in this righteous Law. Let me leave the world".<sup>155</sup>

Though the *ganāvaccchiya* is forbidden to receive the *anavatthaya* and *pāranciya* into the *gaṇa* if they do not come as lay believers, the *gaṇa* may insist that they be rehabilitated: the *ganāvaccchiya* then must comply with the *gaṇa*'s wishes (cf. *jaḥā tassa gaṇassa pattiyaṃ siyā*, Vav 2, 22 f.). Four cases are listed, when the penitents need not perform this preliminary ceremonial: (1) because of regard for the king, and because the community is grateful to the penitent for past services (VavBh 2, 243–254); (2) when an *āyariya* has suffered some prejudice in his *gaṇa* (*ibid.* 2, 255); (3) because his people wants him and no other (*ibid.* 2, 258 f.); (4) if there is a controversy between two *gaṇas* the members of which are *agiyattha* (*ibid.* 2, 260 ff.).

In the Digambara community, the two last atonements were called (9) *parihāra*, (10) *saddahanā* (*Mūlācāra* 5, 165; (10) *śraddhāna*, *Āsādhara*, *Anagāradharmāmṛta* 7, 56). They differ in various details from the Śvetāmbaras' *anavasthaya* and *carama*. But the general aim is the same: to release the links between the penitent and his fellow monks, help him to behave correctly, so that he can concentrate on his own spiritual progress, and resume his previous good conduct after readmission into his *gaṇa*. Meanwhile, he has been placed in conditions which should constantly remind him of Lord Mahāvira's example.

---

155 VavBh 2, 233.





## Jaina Phraseology In The Bhagavadgītā

K. H. KAMDAR

I HAVE observed the use of so much Jaina terminology in the course of my repeated perusal of the *Bhagavadgītā*. An attempt is made in this contribution to bring out the salient parallelisms. I have avoided full recital of the verses of the *Gītā* in the interest of economy of paper.

Jainism has ordered the laity and the monks to observe five *vratas* (vows) which are classified as *अणु* (minor) and *स्थूल* (major) according to the status of the observer. The first and the basic vow is that of abstaining from injury to a sentient being and is named *प्राणातिपातविरमणम्*, *प्राण* or life is discussed in great details by Jaina writers. In verses 46, 47 and 48 of the first Discourse (*अर्जुनसंहारा*) of the *Gītā* we come across a conscious, though temporary, resort to this *अणुव्रत* by Arjuna, when he says to Śrī Kṛṣṇa that the Pāṇḍavas were being involved in the act of committing a great sin by preparing to kill their kith and kin in order that they might get royal pleasures. The grief is so overpowering that Arjuna would prefer being killed by the Kauravas in battle; he would prefer to die at their hands, without arms, without resistance, and in the act of dying he would feel happy. (*अहो क्त* etc., verse 45; *यदि मामप्रतीकारम्* etc., verse 46; and *एवमुक्त्वा* etc., verse 47).

I have found the great ideal contained in the famous verse 69 of the second Discourse (*वा निशा सर्वभूतानाम्* etc.) literally described more than

once in the *Ācārāṅga-Sūtra*, as shown by me in the magazine *Jaina of Bhavnagar*. The explanation for the parallelism is obvious. The consolidation of the *Ācārāṅga* and other *Sūtras* was done by learned Jaina monks who were originally Brahmins, well-versed in the *Upaniṣads* and the *Brahma-Sūtras*. The date for the *Ācārāṅga-Sūtra* is 2nd or 3rd century before Christ, although it was collated in its present form in the 5th century A.D.

The *Gītā* uses the phrase प्रज्ञावाद in verse eleven of the second Discourse. This very phrase with a parallel meaning is read in the *Ācārāṅga-Sūtra* as pointed out by me in the *Jaina* magazine of Bhavnagar some time back. The use occurs in the *Gītā* in verse eleven of the second Discourse where Śrī Kṛṣṇa rebukes Arjuna for giving expression to thoughts which were apparently prudent but which missed the deeper sense of wisdom. प्रज्ञावादीभ्य मापसे etc. The reader should note the use of the plural in प्रज्ञावाद.)

The concept of चक्र (Wheel) is very common to Jainism and Buddhism, the Aśoka Cakra having been adopted by us as our national emblem. I read a reference to the same idea, although, I am afraid, its great significance has not been adequately brought out by critics. The word चक्र (Wheel) occurs in verse 16 of the third Discourse. The verse reads as एवं प्रवर्तितं चक्रम् etc. I may add that the word प्रवर्तित is eminently Jaina and Buddhistic.

Jaina thinkers refer to eight kinds of Karma : ज्ञानावरणीय, दर्शनावरणीय, मोहनीय, गोत्र, नाम, आयुष्य, etc. which cloud or obscure the soul's access to right knowledge (सम्यक् ज्ञान), right faith (सम्यक् दर्शन), right conduct (सम्यक् चरित्र). The terms आवरण and मोहन occur more than once in the *Gītā* as applied to knowledge and conduct. I have not come across the use of the word दर्शन meaning faith or भद्रा, though there are several references to भद्रा (Faith) in the text of the *Gītā*. The relevant verses are 38, 39, 40 of the third Discourse. Even the illustrations are the same as in Jaina philosophical literature. Śrī Kṛṣṇa says that true knowledge is wrapped up by Ignorance just as flame is enveloped by smoke, as mirror is wrapped up by dirt, as embryo is wrapped up in aninion. The verses start as धूमेनाव्रियते etc., आवृतं ज्ञानमेतेन etc., एतैर्विमोहयत्येष ज्ञानमावृत्य etc.

The word मोहन, which is the same as the Jaina use of मोहनीय, is found in verse 8 of the fourteenth Discourse, and verse 39 of the eighteenth Discourse, wherein Śrī Kṛṣṇa observes that तमस् deludes (मोहन) all beings (XIV, 8) and that happiness deludes the self in the begin-

ning and by succession (अनुकल्प) on account of Sleep, Indolence and Indifference (प्रमाद). The word अनुकल्प in the verse is essentially Jaina.

The concept of Bhāvanā is basic to Jainism and Buddhism. Hari-bhadra Sūri has given an elaborate dissertation of the idea in his धर्मचिन्तु. The *Gītā* refers to the concept several times as if it were expounding the Jaina creed! The homelessness of the Yati is referred to as also the उदासीन भावना in verse 16 of the twelfth Discourse, as for instance, a person who is अनपेक्ष, उदासीन, सर्वारम्भपरित्यागी is dear to Śrī Kṛṣṇa.

A terse dissertation is found of this kind of Bhāvanā in verse 20 of the fifth Discourse, where Śrī Kṛṣṇa observes न प्रहृष्येत् प्रियं प्राप्य etc. Śrīmad Rājacandra gives expression to the idea several times in his मोक्षमाला.

The other Bhāvanās are कारुण्य (Sympathy) and मैत्री (Brotherhood). The two are conjointly mentioned in verse 13 of the twelfth Discourse, which may be quoted full, as it strikes as eminently Jaina. अद्वेष्टा सर्वभूतानां मैत्रः करुण एव च । निर्ममो निरहंकारः समदुःखसुखः क्षमी ॥

The emphasis is mine. The concepts of मैत्री and क्षमा (Brotherhood and Forgiveness) are repeated by Jainas on the last day of the Pajusaṇa week. Vinoba Bhave persistently appeals to his readers to cultivate the same Bhāvanās—मैत्री and कारुण्य.

The fourth Bhāvanā is that of प्रमोद—feeling happy over the good fortune of others. I have not found mention of प्रमोद in the *Gītā*

The word आरम्भ is peculiar to Jainism. So are राग (Attachment), द्वेष (Spite), etc. which are Kaṣāyas. The phrase सर्वारम्भपरित्यागी is read in verse 25 of the fourteenth Discourse of the *Gītā*. The words मान (Honour), अपमान (Insult), भय (Fear), क्रोध (Anger), etc. occur times out of number in the *Gītā*. The opposite of आरम्भ is अनारम्भ. Śrī Kṛṣṇa says in verse 12 of the fourteenth Discourse that आरम्भ or Undertaking of कर्म (Action), as also Greed, Desire, Non-tranquillity (अशम) etc. generate from रजस्. शम is jointly used by the Jainas with उपशम (Tranquillity) and is contrasted with Destruction (क्षय). In verse 12 of the fourteenth Discourse the *Gītā* describes the सर्वारम्भपरित्यागी person as one who has discarded all undertakings, who is self-composed in the midst of honour and insult, who is equanimous to friend and foe, as if he is beyond all Guṇas. The description fits in with the condition of a Yati—self-controlled monk, who is defined as one who is devoid of काम (Desire), of क्रोध (Anger) and who has control of his चेतस् (mind), in verse 26 of

the fifth Discourse, and in verse 11 of the eighth Discourse. The Yati must be absorbed in *स्वाध्याय-उपवास* which is a peculiar Jaina term. He must practise continence (*ब्रह्मचर्य*) according to verse 8 of the eleventh Discourse. He is pure on account of knowledge and penance (verse 62 of the tenth Discourse). The Yati is also called *मुनि* because his intellect is self-composed (*स्थितधी*), according to verse 56 of the second Discourse. The same idea is repeated in verse 5 of the eighteenth Discourse where the *मुनि* must discard speech etc. The *Gītā* uses in this verse the word *मुक्त* which is identical with Hemacandra's usage in his *Yoga-Sāstra*.

Of equal importance is the frequent use of the word *परिमह* which is a familiar word in Jainism and the absence of which constitutes the fifth *व्रत* of the Jainas. It is termed *अपरिमह*. The concept has been made familiar to the present generation by Gandhiji and after him by Vinoba Bhave. According to verse 53 of the eighteenth Discourse, the person who wants to be qualified for Brahman must abandon *परिमह* which is rendered into English as covetousness by Babu Bhagvandas and Mrs. A. Besant, but which really means Property, Possession.

The twin concept of *बन्ध* and *मोक्ष* (Bondage and Release) so familiar to every Jaina is referred to in verse 18 of the eighteenth Discourse where the person of pure Sātvika Intellect is in the position to know the essence of Bondage and Release. In verse 5 of the sixteenth Discourse *बन्ध* is spoken of as *निकृष्ट*. It is the fruit of *आसुरी* (demoniacal) possession. According to Jainism both *पुण्य* and *पाप* (Merit and Sin) lead to Bondage; even *पुण्य* (Merit) leads to *बन्ध* (Bondage), for merit must yield its own result which is always good. In verse 60 of the eighteenth Discourse, a surprisingly Jaina view is presented of *कर्म* (Action) which attaches to the soul by Nature—*स्वभावजेन निबद्धः स्वेन कर्मणा*.

The *Gītā* speaks of *शुभ* and *अशुभ* (good actions and bad actions) more than once. The secret (*गुह्यज्ञान*) of release from *अशुभ कर्म* (evil deed) is given by the *Gītā* in the first verse of the ninth Discourse and in the 28th verse of the same Discourse, as for instance *शुभाशुभकलेरेवं मोक्षयेत् कर्मबन्धनैः* (You will be free from the bondage of good and bad actions, etc.). Here we find reference to the *तत्त्व* (essence) of *निर्वैरा* (shedding of *कर्म*, good and bad), a word which I have not been able to find in my reading of the *Gītā*.

Arjuna confesses to realization of the Truth by him at the end of the Dialogue in the famous verse 73 of the last Discourse, *नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा* etc. The word *स्मृति* here is opposed to *मोह* (Delusion, Infatuation) and

is almost identical with सम्यक् ज्ञान (True knowledge) of the Jainas. Arjuna's मोह (Delusion) disappeared and Truth was realized by him (स्युर्लिख्य). Jaina canonical literature is profuse with dialogues between Mahāvira and learned Brahmins like Gautama, Sudharmā, etc. who were his chief disciples and Skanda etc. in the *Bhagavati* and other *Sūtras* where the opponents are convinced of their Delusion and become conscious of (स्युति) a new conviction of true knowledge (सम्यक् ज्ञान). They accepted conversion from Mahāvira who said : दयादुल्लम् (as you please). The *sūtras* describe them as अन्तेवासी (those who lived nearest to Mahāvira). The word is *upanisadic*. Many of them immolated themselves on the Nipula summit at Rājagṛha.

In verse 58 of the second Discourse, the *Gītā* gives the famous instance of the tortoise contracting itself in water, just as the man of मत्ता (wisdom) withdraws his senses from all objects. The same illustration is found in the *Uttarādhyayana Sūtra*.

Merutūṅgācārya has repeated several phrases of the *Gītā* in his immortal *Bhaktāmara-Sutra*, as for instance आदित्यवर्ण in the 9th verse of the eighth Discourse, त्वमस्य विश्वस्य परं निबानम् in the 18th verse of the eleventh Discourse, also पुरुषः पुराणः विश्वस्य परं निबानम् in verse 38 of the same Discourse. Such illustrations can be multiplied.

I have tried to bring out in this contribution the salient parallelisms between the phraseology of the *Gītā* and Jainism. The parallels are easily explained. There was, in the age when the two literatures appeared on the scene of Indian thought, a common background for Jaina, Buddhist and Brahmanical philosophical beliefs. Brahmins were the great co-ordinators of the rich culture of the age. In this adventure they borrowed freely from their rivals, the Jainas and the Buddhists, whose thought influenced the moral and ethical, as also the philosophical systems of the age. The culture was pre-eminently synthetic and elastic. It was tolerant. It could absorb successfully the best that was contained in the various systems.

I might be permitted to make one observation. Words like शुभ, अशुभ etc. have been defined and explained in various commentaries by Jainas, Buddhists and Upanisadic scholars. It is suggested that we made a comparative study of the commentaries. I am informed that a comparative study of the commentaries on Kālidāsa's *Meghadūta* has been made recently in some Indian Universities. It is high time *that similar effort be made in the direction of the study of commentaries of Jaina, Buddhist and Brahmanical terminologies.*

Some time back the reformist Jaina monk, Muni Sri Santabala, wrote on Jaina thought in the Gītā. My contribution strikes a different note.

I have detected even semetism in the Gītā as for instance, in verse 7 of the ninth Discourse : सर्वभूतानि कौन्तेय प्रकृतिं यान्ति मामिदम् । कल्पक्षये पुनस्तानि कल्पादौ विसृजाम्यहम् ॥

A little known fact may be mentioned here. Al Beruni, the Arab traveller who visited India in about 1031 A.D. and who was a good Sanskritist, mentions in his *Account of India* some verses of the *Bhagavadgītā* which are not found in the text now extant.

I have referred in this brief article to some common terms bearing almost identical meanings in the Gītā and the Jaina Sūtras. A close study of Buddhist texts reveals the same identity. The late Prof. H. Jacobi was the first to point out the identity by citing the use of the term *आत्मन्* by the two sects, Jainas and Buddhists. This was done more than a generation ago. I was able to notice a repetition of the same experience in the last of the three lectures which were delivered in the last week of January, 1967, under the auspices of the M. S. University of Baroda by Prof. Prahlad Pradhan of the Utkal university, Bhuvaneshwar. The subjects of the three addresses were : (1) असंग and महायानसूत्रालंकार, (2) अमिषमंसदुश्चय and स्थिरमति's commentary on it, and (3) अमिषमंसकोशभाष्य.



## Ramagiri In Jaina Literature

V. V. MIRASHI

THE location of Rāmagiri described in the *Meghadūta* of Kālidāsa has recently become a matter of keen controversy. Many years ago, while editing the *Meghadūta*, Prof. H. H. Wilson suggested that it might be identical with Rāmtek, about 28 miles north of Nagpur, but beyond stating that the hill was covered with buildings consecrated to Rāma and was periodically visited by numerous pilgrims, he did not substantiate the identification with any evidence. Besides, his identification of Māla with Māldā in the Bilāspur District of Madhya Pradesh, and of Amrakūṭa with the Amarakantak hill where the Narmadā takes its rise, are not in accordance with the description of those places in the *Meghadūta*.<sup>1</sup> Prof. K. B. Pathak accepted this identification of Rāmagiri with Rāmtek near Nagpur in his first edition of the *Meghadūta* but in his second edition of that work published in 1916 he proposed to identify the place with 'the Rāmgarh hill in the Central Provinces as the place intended by the poet owing to its extreme proximity to

---

1 Kālidāsa describes Māla as a table-land situated to the north of Rāmagiri, while Māldā in the Bilāspur district lies southeast of Rāmtek. Amrakūṭa cannot be Amarakantak; for the poet describes in the *Meghadūta* that the Cloud-messenger saw the Narmadā after flying considerable distance from Amrakūṭa with great speed. (तोयोत्सर्गद्वितीयेऽर्धेऽक्षरं कर्म सीमे । रेवां दृश्यति etc.) Amarakantak is, on the other hand, the source of the Narmadā.

Āmrakūṭa or Amarakaṇṭak, the source of the Narmadā'. The argument advanced for this identification does not bear scrutiny as shown elsewhere.<sup>2</sup> More than twenty years ago we proved the identification of Rāmagiri with Rāmṭek in an article published in the *Nagpur University Journal*, No. IX, pp. 3 f. Recently the controversy has been revived by Shri V. K. Paranjpe of Poona, who, in his Marathi and English books on the subject, has reiterated the identification of Rāmagiri with Rāmgarh, first proposed by Prof. K. B. Pathak. We examined his arguments in several articles in Marathi<sup>3</sup> and also in English<sup>4</sup> and showed how they are extremely fallacious, based as they are on forced interpretations of Kālidāsa's words and wrong identifications of some other places like Māla and Āmrakūṭa. It is not intended to repeat the arguments in favour of Rāmṭek or those against Rāmgarh, but to state what light is thrown on the problem by the evidence afforded by Jaina literature. The suggestion for the examination of this evidence was made to us by Prof. V. M. Kulkarni, Gujarat College, Ahmadabad, when he read the controversy on the problem and drew our attention to it some years ago. We propose to deal with the subject here.

The first mention of Rāmagiri in Jaina literature occurs in the *Paumacariya* (Sanskrit, *Paṇḍitarita*) of Vimalasūri.<sup>5</sup> The date of this work is not certain. If the statement in that Prakrit *kāvya* (118, 103) could be believed, it was completed in the year 530 after the *nirvāṇa* of the Tirthaṅkara Mahāvira. The date of the Tirthaṅkara is not yet definitely proved. Some place his *nirvāṇa* in 526 B.C. while Jacobi places it in 467 B.C. According to the former view the work was completed in A.D. 4, while according to the latter it was finished in A.D. 63. But the statement in the *Paumacariya* is not accepted by scholars. It is pointed out that according to a statement of Vimalasūri himself he was a disciple of Vijaya, who was himself a disciple of Rāhu of the Nāila-kula-varṇa. This varṇa is usually

---

2 *Studies in Indology*, Vol. I, pp. 15 f.

3 See *Saṁśodhana-muktāvali*, Part IV, pp. 18 f.; *Meghadūtāntil Rāmagiri arthāt Rāmṭek* (Marathi), pp. 50 f. See also its Hindi version.

4 *Studies in Indology*, Vol. II, pp. 285 f.

5 For the citations given below I have utilised the edition of this work recently published in the *Prakrit Texts Series*, Vol. VI (edited by Jacobi and revised by Muni Jinavijayaji).



identified with the Nagendra-gaccha, which, according to the *Kalpasūtra*, was founded in A.D. 93. So Vimala could not have completed his work in A.D. 4 or even in A.D. 63. Besides, the *Paūmacariya* contains references to *dīndra*, *lagna* etc. which suggest a much later date. So Dr. Jacobi places Vimalasūri in the third century A.D. There is, however, no doubt that his work is the oldest Prakrit *kāvya* now extant.

Vimalasūri has taken the life of Rāma as the subject for his *kāvya*. *Paūma* (Padma) was another name of Rāma. The oldest Sanskrit work that describes the life of Rāma is the *Rāmāyaṇa* of Vālmiki. The Buddhist and Jaina writers who have dealt with the story of Rāma have introduced several changes into it. Vimalasūri also has omitted or altered several incidents or descriptions in the *Rāmāyaṇa* story which appeared to be fantastic and unbelievable such as the killing of the Rākṣasas by monkeys, the six-month long sleep of Kumbhakarna, the ten-headed form of Rāvana, or has given another explanation of them. He says, for instance, that the Vānaras who helped Rāma in the Battle of Laṅkā were not monkeys but Vidyādharas. Rāvaṇa had only one face, but as it was reflected in the nine gems of his necklace he appeared to be ten-faced.

Though Vimalasūri has thus altered some incidents in the *Rāmāyaṇa*, his story of Rāma is by and large the same as in the *Rāmāyaṇa*. He describes for instance that Daśaratha, being very old, decides to crown Padma (i. e. Rāma) as his successor. But his queen Kaikeyi reminds him of the boon he had given her and asks him to give the kingdom to her son Bharata. So Padma leaves for the forest, accompanied by Lakṣmaṇa and Sītā. Bharata does not like this, but at the bidding of Kaikeyi and Padma he agrees to administer the kingdom till the return of Rāma.

Vimalasūri has described some events in the life of Rāma as in the *Rāmāyaṇa* of Vālmiki, but has altered some others. He describes that in the course of their wandering, Rāma, Lakṣmaṇa and Sītā reached the place Vamśasthapura. Though they were pressed by the prince of the place to enter the town, they preferred to stay on the adjoining hill called Vamśagiri. Vimalasūri thus describes the hill (40, 4)—

नाणाविहृतस्त्रये नाणाविहृतस्त्रिभुवनगुणी ।  
वरकुमुदमगन्धपवणे निष्करपवहन्तविमलजले ॥

(The hill was densely covered by trees of various kinds; birds of different kinds were singing sweetly there; it was wafted by breezes laden with the fragrance of excellent flowers; and streams of clear water were flowing therefrom.)

The prince of the place supplied all the necessities of life to Rāma and others and at Rāma's bidding, erected many shrines of the Jinendras.<sup>6</sup>

तस्यैव वंससेले पउमाणत्तेण नरवरिन्देण ।  
जिणवरमवणाई तओ निवेसियाई पमूयाई ॥

After staying there for some days, Rāma said to Lakṣmaṇa,<sup>7</sup>

अह अजया कयाई भणिओ रामेण तस्य तोमिच्छी ।  
मोत्तूण इमं ठाणं अजं देसं पगच्छामो ॥  
निमुणिज्जइ कण्णरवा महणई तीए अत्थि परएणं ।  
मणुयाण दुग्गमं चिय तरुबहुलं दण्डयारण्णं ॥

(Let us now leave this place and move to another. There is said to be a great river named Kaṇṇaravā, after crossing which one comes across (the great forest called) Daṇḍakāranya abounding in trees, which is inaccessible to human beings.)

So Rāma, Lakṣmaṇa and Sītā left the place and proceeded to Daṇḍakāranya. Vimalasūri then says,<sup>8</sup>

रामेण जग्हा मवणोत्तमाणि जिणिन्दबन्दाण निवेसियाणि ।  
तस्यैव दुग्गे विमलप्यमाणि तग्हा जणे रामगिरी पसिद्धो ॥

(Since Rāma got erected excellent and brilliant temples of the Jinendras on the high hill, it became well-known thereafter by the name of Rāmagiri.)

It is difficult to say how far the description of Rāmagiri cited above from Vimalasūri's *Paūmacariya* is historically correct. Much of it appears to be imaginary, but it clearly shows that in the age of Vimalasūri (i. e. in circa third century A.D.) there was a hill known by the name of Rāmagiri north of Daṇḍakāranya. Vimalasūri tells us that the hill got this name because Rāma stayed there for some time and got some Jaina temples erected there. The geographical situation of this Rāmagiri suits Rāmṭek. That this Rāmagiri (Rāmṭek) lay to the north of Daṇḍakāranya appears clear from the description in Bhavabhūti's *Uttararāmacarita*.<sup>9</sup> On the hill of Rāmṭek there is still shown the place where the Śūdra ascetic Śambūka was practising

6 *Paūmacariya*, 40, 9.

7 *Ibid.*, 40, 12-13.

8 *Ibid.*, 40, 16.

9 Act II.

penance. He was beheaded by Rāma, but immediately thereafter he was turned into a Śiva-liṅga, now called Dhumreśvara. This tradition is at least seven hundred years old; for it is mentioned in a stone inscription of the Yādava period fixed in the front wall of the temple of Lakṣmaṇa on the hill of Rāmtek. His name occurs there in a slightly different form, viz., Dhumrākṣa.<sup>10</sup> We learn from Bhavabhūti's *Uttararāmacarita* that the Daṇḍakāranya containing large hills and dales infested by dreadful ferocious beasts stretched southward from the place of Śambūka's hermitage up to the confines of Janasthāna, on the bank of the Godāvari.<sup>11</sup> The situation of Rāmtek thus answers to the description in the *Paūmacariya*. That the place was known by the name of Rāmagiri in the fourth century A.D. is clear from the Rddhapur plates of the Vākāṭaka dowager queen Prabhāvatiguptā, who made one of her grants there near the *pādukās* of Rāmagirisvāmin (i. e. Rāmacandra).<sup>12</sup> Kālidāsa also describes that the hill of Rāmagiri had the venerable *pādukās* of Raghupati (Rama) installed on it.<sup>13</sup> The way of the Cloud-messenger described in the *Meghadūta* suits Rāmtek and no other place,<sup>14</sup> and there are reasons to suppose that Kālidāsa sojourned for some time in the neighbouring Vākāṭaka capital Nandivardhana, which lies only about three miles from Rāmtek.<sup>15</sup> The hill of Rāmtek was thus undoubtedly known as Rāmagiri in the fourth century A.D. and it is not unlikely that the place was known by the same name a century or two before in the age of Vimalasūri. In describing the hill of Rāma's sojourn as Rāmagiri which lay to the north of Daṇḍakāranya, Vimalasūri was not simply drawing on his imagination, but appears to have known the tradition about Ramtek.

In one respect, however, Vimalasūri's description appears to be imaginary. He tells us that at the instance of Rāma several temples of Jinendras were erected on the hill, which later became known as Rāmagiri. There are now no remains of any temples of the Jaina

10 See श्रीरामचन्द्रस्य कोण चंद्रहासखतः प्राप्य पदं सुरारोः । स शंबुकः सद्गुनिर्महीभराजेऽत्र भूबाध इति प्रसिद्धः ॥ *Ep. Ind.*, Vol. XXX, p. 17.

11 See पतानि खड्ग सर्वमृतरोमहर्षेणान्मुन्मत्तचक्रश्चापदकुलसंकुलगिरिगङ्गराणि जनस्थानपर्यन्तदीर्घारण्यानि दक्षिणां दिशमभिवर्तन्ते । *Act. II*.

12 See रामगिरिसवामिनः पादमुखात् । *C. I. I.*, Vol. V, p. 35.

13 See वन्द्यैः पुंसां रघुपतिपदेराश्रितं मेखकाद् । V. 12.

14 See *Studies in Indology*, Vol. I, pp. 15 f.

15 *Ibid.*, pp. 19 f.

Tirthaṅkaras on the hill of Rāmṭek. But there were evidently some in the vicinity of Rāmtek. A huge and beautiful image of Śāntinātha about 15 ft. in height, was discovered some years ago in the vicinity of Rāmṭek and has now been installed in a magnificent temple erected by the munificence of the Jaina community at Rāmṭek. In the same temple are also installed the images of the Tirthaṅkaras Pārśvanātha and Candraprabha.

Rāmṭek has been known as a sacred place from very early times. There are several temples of Hindu gods and goddesses on the hill of Rāmṭek. On one of the off-shoots of the hill there is a cave known from very early times as the cave of Nāgārjuna. At Mansar, which lies in the vicinity of Rāmṭek, there are remnants of a Buddhist Vihāra. Its Jaina images have been mentioned above. The place was thus regarded as sacred by the followers of all the three great religions, Hindu, Bauddha and Jaina.

The description of Rāmagiri in the *Paumacariya*, on the other hand, definitely goes against the identification of Rāmgarh with Rāmagiri of Kālidāsa's *Meghadūta*, for, firstly, there are no remains or vestiges of Jaina temples on or in the vicinity of Rāmgarh and, secondly, there is no evidence that Rāmgarh lay to the north of ancient Daṇḍakāranya.



## Jainism in Ancient Bengal

R. C. MAJUMDAR

THE first recorded contact of Bengal with Jainism was marred by incidents which reflect great discredit on her people. We learn from the *Acārāṅga Sūtra* that when Mahāvīra wandered as a naked mendicant in Lādha (i. e. Rādha or western part of undivided Bengal) through its two divisions known as Vajjabhūmi and Subbbabhūmi, he was attacked by the people who even went to the length of setting dogs upon him<sup>1</sup> It appears that it was not due to any malice against Mahāvīra, but the people generally maltreated the ascetics. It was difficult to travel in Lādha which is described as *duccara* or pathless country. It is said that many recluses lived in Vajjabhūmi where they were bitten by the dogs and cruelly treated in hundred other ways. Some of the recluses carried bamboo staves in order to keep off the dogs (*laṭṭhim gahāya nālīyam*). The Ājīvikas habitually went about with a staff in hand, which was a matter of necessity with them."<sup>2</sup>

Of the peregrinations of Mahāvīra which brought him to Rādha along with Gosāla, also called Makkhali, we get a full account in Jinadāsa's *Cūṛṇi* to the *Āvaśyaka Sūtra*, and the *Bhagavati Sūtra* describes how these two, the founders, respectively, of the Jaina and Ājīvika sects, settled down together before undertaking the annual

---

1 S. B. E., XXII, p. 84.

2 Barua, B. M., *The Ājīvikas*, p. 57.

journeys. As both these points have a great bearing on the history of Jainism in ancient Bengal it is necessary to discuss them critically.

The *Bhagavati Sūtra*<sup>3</sup> describes in detail<sup>4</sup> how Gosāla, after several unsuccessful attempts, was at last accepted as a disciple<sup>5</sup> by Mahāvira at a place called Paniyabhūmi. The story, put in the mouth of Mahāvira, then proceeds : *Aham...Gosālenam...saddhūṃ Paniyabhūmie chavvāsāṃ viharitthā*. The normal meaning of the passage is that the two lived together at Paniyabhūmi during the next six years. But this is in conflict with the statement in the *Kalpa Sūtra* that Mahāvira spent only one rainy season in Paniyabhūmi.<sup>6</sup> In order to reconcile this difference it has been suggested that the word *Paniyabhūmie* should be taken as in the ablative and not, in the natural way, as locative. But this is admitted to be an unusual construction. As according to the persistent Jaina tradition Mahāvira led a wandering life except during the rainy season, the expression in the *Bhagavati Sūtra* evidently means that Mahāvira and Gosāla fixed their headquarters at Paniyabhūmi, wandering about from place to place during the year, as described in detail, year by year, by Jinadāsa.

The question of the location of Paniyabhūmi is also beset with difficulties. The *Bhagavati Sūtra* seems to indicate that it was situated quite close to Nālandā. But this creates a difficulty. The *Kalpa Sūtra* is in full agreement with Jinadāsa's list of places where Mahāvira spent the rainy seasons, with the single exception of Vajrabhūmi in Lāḍha. The commentator, Vinayavijaya, reconciles this discrepancy by stating that Paniyabhūmi, where, according to the *Kalpa Sūtra*, Mahāvira spent one rainy season, is in Vajrabhūmi. Curiously enough, A. L. Basham accepts this explanation and comments that "thus it is evident that Jinadāsa did not invent the whole of his story"<sup>7</sup>; yet elsewhere he severely criticized Dr. B. M. Barua for having located Paniyabhūmi in Vajrabhūmi on the authority of Vinayavijaya's commentary, "ignoring the clear statement of the *Bhagavati* that Paniyabhūmi was near Kollaga which was a settlement near Nālandā."<sup>8</sup>

3 XV, *Sūtra* 541.

4 For a summary, cf. A. L. Basham, *The Ājivikas*, pp. 39-41.

5 Barua (*op. cit.*, pp. 17 ff.) denies that Gosāla was ever a disciple of Mahāvira and therefore disbelieves the whole account of the *Bhagavati Sūtra*.

6 *Sūtra* 122 (Jacobi's edition, p. 64).

7 Basham, *op. cit.*, p. 46.

8 *Ibid.*, p. 41.

We are thus placed in a dilemma. If we accept, on the authority of the *Bhagavati Sūtra*, that Paṇiyabhūmi was near Nālandā and not in Vajjabhūmi, i.e., Rāḍha (West Bengal), the omission of this single name alone from the *Kalpa Sūtra* list of places where Mahāvira spent the rainy season which otherwise agrees with the list of Jinadāsa, naturally creates some doubt about Mahāvira's visit to Rāḍha. On the other hand, the visit of Mahāvira to Rāḍha is authenticated not only by Jinadāsa but also by the canonical text *Ācārāṅga Sūtra*, as stated above. We should remember also that the *Bhagavati Sūtra* merely refers in a casual way to the places where Gosāla met Mahāvira and it is possible to argue that the vicinity of Paṇiyabhūmi to Kollaga and Nālandā need not be taken as a definite conclusion. Dr. Barua was evidently of this view<sup>9</sup> when he stated, on the authority of Vinayavijaya, that Paṇiyabhūmi was in Vajrabhūmi, and held that probably it was a river-port in West Bengal.<sup>10</sup>

It would be evident from the above discussion that at the time when the Jaina canonical texts were finally drafted there was no clear tradition about the wanderings of Mahāvira. Even his visit to Rāḍha or West Bengal is not altogether free from doubt, though it rests upon the testimony of the *Ācārāṅga Sūtra* and Jinadāsa's *Cūrṇi*, composed probably not earlier than the 7th century A.D. But these testimonies cannot be altogether ignored, and we may accept as a provisional hypothesis that according to one line of Jaina tradition Mahāvira not only visited Rāḍha but fixed his headquarters for six or more years within its boundary.

It may be argued against this last point that if Mahāvira and Gosāla settled down in Rāḍha, Jinadāsa's reference to their visit to Rāḍha in the 5th and again in the 9th year of Mahāvira's asceticism would be somewhat incongruous. But the same objection would remain, if we accept the location of Paṇiyabhūmi near Nālandā, as Jinadāsa refers their visit to Magadha which includes that locality. Of course, this might be regarded as an argument against the view that they had any fixed headquarters at all, though this would be a very reasonable deduction from the statement in the *Bhagavati Sūtra*, as interpreted above.

---

9 It may also be due to the fact, mentioned above, that Barua disbelieves the whole story of the conversion of Gosāla by Mahāvira (See f.n. 5).

10 Barua, op. cit., p. 57.

According to Jinadāsa's detailed itinerary, Mahāvira, along with Gosāla, visited Rādhā twice, as stated above. On the first occasion they were attacked by two robbers in a village called Punnakalasā. On the second occasion they spent the rainy season at Vajjabhūmi, though they were put to great trouble and ignominy by the uncouth people of the locality, as has been described above on the authority of the *Ācārāṅga Sūtra*.

Jinadāsa refers to Rādhā as a non-Aryan country, evidently on the basis of an old tradition and with a view to explaining the rudeness of the people. But if we study the itinerary of Gosāla and Mahāvira as a whole, as described by Jinadāsa, we must conclude that respect and reverence to the ascetics was not yet such an established virtue as we are apt to think today. For Jinadāsa records numerous instances where Gosāla was ill-treated by the local people even in Aryan countries, and sometimes Mahāvira also shared the sufferings and ignominy with him. Gosāla was beaten by villagers on many occasions and also suffered other ignominies at their hands, while he and Mahāvira were seized by a village headman, and in another place were suspected as spies and thrown into a well.

With this background in view the reception accorded to the ascetics in Rādhā would perhaps appear less strange, and need not be accounted for simply by the assumption that the people of West Bengal were non-Aryan<sup>11</sup> and therefore of wild character, though that might be partly or even wholly true, for all we know.

At the same time it is only fair to remember that naked ascetics like the Jainas and Ājīvikas must have been repulsive to people of good taste and high culture as well as ordinary men not accustomed to such a practice. According to the *Dhammapada Commentary* the Buddhist lady Visākhā remarked on seeing an Ājīvika : "Such shameless persons, completely devoid of the sense of decency, cannot be

---

11 But some Jaina texts represent the allied peoples of Aṅga and Vaṅga in a good light. Sylvain Lévi observes: "For the Jainas, Aṅga is almost a holy land. The *Bhagavati* places Aṅga and Vaṅga at the head of a list of sixteen peoples, before the Magadha. One of the *Upāṅgas*, the *Prajñāpanā*, classes Aṅga and Vaṅga in the first group of Ārya peoples whom it calls the *Khettāriya*." The list also includes Tāmalitti, i. e., the people of Tāmrālīpta in West Bengal (Rādhā). P. C. Bagchi, *Pre-Aryan and Pre-Dravidian in India* (Calcutta, 1929), p. 73.



arahants"<sup>12</sup>. The *Divyāvadāna* records a similar feeling on the part of even a courtesan.<sup>13</sup> Such a feeling must have been more widely spread and far more acute at the time of Mahāvira when the people were unaccustomed to such sights of nudity, and the women must have been specially shocked at them. How far such a feeling was at work when the people of Rādhā set dogs upon Mahāvira and other naked ascetics, and otherwise ill-treated them, cannot be ascertained, but merely the fact that they were non-Aryan<sup>14</sup> and were therefore necessarily rude and wild, may not be the whole excuse or sufficient explanation of their conduct. This view gains some strength if it be accepted as a fact, as suggested above, that Gosāla and Mahāvira chose to live among the people, for such a course implies a gradual change in attitude on the part of the people. No one is likely to fix up his headquarters among a rude and vicious people beyond redemption. Further, as we shall see, the people of this part gradually embraced Jainism and this region became a strong centre of this religion.

There is an indirect evidence to show that Jainism had established its influence in Bengal in the 4th century B.C. The Hathigumbha inscription of Khāravela<sup>15</sup> tells us that this king had brought back an image of the Jina of Kalinga which had been taken away by Nanda. Nanda was evidently a king of the Nanda dynasty who ruled over the Gangaridai or Gandaridai and the Prasioi, mentioned by the Greek writers. In spite of the loose manner in which these two terms are used by them, it may be reasonably inferred from the statements of the Greek and Latin writers that about the time of Alexander's invasion the Gangaridai were a very powerful nation ruling over the territory about the mouths of the Ganges, and either formed a dual monarchy with the Prasioi or were otherwise closely associated with them on equal terms in a common cause against the foreign invader. The Nanda king who carried the Jaina image from Kalinga may be taken as the ruler of the Gangetic delta, and the carrying away of the Jaina image to preserve it with care (for it existed unimpaired for two or three centuries when Khāravela took it back to Kalinga) undoubtedly shows a leaning for Jainism either on the part of the king, or of the people, or,

---

12 *Dhammapada Commentary*, p. 400 : "Evarūpa hīrottappavirahitā arahantā nāma nahonti."

13 *Divyāvadāna*, Ed. by Cowell, p. 165.

14 Cf. f.n. 11.

15 Line 12. *Ep. Ind.*, pp. 80, 88.

perhaps, of both. Khâravêla himself was a Jaina, and his own action shows how much a king yearned for the possession of a sacred image of a sect to which he was attached, and it would not be unreasonable to take the same view about the Nanda king. It may, of course, be argued that if the Nanda king in question had a very extensive territory outside Bengal, his own religious feeling might not have reflected that of Bengal. But as the Gangaridai were the people of Bengal, primarily, and Kaliṅga was adjacent to this region, the view that the carrying away of the Jaina image by the king of Gandaridai indicates the Jaina influence in Bengal has a great degree of probability.

The *Divyāvadāna* records a tradition which shows that the Nirgrantha or Jaina religion was established in Pundra or North Bengal at the time of Aśoka. It is said that the lay followers (*upāsaka*) of Jainism in the city of Pundravardhana (North Bengal) had painted a picture representing Buddha falling at the feet of Nirgrantha, and on hearing this Aśoka massacred 18,000 Ajivikas of Pundravardhana on a single day.<sup>16</sup> It is difficult to put much faith in such a story except as the echo of a tradition that Jainism flourished in Bengal at the time of Aśoka in the third century B.C.

This view is strengthened by the statement in the *Kalpa Sūtra* that Godāsa, a disciple of Bhadrabāhu, founded a school named, after himself, Godāsa-gana. In the course of time it had four *śākhās* of which three were known as Tāmraliptika, Kotivarṣiya, and Pundravardhanīya, named after three very well-known places in ancient Bengal, viz., Tāmralipti (Tamluk in Western Bengal or Rādhā), Kotivarsa and Pundravardhana, both in North Bengal. The nomenclatures leave no doubt about strong Jaina influence in north, west and south Bengal. The *Kalpa Sūtra* is attributed to Bhadrabāhu, of the 4th century B.C.<sup>17</sup>, but the present text is not so old, though it contains many old traditions. Inscriptions which may be referred to the end of the first century B.C. and the first century A.D.<sup>18</sup> contain a large number of the names of schools which are mentioned in the *Kalpa Sūtra*, and the establishment

16 *Divyāvadāna*, p. 427. The account mixes up the Nirgranthas and Ajivikas, but the name of the sect is uniformly given as Nirgranthas in the Chinese translation. Cf. Przyluski, *La légende de l'Empereur Aśoka*, p. 278.

17 According to Jaina tradition he was a contemporary of Candragupta Maurya who ruled from c. 324 to 300 B. C.

18 Guérinot, *Epigraphie Jaina*, pp. 36 ff., 71 ff.

of the three *śākhās* in Bengal mentioned in the *Kalpa Sūtra* may also be referred to the same period, if not before. We may therefore reasonably assume that by the first century A.D. Jainism was firmly established in different parts of Bengal, including Rāḍha whose people had once been so rude to Mahāvīra. An inscription, discovered at Mathurā but now in the Calcutta Museum, records the erection of a Jaina image in the year 62 at the request of a Jaina monk who was an inhabitant of Rārā. Rārā is very probably Rādhā, a well-known variant of Rāḍha (in Bengal), and the date is to be referred to the Kuṣāna era and therefore equivalent to about 150 A.D.<sup>19</sup>

The next definite evidence of Jainism in Bengal is furnished by a copper-plate grant, dated year 159 (of the Gupta era, and equivalent to 479 A.D.) found in Paharpur in North Bengal famous for the big Buddhist Stūpa and monastery of the Pāla period (8th century A.D.). The grant records the endowment, by a Brāhmana couple, of lands for the maintenance of worship with sandal, incense, flowers, lamps, etc., of the divine Arhats at the *vihāra* of Vata-Gohālī which was presided over by the disciples and the disciples of disciples of the *Nī(r)grantha-śrāmanācāryya* (Jaina preceptor) Guhanandin, belonging to the *Pañca-stūpa* section (*nikāya*) of Kāśī (Vārānaśi).<sup>20</sup> This record proves the existence of a Jaina temple with images of the Arhats, and a monastery, existing for at least three generations, i. e., for nearly a hundred years, or more, or since the fourth century A.D. at the latest. It also shows that even those who were not professed Jainas, including the Brāhmanas, had the highest reverence for Jaina Arhats and regarded it as a pious duty to endow the Jaina temples for defraying the expenses of its daily worship.

Jainism made very good progress in Bengal in the next century. The Chinese pilgrim Hiuen Tsang, who visited this region about 638 A.D., describes Jainism as the dominant religion in two of the most important States, one in North and the other in South-eastern Bengal. Referring to Puṇḍravardhana, a big flourishing kingdom in North Bengal, the pilgrim says : " There were twenty Buddhist monasteries. Deva-temples were 100 in number, and the followers of various sects lived pell-mell, the Digambara Nirgranthas being very numerous." <sup>21</sup> Referring to Samatāṭa or Lower Bengal to the east of

---

19 R. D. Banerji, *Pālas of Bengal*, p. 72.

20 *Ep. Ind.*, XX, pp. 59 ff.

21 Watters, *On Yuan Chwang*, II. 184.

the Ganges (more precisely a part of Central Bengal extending up to and including Tipperah District) the pilgrim observes : "It had more than 30 Buddhist monasteries . . . There were 100 Deva-temples, the various sects lived pell-mell, and the Digambara Nirgranthas were very numerous."<sup>22</sup> This rendering of Hiuen Tsang's statement in English by T. Watters does not enable us to make a comparative estimate of the importance of Buddhism, Brahmanical religion (Deva-temples) and the other sects among which the Jainas predominated. The translation of the same passages by S. Beal is somewhat different and of great significance from this point of view. Thus the first of the two passages is translated as follows : "There are about twenty *saṅghārāmas* . . . There are some hundred Deva-temples, where sectaries of different schools congregate. The naked Nirgranthas are the most numerous."<sup>23</sup> This would mean that the majority of people who were not Buddhists followed the Jaina religion; in other words, the Jainas were more numerous even than the followers of Brahmanical religions. But what is probably meant is that among the homeless ascetics, who were not Buddhists, the majority were the followers of Jainism.

Curiously enough, we have no definite information about the position of the Jainas in Bengal after 7th century A.D. Discovery of Jaina images belonging to this period, both in Pundravardhana and Samatāṭa, may be taken to indicate that Jainism still flourished in those regions. But the number of images so far found is very few, and there is no epigraphic record throwing any light on the condition of Jainism after the seventh century A.D. In the *Jaina Inscriptions (Jaina Lekha Saṁgraha)* collected and compiled by Puran Chand Nahar (Calcutta, 1918) there is a short epigraph engraved on the back of an image of Pārśvanātha bearing the date 1110 Samvat. It adorned a temple at Ajimgunj in the District of Murshidabad (West Bengal) which was washed away by the Ganges, and is now placed in a new temple built in the same locality by the Nahar family. It appears, however, from a footnote that the image was brought from Chitor, evidently by the Nahar family or somebody else in the Muslim or British period.<sup>24</sup> It does not therefore give us any information about the condition of

---

22 *Ibid.*, 187.

23 Beal, *Buddhist Records of the Western World*, II. 195. The same difference occurs in the translation of the other passage also.

24 *Jaina Inscriptions*, Collected and Compiled by Puran Chand Nahar (Calcutta, 1918).

Jainism in Bengal. It is significant, however, that no other inscription in Bengal in Nahar collection is older than the 15th century A.D.

We may therefore reasonably conclude that the naked Nirgrantha sect gradually declined in Bengal after the seventh or eighth century A.D. As this coincides with the rise of the Imperial Pālas who were Buddhist and ruled over Bengal for nearly four hundred years, from the middle of the eighth to the first part of the twelfth century A.D., it is not unreasonable to connect the two events. In other words, one might reasonably suppose that the popularity of Buddhism, due to the patronage of the Pāla kings, was the main cause of the decline of Jainism in Bengal. It is not a little strange that not only are the Jaina images of this period exceedingly rare, offering a striking contrast to the numerous images of Buddhist and Brahmanical cults, but the numerous inscriptions in Bengal belonging to this period, and even later, do not contain any reference to Jainism. It has been suggested that the naked Nirgranthas in Bengal were merged into such religious communities as the Avadhūtas who flourished towards the end of the Pāla period. It is interesting to note that a class of the Avadhūtas is actually known as Digambaras (naked).

There are many rich and distinguished Jaina families in Bengal today, but they are all descended from the Jainas immigrating from the western parts of India during the Muslim period.



## On Samlekhaṇā or Suspension of Aliment

NATHMAL TATJA

**S**AMLEKHANA or suspension of food and drink with a view to face death peacefully, undisturbed by worldly thoughts, is an important item of the Jaina code of spiritual discipline. We propose to consider the rational aspects of this dogma and also refer to a similar practice in Brāhmanism and Buddhism.

Life and will to live without any ulterior purpose and end have very little significance for the spiritual aspirant. Hedonistic ethics which sets forth pleasure as the end of life has not carried conviction to serious contemplative thinkers. It fails to draw the line of demarcation between life of the brute and life of the man. Apart from the question whether the world abounds in pleasure or pain, the aspirant for perfection is not satisfied with the present set up in spite of his capacity for amelioration. It is the presupposition of all religions that human life is susceptible to infinite improvement which reaches consummation in infinite perfection in every dimension. Life is thus a means for this consummation. When by age, disease and decrepitude of powers, a human being finds himself incapable of spiritual and moral advance and the physical existence becomes rather a handicap, a Jaina is asked to strive to get rid of this handicap by *samlekhaṇā* or suspension of food and drink till death.<sup>1</sup> It is misery in excelsis to

---

1 *Tattvārthabhāṣya*, VII. 17

become a burden on society without the capacity for contribution to the general weal. The Jaina in this situation adopts a course of graduated suspension of food and medicine with a view to shuffling off the mortal coil. He believes that the cessation of the present state of degradation entailed by loss of powers will lead to another spell of existence endowed with fresh vigour, strength and renewed opportunity for progress.

This tenet and practice of the Jaina religious ethics has become a source of controversy. The Jaina will not put an end to the life of another creature even when its life has become a source of unbearable misery. The act of mercy of Mahatma Gandhi who expedited the death of a calf by injection of poison in order to relieve it of the painful existence shocked the conscience of many an adherent of the cult of non-injury (*ahimsā*). A Jaina will not take exception to any remedial measure to alleviate the pain of the suffering creature. But death as the ultimate remedy will not commend itself to him. He will prefer to remain indifferent. But then, is he not open to the charge of injury to life, when he does demand to put an end to his own existence which has become a gratuitous burden? Is it anything short of suicide which involves injury to life, though one's own. The Jaina answers the dilemma by a counter-dilemma. Is the motive behind this religious suicide, *saṃlekhanā*, desire to get rid of pain? If so, it must be as reprehensible as a heinous crime and sin. But if the motive is not a device of escapism but a desire to get rid of disability, it must be construed in a different light. When physical disability entails spiritual and moral bankruptcy, the life has forfeited its moral justification. It is not fear of pain which inspires this extreme step, but fear of moral degradation or stagnation. In life there is either a move forward or a move backward and nothing stationary. The Jaina religious aspirant, therefore, takes steps to get release from the moral stagnation bound to lead to moral degradation. And it will not be fair to charge him with the guilt of committing suicide. When life becomes a drag and hindrance to the pursuit of self-purification, if has lost its significance. In Jaina ethics, therefore, the practice of *saṃlekhanā* is not prompted by motive of cowardice which fears pain and suffering. But it is motivated by the desire for renewal of life with fresh opportunities for self-amelioration by means of moral and spiritual purification.

The practice of suicide in extreme straits was also sanctioned in Brāhmaṇical ethics. But it is now forbidden probably owing to the abuse it gave rise to. Bhavabhūti, the Indian poet of Brāhmaṇical

persuasion, correctly stresses the purpose and justification of life to consist in the opportunity it affords for self-purification (*taporīham āyuh*).<sup>2</sup>

There is a passage in Ācariya Buddhaghosa's *Samantapāsādikā*<sup>3</sup>, the Aṭṭhakathā on the Pāli Vinaya Pitaka, where the question of the suspension of food and drink by a Buddhist monk is discussed and approved. Should a monk stop taking food and medicine if he is afflicted with long-drawn disease and finds his body incapable of surviving even if carefully tended and nourished, and his attendants tired and exhausted? The answer is in the affirmative. A monk is also allowed to stop taking food and medicine if he finds his disease acute and is convinced of the impossibility of survival and the attainment of spiritual elevation appears to him as a *jaiḥ accompli*. Even a monk who is not sick is permitted to do so provided he has developed detachment from fear of the world and considers bagging of food as hindrance and handicap and desires to apply himself exclusively to meditation. Here meditation is the *vis a tergo* which compels him to suspend world by activities. The relevant text embodying the verdict runs as follows .

*Yassa pana mahā-ābādho cirānubaddho, bhikkhū upaṭṭhahantā kilamantā jigucchanti "kadā nu kho gilānato muñcissāmā" ti attiyanti. Sa ce so "ayam attabhāvo patijaggiyamāno pi na titthati, bhikkhū ca kilamanti" ti āhāram upacchindati, bhesajjaṃ na sevati vattati. Yo pana "ayam rogo kharo, āyusamkhārā na titthanti, ayam ca me viśesādhigamo hatthapatto viya dissati" ti upacchindati vattati yeva. Agilānassā pi uppanna-saṃvegassa āhārapariyesanānā nāma papañco, "kammaṭṭhānameva anuyujjissāmi" ti kammaṭṭhānasena upacchindantassa vattati.*

In modern times, Mahatma Gandhi gave a new meaning to this practice of fast unto death. He undertook such fasts for self-purification and acquiring spiritual strength. Injustice of any kind is not to be tolerated. But injustice cannot be removed by another sort of injustice. Violence, according to the Mahatma, is a form of injustice and as such is not to be resorted to for the removal of injustice in any field of life, social, political or moral. One has to set an example of non-violence and self-purification for convincing the aggressor of the

---

2 *Mālatīmādhava*, I. 7.

3 Pp. 463-4, Nālandā Edition.



injustice of his actions. And Mahatma Gandhi adopted fast unto death in order to cleanse himself of all ill-will—patent or latent—against the enemy, and effect change of heart of the aggressor. The old principle of *Samlekanā* thus found a new exponent in Mahatma Gandhi in the context of modern problems, national and international.



## **Jaina Sculptures Of The Gupta Age In The State Museum, Lucknow**

**R. C. SHARMA**

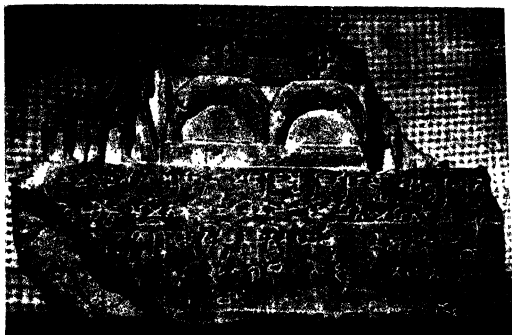
**T**HE sculptural wealth excavated by Dr. Führer at the site of Kaṅkāli mound, Mathurā, from 1888-91 was deposited in the State Museum, Lucknow. This wealth consisted of Jaina antiquities mostly of Kuṣāṇa and Gupta periods. As we are informed from an epigraphic record (antiquity No. J. 20 of this Museum), there once existed a great Jaina monument at Mathurā which was known as the *Vodva stūpa*. The number of the Jaina antiquities of the Gupta age unearthed at Mathurā is much less than the Kuṣāṇa sculptures but in quality and fine workmanship these few specimens are some of the best examples of Indian art which the Mathurā school has ever produced.

Before describing the collection of Jaina sculptures in this Museum it would perhaps be appropriate if the chief characteristics of the Gupta art are dealt with, particularly focussing attention on the Jaina sculptures. The supremacy of the Brāhmanical religion during the Gupta age caused a gradual decline of Jainism, although deep-rooted faith in Jainism of the middle class people and wealthy merchants continued to give encouragement to the artist to show his skill in chiselling the Jaina statuary. We, therefore, find that despite receiving no royal patronage Jaina antiquities of this period are

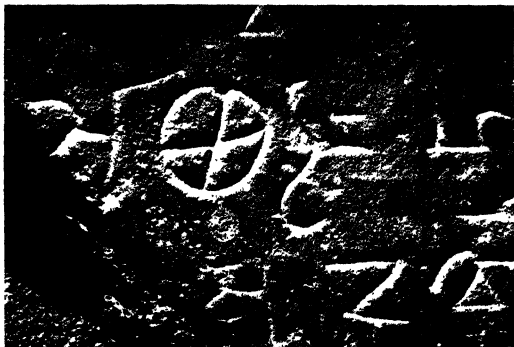
equally good in comparison with those of the other sects. And there are obvious reasons for that.

With the downfall of the Kuṣāṇa empire the art conventions in India began to change and with the advent of the Gupta rule the whole country (particularly Northern India) faced a revival in every sphere of life. The traditions of art, which were imported by the Kuṣāṇas in India and handed over to the artist of their reign were either discarded as unwanted foreign elements or Indianised. The images now refused to burden themselves with too many ornaments. The sculptor concentrated on combining the inner voice of a saint with his outward expression.™ He did not feel it necessary to give all bodily details but carved the image as if to tell us the superhuman joy enjoyed by the Tirthaṅkaras through penances and renunciation of worldly pleasures. The round almond-shaped eyes now took the shape of the half-open lotus-bud looking inward under heavy and drooping eyelids. A slight smiling expression on the face of the Kuṣāṇa figures which reminded us of the earthly happiness is now turned into serene calmness. The face is now lit up with the light of supreme knowledge (*kevala-jñāna*) achieved through a perfect discipline of the physical and mental faculties.

This new concept of beauty was also responsible for changing the outer form as well. The body which had already started leaving surface of the material in the Kuṣāṇa period now became more round. This was, of course, suggestive of fullness and firm determination. The heaviness, straightness and voluminousness of the body was outdated and the images now modelled were slim and youthful, symbolising movement and flow of energy. As the aim of the Gupta artist was to manufacture a disciplined body the passionate and sensual figures of the Kuṣāṇa age appeared now only rarely. The intellectual awakening gave birth to the new ideals of Indian art which had established few set formulae. The images of great men who had achieved the immortal bliss, were differentiated from those of the mortal beings by carving out small curly hair, elongated ear-lobes, long arms etc. which were supposed to be the symbols of great man (*Mahā-Puruṣa-Lakṣaṇas*). The simple halo of the Kuṣāṇa period which showed only scalloped border now becomes more elaborate depicting various gracefully ornamented bands of full-blown lotus, rosettes, twisted-rope, foliated scroll and bead-patterns. The richness of nimbus signifies the knowledge being spread out of the body of the great man. Thus the Gupta artist strove to show the triumph of spiritualism over materialism



*Fig 1* Pedestal of the image of Lord Mahāvira dated S. 299  
(No J 2, State Museum, Lucknow)



Detail of the inscription giving date on *Fig. 1* (Page 144)

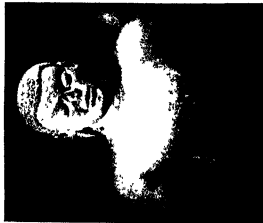


Fig. 2 Jain Image from Mathura  
(J. 139, State Museum Lucknow)



Fig. 3 Colossal Jain Image from  
Mathura (J. 139, State Museum Lucknow)

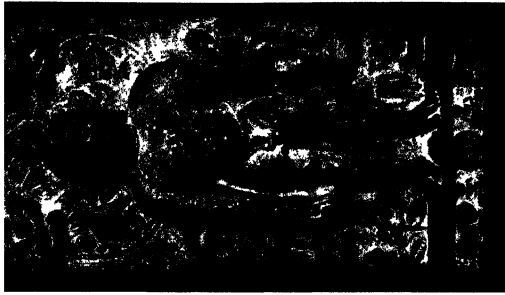


Fig. 4 Tirthankara Image (No. J. 121, State  
Museum, Lucknow)



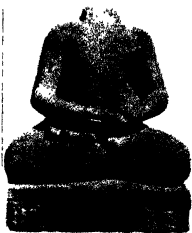
*Fig 5* Jain Image from  
Laharpur (No O 181 State  
Museum, Lucknow)



*Fig 6* Jain Image (J 119,  
State Museum, Lucknow)



*Fig 7* Jain Image from Mathura (No. J 104,  
State Museum, Lucknow)



*Fig 8 Image of Vaidhamāna  
from Mathura, d G.E 113 (No J  
36 State Museum, Lucknow)*



*Fig 10 Jaina Image (No 48 184  
State Museum Lucknow)*



*Fig. 9 Part of a Parikara, Jaina  
Image (No J. 89, State Museum,  
Lucknow)*



*Fig 11. Jaina  
Image (No  
49.188, State  
Museum,  
Lucknow)*

and this phenomenon basically differentiated the ideals of the Gupta art from the Kuṣāṇa ideals.

It would also be useful to add a few lines regarding the difference between a Buddha and a Jina image of the Gupta age. It may not be difficult for a scholar of Indian art to understand the difference but a common visitor visiting archaeological galleries of Indian museums is eager to know it. Many foreign and also Indian visitors have interrogated about this on their visit to the museums. As Varāhamihira speaks 'the distinguishing features of a Jaina figure are its long hanging arms, the Śrīvatsa symbol, the peaceful appearance of form, youthful body and nudity :

‘आबानुलम्बबाहुः शीवस्ताङ्गः प्रशान्तमूर्तिश्च ।

दिग्वासास्तरुणो रूपवांश्च कायोऽर्हतां देवः ॥’

(*Bṛhatsaṃhitā*, Adhyaya 58, v. 45, as quoted by B. C. Bhatia and Darya in the *Jaina Iconography*, p. 27, f. n. 2). The main difference between a Buddha and a Jaina image is that the former does not bear any religious mark on the chest while the latter is invariably given the mark of Śrīvatsa. The Buddha figures are generally given a bump of hair (*uṣṇīṣa*, the mark of knowledge) over the head but the Jaina figures have only curly hair without any elevation. The Buddha images are found in various postures and *mudrās*, e. g., earth-touching (*bhūmisparśa*), protection (*abhaya*), turning the wheel of law (*dharma-cakra-pravartana*), meditation (*dhyāna*), preaching (*upadeśa*) etc. but the Jaina images are seen in two poses only, one seated in meditation (*dhyānastha*) and the other standing in meditation after renouncing the world and even sacrificing the body itself (*daṇḍa* or *kāyotsarga*).

So far as the question of identification of various Tirthaṅkaras from their cognizances is concerned it may be inferred that on most of the early images their names are not given and we do not also notice any distinctive marks (*lāñchanas*). Only the images of Supārśvanātha and Pārśvanātha can be recognised as they are endowed with the snake hoods. Further the Supārśvanātha images have five and the Pārśvanātha images have seven snake hoods overhead. There has also been a tradition of carving the statues of Ṛsabhanātha, the first Tirthaṅkara, with his locks falling on shoulders. Most of the Jaina sculptures of the Kuṣāṇa period are inscribed and generally the names of the Jinas are specified, but in the Gupta period there is a dearth of epigraphic record on the Jaina images, so it is not possible to say which of the remaining 21 Tirthaṅkaras has been represented by



a particular image. It was only in the later period that the Jaina statuary was marked with various symbols or cognizances and the problem of identification was thus solved. After surveying the common characteristics of Jaina sculptures of the Gupta age I now proceed to describe the important specimens from the collection of the State Museum, Lucknow.

*Lucknow Museum (L. M.), no. J. 2. (Fig. 1)*

Lower part of the image of Mahāvira of which only feet are extant. The pedestal represents that the Jina stood on altar with a round top, supported by two semicircular arches resting on a plain band below. The border of the arches and the band on which they rest bear rope pattern on their borders. The edge of the altar is ornamented with twisting rope pattern. On a projecting cornice on each side are the feet of couple of standing figures with flowing draperies. One foot of a third figure is extant on the proper left.

The most significant point is that this sculpture is inscribed and gives the name of the Tirthankara and is dated in the 299th year of an unknown era. The name of the reigning king is also missing from the record. All these circumstances have made the sculpture highly controversial. This was first discussed by Buhler (*Epigraphic Discoveries at Mathura, J. R. A. S., 1896, pp. 578-581; The Academy, Vol. 49, 2nd May, 1896, pp. 367-368; and W. Z. K. M., Vol. X, 1896, pp. 172-174*), who while hinting on various possibilities reserved his conclusion for future when some more similar evidences were brought to light. Subsequently, late R. D. Banarjee published it in *Ind. Ant., Vol. XXXVII, 1908, p. 34*. He reads the inscription as follows :

१. नम सर्व शीघ्रनम् आरहातन् महाराजस्य राजतिराजस्य सचञ्छर सते (हु)
२. २००, १०, १, इमत मास २ दिवस १ आराहातोमहावीरस्य प्रतिम [11]
३. ...स्य ओखारिकाये वितु उक्तिकाये च ओखाये स्वाविका भगीनिय
४. ...शीरिकास्य शीवदीनास्य च एते आराहाता यताने स्थापितो.....
५. देवकुलं च

"Adoration to all the Arhats and the Siddhas. In the year two hundred.... 299, of the great king and supreme king of kings in the second month of winter on the first day....the daughter of Okhārikā and the lay sister of Ujhatikā and Okhā.....and by Śirikā and Śivadinā (Śivadattā) also, the image of the Arhat Mahāvira was set up in the temple of Arhats.....and a temple". He comes to the following conclusion :

"If referred to the Mauryan era, the year 299 is equivalent to 321-299 = 22 B.C. and if referred to Seleukidan era it becomes equal to 312 = 13 B.C. This detailed examination proves that the date in this inscription can not be referred to the era used in the Kuṣāṇa inscriptions and it may be said with certainty that any conclusions as to the chronology of the Kuṣāṇa period based on this inscription cannot be regarded as valid." (p. 41).

Sten Konow while contributing a paper for the K. B. Pathak commemoration volume, Poona 1934, pp 262-268 discussed this inscription. Again commenting on an inscription of the year 303 of an unknown era, discovered by N. G. Majumdar at Charsadda and also published by him in the *Epigraphia Indica* Vol. 24, 1937, pp. 8-10, Konow opines that the inscriptions using high numbers in dates belong to one era. These inscriptions are from Lorian Tangai (of the year 318), Jamalgarhi (359), Hashtnagar (384), Skarah Dheri (399) and Mathura (299). (S. Konow, Charsadda Kharosṭhi Inscription of the year 303, *Acta Or*, Vol. XX, 1948, pp. 107-119). But he has not been able to provide any decisive clue to this problem and has been shifting from one view to another in discussing the date of Kaniṣka in several papers. He has accepted the use of seven eras in the period from 1st century B.C. to 1st century A.D. These seven eras are, the old and the new Parthian eras, the Vikrama era, the Azes era, an era beginning about 50 A.D., the Śaka era and the Kaniska era.

The views of Professor Konow have been severely criticised by J. E. Van Lohuizen-De Leeuw in the chapter on "The Eras" of her book *The Scythian Period*. Commenting on Konow's views she remarks, "The way in which Konow was continually forced to alter his opinion, as every now and then points arose which did not square with his ideals..." (*Ibid*, p. 16). On his theory of seven eras she says, "It is clear to everyone how matters become exceptionally complicated by those seven eras..." (pp. 16-17).

Disagreeing with the views of Konow, she opines that the inscriptions bearing high numbers in date (of the Years 318, 359, 384, 399 and possibly even that of 303) were inscribed during the reign of Kaniṣka and his immediate successors but the inscription under discussion (of the Year 299) on the palaeographical and other indications should be assigned to the period "just before Kaniṣka's accession to the throne" (p. 57).

After quoting various authorities and discussing the problem Lohuizen gives the solution of this knotty problem as follows :

"On closer scrutiny of the inscription there fortunately appears a very simple solution for this seemingly unsolvable question.

"The date which up till now has been read by all scholars as 299 is really 199 and this solves the problems." (*Ibid.*, p. 58). In a footnote No. 214, she has also tried to take Lüders' support.

Now let us carefully examine this theory. In her own words "The character for the hundreds, as far as visible, has the following shape : ५. In a detailed examination we discovered that the principle on which the creation of the signs for the hundreds is based is the following : For 100 an 'a' written, for 200, an 'ā' (this is an 'a' plus a horizontal line to the left of the character)." As the sign of 200 for Kuṣāṇa inscriptions has not been given by Bühler in his chart, she has based her theory on the legends available on the Ksatrapa coins. She views that had it been 'ā' then the letter would have corresponded to the similar 'ā's appearing in 'ārahattanam' in line 1, 'ārāhāto' in line 2 and ārāhātāne in line 4 which have a horizontal line in the middle or at the bottom of the vertical line of 'a'.

While appreciating her brilliant approach and efforts I must say that she has drawn a risky conclusion without convincing proofs for her support. She has advanced various arguments in support of her theory but I shall make a brief survey only of the important ones :

1. She has given the shape of letter 'a' as ५ and has not taken into consideration the significance of the big horizontal stroke on the left top of the character. The close up view of the inscription (Fig. 1a) will show that the prominent stroke is not without meaning.

2. Lohuizen is inclined to put this inscription in the pre-Kuṣāṇa era. The Ayāgapatas excavated at Mathura (most of them now deposited in the State Museum, Lucknow) belong to the early 1st century A.D. We do not notice the formation of the letter 'a' with such a big horizontal stroke in any of these slabs.

3. According to the learned scholar sign of 200 of Kuṣāṇa period is not known. But why should we hesitate in accepting this sign ('a' with horizontal stroke on the left top of the letter) to be the sign of 200 ? We find several variations of one letter prevalent in the same period and the present sign may be one of the variations of the sign which is generally met with on the Ksatrapa coins, i. e., 'a' with a stroke in middle or bottom of the character.

Luckily G. H. Ojha has come to our refuge. He has given the sign of 200 as 'a' with a horizontal mark on the left top of the

character. This is based on the Nasik inscriptions of 1st-2nd century A.D. (*Prācīna Lipimālā*, Pl. LXXIV).

In view of the objections raised above it would perhaps not be in the fitness of things to make any sudden change in the reading and thus ignoring the opinions of the scholars expressed by them till now.

The scholars have dealt with the palaeographic aspect only in assigning the date of this antiquity and have not considered the stylistic grounds. I quite agree with the following remark of Dr. Lohuizen that "aesthetical arguments must preferably not be used unless they are based on solid proofs and facts" (*The Scythian Period*, p. 20). But at a stage where the factual grounds are confusing and we are not in a position to reach any conclusion, we must not be hesitant in considering the other grounds also. These grounds must, of course, not go against the available facts.

In the present case the factual situation has been discussed in detail and now we proceed on the consideration of the secondary approach, i.e., stylistic grounds. On the close examination of the feet of the main deity and the lower parts of the attendant figures, one is inclined to think that the sculpture was carved in the period of transition between the Kuṣāṇa and the Gupta era. Fleishy feet with beautifully demarcated nails in fingers and a decorated horizontal band below them hint to the possibility that the sculpture represents a developed stage. Besides, following Dr. V. Smith if we assume for a moment that the Year 299 refers to the Vikrama era then the date of the image comes to  $299 - 57 = 242$  A.D. 'An alternative and perhaps safer explanation is to regard the date 299 as expressed in terms of an era identical, or nearly identical, with the era of Vikrama, B.C. 57. On this supposition the date would be equivalent to A.D. 242, which is quite possible' (V. Smith, *J. R. A. S.*, 1903, p. 38). This date falls in the period of disruption of Kuṣāṇa empire after the death of Vasudeva (176 A.D.)

There still remains one point to be explained and that is the absence of the proper name of the king. Dr. Lohuizen rightly remarks that during the Kuṣāṇa period the proper name of the king was always added to the title of the king and the present inscription is very unusual in this respect (p. 57). But for this reason we need not place the inscription in the pre-Kaniṣka era. The absence of the name of the ruling king can be explained in the light of the fact that after their roots were uprooted the Kuṣāṇas could not proclaim their

sovereignty, although the royal epithets of Mahārāja and Rājātirāja continued to be adopted by the feudatory descendants of the royal family. The conjecture also coincides with the stylistic grounds and also with the reading of the date as 299 as discussed above. But the views expressed here need further support of more solid evidences.

The material is red sand stone and it measures 2'5" × 1'6". It came from Kankāli mound, Mathura.

J. 139 Bust of a Tirthāṅkara with a portion of halo behind his head. The hair is arranged in small spiral knobs and the chest is marked with the Śrīvatsa symbol. From the expression of face, formation of eyes and elongated ear lobes the image should be assigned to the transitional phase, i.e., in the beginning of the 4th century A.D., when the Kuṣāṇa traditions were passing by and the Gupta ideals were ushering gradually. The material is red sand stone, it measures 2'4½" × 2'1"; its provenance is Mathura. (Fig. 2)

O. 72 This standing nude image of a Tirthāṅkara is the most voluminous image of the museum collection. His right hand feet are missing. The hair combed, fall on his shoulders. Perhaps on the basis of its colossal size it has been dated in the Museum records in the Kusāṇa period. But V. S. Agrawala has assigned it to the 6th century A.D. with this remark, 'The Gupta sculptors were specially fond of chiselling huge blocks of stone to carve colossal statues. From its style the statue is to be assigned to the Gupta period, about sixth century A.D.' (A Short Guide Book to the Archaeological Section of the Provincial Museum, Lucknow, p.13). But if we critically examine the serene expression of face, hair arrangement, formation of lotus-shaped eyes and lips which are the characteristics of the Gupta art on one hand; and heaviness, broad-chestedness and a little crude formation (the characteristics of the Kuṣāṇa art) on the other, we come to the conclusion that the image should neither be dated in the Kuṣāṇa period nor in the late Gupta age but in the 4th century A.D. V. N. Srivastava while contributing for *Marg*, March 1962 (p. 56) also supported this view. Stella Kramrisch who visited the Museum in December, 1964, also agreed with this dating. Thus the image is a step forward in the evolution of the Gupta art than the sculpture described earlier. This may probably represent the first Tirthāṅkara Ādinātha as suggested by the

fall of hair on the shoulders. It reminds us of the old tradition of Yakṣa images which influenced the early Buddhist and Jaina iconography to a great extent. This tradition continued even in the later periods

The material is red sand stone and it measures 11'8" × 4'10". This was acquired in the Museum from the Public Library at Allaha-bad but probably it originally belonged to Mathura. (Fig. 3.)

- J. 121 The Tirthaṅkara is standing in meditation in Kāyotsarga pose. He wears a mark of Śrīvatsa, has curly hair and elongated ear lobes. The halo represents only full blown lotus. On his right side stands a Nāga deity with five-headed serpent hood which he touches with his raised right hand and the left hand holds some cuplike object. I think that the Nāga deity is Balarāma with a cup of wine and in this case the Jina can be identified as Neminātha. To the left of the Jina stands a defaced attendant. Near his feet are seen two devotees in adoration to his right and one to his left kneeling before a seated saint. The pedestal shows two lions on two corners seated with their backs inward. There is a wheel in the centre of the pedestal on each side of which is seen a seated figure of Jina in meditation. The upper corners of the image show two flying Gandharvas holding garlands. Their hair arrangement which shows Jūḍā tied in the middle is a typical Gupta feature. The sculpture has been assigned in the label to the Kusāna period but on its stylistic basis as discussed above, I date it in the 4th century A.D. The material is red sand stone and it measures 1'11½" × 10½". It probably came from Mathura. (Fig. 4.)
- O. 181 The image of a Jina seated in meditation wearing the mark of Śrīvatsa on his chest. The centre of the halo is marked with the rays of light which are shown issuing from his head. This is followed by a full-blown lotus, scroll work and scalloped border. Two flying Vidyādharas are seen carrying the garlands on the upper two corners of the image. The Jina on each side is flanked by two standing attendants holding chowries. The chowri of the attendant of the right side is, however, missing. These attendant figures wear the fluted head dress which is generally worn by the royal persons or the Bodhisattvas of Kuṣāṇa period. The curls in the hair of the main deity are also crudely shaped. The serene contemplation which is expressed on the face of other images, e.g., J. 104, is not met

with here. On these stylistic grounds I feel the image does not represent the full-fledged style of Gupta art and should be assigned to the middle or late 4th century A.D.

The material is red sand stone and it measures 4'.7" x 2'.11". It was acquired from Laharpur in district Sitapur but it must have been imported from Mathura which was great workshop of masonry work during the Kuṣāṇa and the Gupta periods. (Fig. 5.)

- J. 119 Headless image of a Tirthaṅkara in meditation on a lion throne. He is attended by two fly-whisk bearers on both sides. The lions supporting the throne are seated with their backs turned towards each other. There must have been a wheel in the centre of the pedestal which is now damaged. The halo round the head of the Jina is beautifully decorated and consists of two concentric bands. The first band which follows the full-blown lotus represents a row of beads. The second band consists of an ornamental foliage which displays very fine workmanship. The upper right corner shows a Vidyādhara hovering in air with a garland in his hands, while the left corner is broken. The sculpture can safely be dated in the fifth century A.D. The material is red sand stone and it measures 2'.5" x 1'.2½"; probably it came from Mathura. (Fig. 6.)
- J. 104 This is one of the finest products of the Mathura school of art. The Jina is seated in meditation. The expression is highly suggestive of supreme bliss when the passions are burnt in the fire of knowledge. The master artist of this period wanted to convey the same feeling in combining the inner spirit with outer forms. He wears the mark of Śrīvatsa on his chest which resembles the shape of the modern Nepalese representation of thunderbolt. The aureole is very elaborately carved and represents three concentric bands of ornaments and a scalloped border in the end. The central band is carved with circular row of arrows or spear heads issuing from the head and symbolising rays of light (knowledge) radiating from the centre as if shooting the darkness (evil). Kālidāsa typifies such halo as 'sphurat-prabhāmaṇḍala'. The second band contains fine scroll work which is surrounded by a third band representing an ornamental twisting rope pattern with fine rosettes at intervals. The right corner of the back slab shows a flying Vidyādhara with a flower pot in his left and a sprinkler (?) in right hand. The left corner is broken and there are no traces of pedestal at present.

The material is red sand stone and it measures is 4'2"×3'. It came from Kankālī mound, Mathura. (Fig. 7.)

- J. 118 Image of a Tirthankara perhaps Vardhamāna seated in meditation on lion throne. He wears the usual symbol of Śrīvatsa on his chest. The halo round the head is elaborately carved and consists of full-blown lotus in the centre and three concentric bands of ornaments : (a) scroll work of ornamental foliage, (b) band of twisting rope pattern with rosettes at regular intervals, and (c) scalloped border. The left upper corner is broken while on the right is the figure of a Vidyādhara carrying a garland. The lions on the throne sit with their backs turned towards each other. The Jina on each side is flanked by the rampant lion figures. In the lower part of the throne is a wheel in centre which is being worshipped by the male and female devotees with their hands in adoration. The material is red sand stone and it measures 3'×1'9".

The provenance is Mathura.

- J. 36 The importance of this image lies in the fact that this is one of the only two inscribed Jaina images of Gupta period so far found in India. The other being at Udayagiri in Malwa is of 426 A.D. referring to the installation of an image of Pārśvanātha (*The Classical Age*, p. 409). The present image represents a headless Tirthankara seated in meditation on a lion throne. He wears the usual Śrīvatsa mark on his chest. In the centre of pedestal is a wheel being worshipped by the devotees kneeling with folded hands. The lions who are supporting the throne are sitting on two corners with their back turned to each other and also facing each other twisting their necks. The pedestal is inscribed and bears two lines in Sanskrit in Brāhmī script of the 5th century A.D. Buhler in *Epigraphia Indica*, Vol. II, p. 210, No. XXXIX, reads and translates it as follows :

१—सिद्धम् । परममहारकमाहाराबाधिगजश्रीकुमारगुप्तस्य विजयराज्यसं (१०० १०) ३  
क...न्तमा... (दि)... स २० अस्यां पु(र्वायां) कोट्टियागणा

२—द्विद्याचरी(तो) शाखातो दल्लिचाय्यप्रश्रिताये शामाक्याये मट्टिभवस्य धीतु ग्रहमित्र-  
पालि(त)प्रा (ता)रिक्स्य कुडुम्बिनोये प्रतिमा प्रतिष्ठापिता

"Success In the year 113, in the victorious reign of the supreme king of great kings, the illustrious Kumāragupta, on the twentieth day (of the winter month) Kārttika—on that (date,



specified as) above an image was set up by Śāmāḍhya (Śyāmāḍhya), daughter of Bhaṭṭabhava (and) house-wife of the ferry-man (?) Grahamitrapālita, who had received the command (to make the dedication) from Datilācārya (Datilācārya) out of Koṭṭiya gana (and) the Vidyādhari Sākhā."

The inscription imparts useful information with regard to the contemporary organisation of the Jaina church.

The material is red sand stone and it measures 3'8"×2'6". Its find spot is Kankāli mound, Mathura. (Fig. 8.)

- J. 89 Fragment from the back slab of an image with a portion of the halo and upper part of a four-handed Nāga attendant to the right. He has a seven-headed snake hood over his head and wears a string of circular beads round his neck. His forehead is also decorated with some ornament. He stands by a column the top of which is touched by his fingers. To the left of this attendant figure is seen a miniature lion which he holds with one of his left hands. The sculpture may represent a part of Neminātha image, showing Balarāma as his attendant on his proper right. The halo is ornamented with a lotus in centre and surrounded by row of beads, twisting rope with beads and rosettes at intervals and a third band showing ornamental scroll work. The border represents the scalloped pattern. (For further details and specially iconography of Balarāma fig. pl. see V. S. Agrawal's article in the *Jaina Ant.*, Vol. VIII, No II, p 48).

The material is red sand stone measuring 1'2½"×1'2½". Its exact locality is not known but it probably came from Mathura. (Fig 9.)

- J. 666 This large umbrella which must have been installed over some image or a *stūpa*, as suggested by Smith (The Jaina Stūpa and other Antiquities of Mathura, A. S. I., Vol. XX, p 28, Pl. XXII), has been classified as a Jaina antiquity in the Museum records, although there is no definite proof to identify it as such. As an art piece this is one of the outstanding sculptures of the Mathura school. It provides a feast of varieties of motifs to our eyes. In all it has eight ornamented concentric bands with a round hole in the reception of the shaft. The first band is plain and is surrounded by the second band which represents three rows of lotus petals with their

points turned inwards. This is followed by another band showing vertical lines and the fourth one consists of more rows of larger lotus petals. The fifth band displays an undulating creeper with curling leaves. The sixth band consists of a twisting ornamental rope with six rosettes at regular intervals. The eighth band which is the last and outer band represents an ornamental rope showing a diamond cut pattern. This has got eight rosettes at regular intervals. Each of these rosettes has a hole in the centre which may point out the possibility of giving some additional support to bear the heavy load of the umbrella. At present this umbrella has been installed over two Tirthaṅkara images in the Jaina Hall of the Archaeological section in this Museum. The material is red sand stone and it measures 4'10" in diameter. It was found from the Jail mound at Mathura.

.... (It is not possible to take the photograph of this piece owing to its present odd location.)

- 48-184 Slab showing a nude Jina standing in meditation. He has curly hair and elongated ears. His right hand is damaged and the lower portion detached. The mark of Śrīvatsa is also not visible at present. The museum records identify the deity as Mahāvīra but there is no cognizance without which it is not possible to give a correct identification. The sculpture may be assigned to the late 6th century A.D.

The material is buff-coloured sand stone and it measures 2' x 10½". It was acquired from Rājagṛha, Vārāṇasī. (Fig. 10.)

- 49-199 Slab showing the Jina Ajitanātha standing in Kāyotsarga pose. The pedestal represents his *Lāñchana*, i.e., elephants who are standing face to face. Curiously enough the forehead of the deity is marked with a flower-shaped Tilaka? The mark of the Śrīvatsa has not been given at its proper place, while the halo has been shown by an incised line. On the whole the image has been crudely modelled. It may be assigned to the late 6th or early 7th century A.D. The material is buff-coloured sand stone and it measures 3' x 10". It was acquired from Vārāṇasī. (Fig. 11.)

The Museum possesses some fine Tirthaṅkara heads which bear the characteristics of the Gupta age as described above. I do not deem it necessary to describe them.\*

---

\* Photos by Shri P. C. Little.

## Jainism In Mathurā In The Early Centuries Of The Christian Era

B. N. PURI

THE importance of Mathurā as a centre of Jainism in the early century of the Christian era is evident from the vast mass of Jaina inscriptions recorded on *āyagapatas* or tablets of homage, statues of Jaina Tirthankaras and fragments of a Jaina *stūpa* recovered from the famous Kankālī Tīlā in Mathurā in the last quarter of the nineteenth century. It appears that this Tīlā or mound from where these remains were recovered was a Jaina sanctuary from the period of the Śuṅga dynasty, as is evident from an inscription<sup>1</sup> written in the Śuṅga type of the ancient Brāhmī. It continued in the time of the Guptas, as brought out from a record<sup>2</sup> dated in the year 97 which, on paleographic grounds, appears to be the late Gupta period. The mound, symbolising the ancient Jaina sanctuary, is reminiscent of the once flourishing Jaina *Sangha*, comprising of the monks, nuns, *śrāvakas* and *śrāvikās*. It is rather an unusual feature to trace certain names, which appear to be of foreigners. The records are probably dated in the Indo-Parthian

~~~~~

1 H. Lüders, *Mathurā Inscriptions*, unpublished Papers, ed. by K. L. Janert, p. 42. From the inscriptions at the site it appears that there was a Jaina sanctuary from the period of the Śuṅga dynasty.

2 *Ibid.*, No. 23, p. 53.

era<sup>3</sup>, and so the donors appear to be foreigners who had come to Mathurā and accepted Jainism. This assimilation of the foreigners in the fold of Jainism belies the notion that Jainism was confined only to the land of its origin. The famous story of Kālakācārya<sup>4</sup>, the Jaina saint who brought about the downfall of the Gardhabhilla dynasty through the help of the Sakas of Seistan, points to the contacts established between Jaina saints and foreigners, some of whom may have been attracted to it.

Mathurā, known as Sauripura or Sūryapura to the Jainas<sup>5</sup> seems to have been frequented by the Jaina monks from the north-east, i. e., from Magadha, after the famous famine described in the Jaina scriptures. The Jainas established themselves there about the middle of the second century B.C. The Āmohinī Tablet<sup>6</sup> is a shining example of the existing nature of Jainism in the first century B.C. The inscriptions from Kaṅkāli Tīlā also mention some unfamiliar names like Akakā and Oghā<sup>7</sup>—names of ladies, probably of foreign origin—whose dedications speak of their acceptance of Jainism.

The composition of the Jaina religious orders into several schools known as *gaṇas* with their different *kulas* and *sākhās* and *sambhogas* is brought out by the records of the Kusāna period which is corroborated by the evidence from the *Kalpasūtra*. The three prominent *gaṇas*—being Kottika<sup>8</sup>, Vārana<sup>9</sup> or Cārana and Arya-Uddehikiya<sup>10</sup>. Another one Vāsavadiya is implied with reference to its *kula* mentioned in a record.<sup>11</sup> The different *kulas* associated with the Kottika *gaṇa* were Brahmadāsika, Thāniya, Vacāliya and Prabāhaka (Prašnavāhanaka) with their corresponding *sākhās*—Ucenāgarī, Aryavairī or Vairī and Majhmiā. The heads of the Aryavairī were Āryya Puṣila (Ārya Puṣyala) and Vrhataṭvācaka Jayamitra in the years 12 and 20<sup>12</sup> respectively of

---

3 Dr. Bhandarkar Volume, p. 288

4 Vikrama Adventures, Introduction.

5 SBE, XLV, p. 112.

6 EI, II, p. 204, No. 20.

7 Lüders' List of Inscriptions, Nos. 48, 29, 43.

8 Ibid., Nos. 17, 18, 19, 20, 22, 25, 27, 28, 29, 33.

9 Ibid., Nos. 18, 34, 37.

10 Ibid., No. 21; IA, III, p. 105, No. 23.

11 EI, I, p. 282, No. 2.

12 EI, II, p. 203, No. 18; EI, I, p. 383, No. 4.

the Kuṣāṇa era. The Koṭṭika *gaṇa*, according to the *Kalpasūtra*<sup>13</sup>, was founded by Suṣṭhita and Supratibuddha, surnamed Kauṭika and Kākandaka. It was divided into Ucenāgarī, Vidyādhari, Vajrī and Mādhyamika *sākhās* and Brahmaliptaka, Vatsaliya, Vanīya and Praśnavāhanaka *kulas*. This school continued to exist in the Gupta period as it is mentioned in an inscription dated in the year 113<sup>14</sup> of the Gupta era. It refers to the setting up of an image by Syāmādhya under instructions from Datilācārya of the Koṭṭiya *gaṇa* and Vidyādhari *sākhā*.

The head of the Cāraṇa or Vāraṇa *gaṇa* of the *Kalpasūtra* was Aryadatta in the year 29<sup>15</sup> and a little more than twenty years later its great preacher was Dīnārya. This school was divided into four *sākhās* and seven *kulas*. The *gaṇa* was founded by Śrī Gupta of the Hari *gotra*, according to the *Kalpasūtra*. A good many *sākhās* and *kulas* of this *gaṇa* or school are noticed in the Kuṣāṇa records as, for example, Pusyāmitrika, Āryacetaya, Kāmajāsika, Petivāmika and Arahaṭṭiya. Some *kulas* are, however, left out.

The Arya-Uddehikiya *gaṇa* with its Nāgabhūtiya *kula* identified with Nāgabhūya *kula* of the Uddeha *gaṇa* had Buddhaśrī as its head in the year 7<sup>16</sup> and Devadatta in the year 90<sup>17</sup> of the Kuṣāṇa era. This *gaṇa* was founded by Arya Rohana of the Kāśyapa *gotra* and was divided into six *kulas* and four *sākhās* out of which only two *kulas* are mentioned in records.

The Mehika *kula* of the Vāsavadiya *gaṇa* was founded by Kāmarāhi of the Kuṇḍala *gotra*. It is mentioned in a record of the year 15.<sup>18</sup>

These *gaṇas* or schools with the different *kulas*, *sākhās* and *sambhogas* created an atmosphere of good will and there is hardly any instance of bitterness in their relations with each other or with Buddhism and Brahmanism, the two other flourishing religions at Mathurā. Out of the records of dedications of statues of Jaina

13 SBE, VIII, p. 231.

14 EI, II, p. 210.

15 EI, II, p. 206, No. 26; Ibid., No. 36. For the division of this *gaṇa* into *kulas* and *sākhās*—see *Kalpasūtra*, VIII, p. 320. For a study of the Jaina *gaṇas* see also Bühler : *The Indian Sect of the Jains*.

16 EI, I, p. 391, No. 19.

17 IA, XXXIII, p. 105, No. 23.

18 EI, I, p. 282, No. 2.

Tirthaṅkaras, including half-a-dozen dated ones, associated with the last one Mahāvira, two refer to the setting up of four-fold image (*Sarvatobhadra-pratimā*), and one each record the setting up of statue of Śāntinātha, Sāmbhavanātha, Ṛṣabhanātha and Munisuvrata. The statue of Vardhamāna was set up for the Koṭṭiya gaṇa and the Brahmadāsika kula in the year 5<sup>19</sup>, and for the Sthāniya kula of the same gaṇa in the years 20 and 35<sup>20</sup>. The three statues of Vardhamāna were meant for the Vārana gaṇa and Petivāmika and Puṣyamitrika kulas in the year 22, 29 and 50<sup>21</sup>. The donors were mostly pious female devotees. The same gaṇas were also associated with the setting up of statues of other Tirthaṅkaras, and sometimes the donor was the same, as, for example, Dattā dedicated an image of Ṛṣabha in the year 60, and earlier in 49<sup>22</sup> she had set up an image of Arhat Munisuvrata. A statue of Sarasvatī was consecrated at the instance of the preacher (Vācaka) Aryadeva of the Koṭṭiya gaṇa.

Some of the records refer to the setting up of statues of Jaina Arhats whose names are not mentioned, tablets of homage (*āyagapatas*) and pillars. Jainas, no doubt, consecrated images of their Tirthaṅkaras—the earliest instance being that of the image of Ṛṣabhadeva which was taken away by the Nandarāja, and brought back by King Khāravela of Kalinga.<sup>23</sup> Kauṭilya also refers<sup>24</sup> to the images of Jaina gods—Jayanta, Vajrayanta, Aparājita and others. Thus, the antiquity of Jaina image worship could be pushed to about the 4th century B.C. There is no record of the setting up of statues of all the twentyfour Tirthaṅkaras in the Kuṣāṇa period. That of Pārśvanātha is clearly distinguished by a canopy of snake hood over his head.

Lay devotees were responsible for these dedications done at the instance of some teacher or preacher. These devotees include both male and female lay-hearers—some of them belonging to the professions of iron-mongers (*lohakāra*), carpenters (*vardhaka*) and perfumers (*gāndhika*).<sup>25</sup> Courtesans (*ganikas*) also shared in these

19 *EI*, I, p. 381, No. 1.

20 *Ibid.*, p. 305, No. 27; p. 386, No. 7.

21 *Ibid.*, p. 391, No. 20; p. 385, No. 6; Vol. II, p. 206, No. 36.

22 *EI*, II, p. 204, No. 20.

23 Lüders' *List*, No. 1345.

24 Bhattacharya—*Jaina Iconography*, p. 37.

25 Lüders' *List*, Nos. 53, 54, 55, 10, 20, 53, 1907, 37, 39, 76, 102.

dedications. It seems that caste factor did not figure in the Jaina religious order. We hear of saint Harikeśin Bala hailing from a Cāṇḍāla family.<sup>26</sup> Thus, even men of low birth could aspire for a high status through intellectual attainments. Nor were dedications by fallen but religious-minded women wanting. If Buddha could accept the hospitality of the famous courtesan of Vaiśālī—Ambapālī, we have an interesting example of the setting up of a shrine (*devakula*) of the Arhat Vardhamāna, a hall of homage (*āyagasaḥā*), a reservoir (*prapā*) and stone slabs (*śilāpata*) in the Arhat temple of the Niganṭhas, by the lay-disciple of ascetics (*samānasāvika*), the courtesan (*gaṇikā*) Nādā-Vasu, daughter of the courtesan Adā Loṇasobhikā<sup>27</sup>, together with some of her relatives, for the worship of the Arhats.

The Jaina devotees also set up tablets of homage (*āyagapaṭas*)<sup>28</sup> with the Yogi type of the seated Jina, the highly ornamented *triśūlas* and sacred symbols. One tablet gives an interesting view of a Jain *stūpa* enclosed in a railing with a gateway (*torana*). These *āyagapaṭas* or tablets of homage were set up for the worship of all Arhats, invoking their blessings. The Jainas also raised *stūpas* over the ashes of a chief or religious leader.

These numerous items of dedication were part of the activities of the Jainas in Mathurā who catered to the wishes of the Jaina preachers from different schools and families. The Tirthaṅkaras enjoyed the respect and adoration of all the schools. Among the preachers whose names appear in more than one record are—Ārya Baladina, Ārya-Deva, Ārya-Kṣeraka, Mihila and Nāgadatta.

The role of women as nuns (*śisyinī*) or lay devotees (*śraddhācarī*) was fairly important. The latter had not renounced their family ties, but were deeply religious and firm. They created endowments. There are many references to Jaina nuns. The heads of schools had female disciples receiving religious instructions. Okhā of an earlier record, probably an Indo-Parthian, Āmohinī of the Kṣatrapa period, Kumāramitrā, Vasulā, Sanghamikā, Jinadāsī, Balavarmā and Devā<sup>29</sup> contributed a lot as members of the Jaina order—dedicating themselves and persuading others in the path of religion. There is no reference to a female preacher in the records.

26 *Uttarādhyayana Sūtra*, 12. 1.

27 Lüders' List, No. 102.

28 *EI*, II, p. 190, No. 2; p. 202, No. 5; *EI*, II, p. 396, No. 23.

29 Lüders' List, Nos. 39, 24, 70, 50, 48, 28, 47.

It is rather interesting to notice foreign elements in Jainism. It has been suggested earlier that about the first century B.C. there were certain Parthians who had accepted Jainism and set up dedications. Okharikā and Ujhatikā do not appear to be Indian names, while Dimitra could be the Indianised form of Demetrius. The inscriptions from the Kankālī Tīlā, supposed to represent the site of some Jaina establishment<sup>30</sup> also mention some unfamiliar names, like Akakā and Oghā.<sup>31</sup> It is, therefore, very likely that foreigners too were accepted in the Jaina fold which had also eliminated caste-consciousness in the choice of the selection of head of religious schools.

Mathurā continued to be an important centre of the Jainas in the Gupta period. In fact the Kankālī Tīlā, symbolising the Jain monastic establishments, is supposed to have met its fate at the hands of the Mohammadan invader Mahmud of Ghazni, who invaded this sacred city and destroyed everything that came in the way of his iconoclastic zeal.

30 See Smith—*The Jaina Stūpa at Mathurā*, Pl LXII; cf. Janert, *op. cit.*, p. 41.

31 Lüders' *List*, Nos. 48, 29, 43.





## Some Inscriptions and Images on Mount Śatruñjaya

AMBALAL PREMCHAND SHAH

THE age of antiquity or ancient monuments is generally inferred from the styles of architecture and sculpture and on the basis of available inscriptions. Since the temples at Śatruñjaya were renovated from time to time through many centuries very little evidence of antiquity has been left for us. For want of published old inscriptions, sculptures in temples, scholars came to believe that the temple-city of Śatruñjaya could hardly claim to be earlier than or even as old as the Jaina-temples-site of Delvādā, Mount Abu.

One can see several streets and rows of temples and images on Mount Śatruñjaya. A common man can hardly make any distinction between the earliest and the latest specimens of art among the hundreds and thousands of images in this temple-city, where no human habitation is allowed. But the searching eye of a historian is on the look-out for all stray old inscriptions and specimens of art.

According to literary traditions, Śatruñjaya is an ancient *tīrtha* of the Jinas. In the *Jñātādharma-kathā*, a Jaina canonical text, it is referred to as Puṇḍarikagiri.<sup>1</sup> In later Jaina literature, this place is

---

1 *Sūtras* 55, 56, 60, pp. 109, 112. Abhayadeva, the Commentator, has identified Puṇḍarikagiri with modern Śatruñjaya (p 111 A).

associated with some auspicious events in the life of Ṛṣabha, the first Tirthaṅkara. It is also said that a temple was dedicated to Ṛṣabhanātha, on this mountain. Puṇḍarikasvāmī, the first Gaṇadhara of Ṛṣabha, obtained emancipation on this sacred mountain and a memorial to him, in the form of a shrine with his image, was raised here. Since then, the mountain came to be called Puṇḍarikagiri.<sup>2</sup>

We shall now refer to a few images and inscriptions which throw more light on the art and antiquity of this site.

Fig. 1 illustrates a beautiful marble image of Puṇḍarikasvāmī installed in the first cell adjacent to the staircase, beside the main entrance to chief shrine of Ṛṣabhanātha (Ādinātha) on this mountain. This sculpture, fortunately well-preserved, is about 25 feet in height and about 1.5 ft. broad at base. The pedestal or the lowermost part of the sculpture has an inscription in four lines.<sup>3</sup> A big lotus with an ornamental long stalk springs from the top of the pedestal, and divides the whole sculpture into two sections. The upper section shows a figure of Puṇḍarikasvāmī, sitting in the *padmāsana*, *dhyānamudrā*, on a cushion-like seat placed on the full-blown lotus. There is a back-rest whose two ends show lions supporting the horizontal bar resting on two pillars. Above are two divine garland-bearers, and on top the *chatra* or the umbrella. The figure of the Gaṇadhara could easily be mistaken for that of a Tirthaṅkara, if the inscription had not specifically shown that it represented Puṇḍarikasvāmī.

Below the lotus, the two sides of the stalk further form two sections, the centre being occupied by the *sthāpanā*<sup>4</sup>. To the right of the *sthāpanā* sits a Jaina monk, a *Guru*, in the act of giving a discourse to the two disciples sitting in front, with folded hands, on the other side of the *sthāpanā*.

This is one of the finest examples of sculptural art of Gujarat in V. S. 1064 (=1006 A.D.), the date of the inscription. Unfortunately part of the beauty of this sculpture is marred by modern black paints,

2 For a fuller account, see Shah, Ambalal Premchand, *Jaina Tirthasarvasaṃgraha* (in Gujarati, Ahmedabad), pp. 98-108.

3 The inscription was first published by Shah, Umakant Premanand, in *Jaina Satya-Prakāśa* (Gujarati Journal, Ahmedabad) Volume 17, No. 3, pp. 51-58.

4 For understanding the symbolism of *Sthāpanā* (also called *Sthāpanācārya*) see, Shah, U. P., *Studies in Jaina Art* (Banaras, 1955), pp. 113-115.

glass eyes, and studded metal pieces on different parts of the body of Puṇḍarikasvāmī and the two smaller figures. This is a practice which has undermined the beauty of many a Jaina sculpture, old or new. The inscription reads as under :

- (१) श्रीमद्युगादिदेवस्य पुंडरीकस्य च क्रीमी ।  
 ध्यात्वा शत्रुंजये शुद्धयन् सहेखाध्यानसंयमैः ॥ १ ॥  
 श्रीसंगमसिद्धमुनिर्विद्याच(●)रकुलमस्तल्लमुगांकः ।  
 दिवसैश्चतुर्भिरेविकं मासमुपोष्याचलितसत्त्वः ॥ २ ॥  
 वर्षे सहस्रे षट्पथा चतुरन्वितयाधिके दिवसमगच्छत् ।  
 (●)सोमदिने आग्रहायणमासे कृष्णद्वितीयायां ॥ ३ ॥  
 अम्मेयकः शुभं तस्य भेष्टिरोषेयकालमजः ।  
 पुंडरीकमदांसमि चैत्वमेतद्वीकरत् ॥ ४ ॥ चतुर्भिः कलापकं ॥

According to the inscription, Muni Saṅgamasiddha, moon of the firmament of the Vidyādhara-Kula<sup>5</sup>, meditated on mount Śatruṅjaya, before Yugādideva (Ādinātha) and Puṇḍarika. Having purified himself by the practice of austerities and *sallekhanā*, observing dauntlessly his fast for a month and four days, attained to Heaven on Monday the second day of the dark half of the month of Mārgaśīrsa, in V. S. 1064. Śreṣṭhī Ammeyaka, son of Rodheyaka, caused to build this shrine and (consecrate) the image, for his own merit.

This Muni Saṅgamasiddha is probably the grand-teacher of Pādalipta, the author of *Nirvāṇakalikā*.<sup>6</sup>

This is the earliest known inscribed and dated image available at Śatruṅjaya. It is important also as a fine specimen of art.

Fig. 2, preserved in a cell on the right side of the northern part of the circumambulatory passage of the main shrine, represents a householder, i. e. a śrāvaka, a Jaina lay worshipper. The inscription on its pedestal shows that this is a statue (a portrait sculpture ?) of Śreṣṭhī Nārāyaṇa.

5 One of the four ancient lineages of Śvetāmbara Jaina monks.

6 Compare the colophon of *Nirvāṇakalikā*, wrongly ascribed to the first Pādalipta, who is said to have flourished in c. 2nd century A.D. But Dr. U. P. Shah, in his "Iconography of the Jaina Goddess Ambika", *Journal of the University of Bombay*, September 1940, p. 159, f. n. 6, pointed out that *Nirvāṇakalikā* was a work of c. eleventh century A.D.

On a raised cushion, surmounted by a design looking like petals of a full-blown lotus, sits Nārāyaṇa in the *añjalimudrā* (with folded hands), in the *lalita*-posture, i. e., with his right-foot hanging and the left tucked up. He wears ornaments like armlets, bracelets, anklets, an ornamental broad girdle, necklaces and big circular ear-rings. He has a long beard, whether or not he had moustaches in the original is difficult to ascertain on account of the modern black paint, but it is probable that the paint is on the original mustaches. His hair are tied into a small top-knot on the head, on each side of which is a divine garland-bearer. This is unusual, since a lay-worshipper is not known to have been accompanied by heavenly attendant *mālādhara*s.

The marble sculpture is a beautiful specimen of secular sculpture of the eleventh century A. D.

The two-line inscription on the pedestal reads as follows :

(२) श्रीजनागकनिष्ठस्य कपर्दिजनकस्य निजपितुर्वादेन  
भे. नारायणस्य मूर्तिः] निवेदि(ति)ता सिद्ध-वीराम्बा सं० ११३१ ॥

According to the inscription, this statue of Śreṣṭhī Nārāyaṇa, the younger brother of Jajanāga, and father of Kapardī, was set up by Siddha and Vira in (Vikrama) Samvat 1131 (i. e. 1075 A.D.)

Fig. 3 represents a twelve-armed Goddess who is well-known as Mahiṣa-mardinī in Hindu traditions and as Saccikādevī in Jaina traditions.

It is a beautiful marble sculpture of the goddess in bold relief, the back showing a trefoil-like arch surmounting two pillars and thus suggesting that the Goddess is placed in a miniature shrine. On top of the sculpture, in the central part of the arch, is a miniature shrine with a Jina sitting in it.

The Mahiṣa-demon is an excellent specimen of animal-sculpture. The figure of the goddess, with her one foot trampling on the buffalo-demon pierced by her long trident, is a work of superior workmanship, full of life and vigour and beautiful modelling.

In her right hands, the goddess shows the sword, the disc, the trident, the arrow and the *varada-mudrā*, while in the left ones she holds the shield, the *vajra-ghantā* (combination of thunderbolt and bell), the mace, the conch, the bow and the head of the personified demon (placed on the buffalo-demon).

The ornaments and the modelling deserve comparison with the famous Śarasvatī from Pallu in the old Bikaner State, now preserved

in the National Museum, New Delhi. The sculpture must be assigned to a period c. 1000-1050 A.D.

The small figure of a female worshipper on the lower end of the left pillar deserves notice as a fine specimen of miniature figure and on account of the mode of representing the scarf or *oḍhani* covering the head and the back.

The inscription on the pedestal reads as follows :

(१) संवत् १३७१ वर्षे माहसुदि १४ सोमे श्रीमदूकेशवंशे वसटगोत्रीय सा०सल्लवणपुत्र  
सा०आजडतनय सा०गोसक भा०गुणमतकुक्षिसंभवेन संघपति सा०आशाधरानुजेन सा०ल्लवणसिंहाप्रजेन  
संघपतिसाधुदेसलेन पुत्र सा०सहजपाल सा०साहजपाल सा०सामंत सा०समरा सा०सांगणप्रमुखकुटुंब-  
समुदायोपेतेन निजकुलदेवीश्रीसच्चिकामूर्तिः कारिता ।

यावद् न्योमि चन्द्रार्कौ यावद् मेरुमहीधरः ।

तावत् श्रीसच्चिकामूर्तिः ॥

The inscription shows that this image of Saccikādevī was set up by Samghapati Sādu Desala, the elder brother of Luṇasimha, and younger brother of Āśādhara. He was son of Ajada and grandson of Salaksana and belonged to Vesata-gotra of Ukeśa lineage. He, along with other members of the family and his sons Sahajapāla, Sāhanapāla, Sāmanta, and Sāngana, set up this image of the family deity Saccikādevī, in the year 1371 V. S. (= 1314 A.D.)

There is a shrine of Saccikādevī at Osia in Rajasthan. The Ukeśa lineage is named after this ancient town which was known as Ukeśa or Upakeśa-pura. The Oswāla baniās are named after this Osia and are supposed to have hailed from this town.

At Osia also, the Saccikādevī image represents the form of Mahisamardini

Fig 4 represents statues of Minister Samarasimha and his wife Gugān. This is an important sculpture of the famous "Samarā-sāha" who renovated, in V. S. 1371, the various shrines at Satruṇjaya. A detailed account of this minister, his lineage and his family is available in *Nābhinandana-jinoddhāra-prabandha*.

The minister stands with folded hands, while his wife carries a purse (money-bag) in her right hand and a cup or bowl containing sandal-wood and saffron-paste for worship is held in her left hand.

The dress and ornaments of both the figures deserve notice.

Deśala, referred to in the inscription on fig. 3 above, is the father of this Samarasimha. The inscription on fig. 4 runs as follows :

(४) संवत् १४१४ वर्षे वैशाखसु० १० गुरौ संचपति-देशलसुतसमरा तत्पत्नीगुणां सा-  
सालिग-सांसजन-सिंहाभ्यां कारितं प्रतिष्ठितं श्रीककसूरिशिष्यैः म० देवगुप्तसूरिभिः । शुभं भवतु ॥

Fig. 5 shows a part of a beautiful metal sculpture representing one figure of a Jina in the centre, and two smaller Jina-figures on two sides above the halo of the bigger Jina. A two-armed Kubera-like Yakṣa sits on a lotus to the right of the main figure, while on the corresponding left end we find a two-armed Yakṣī Ambikā sitting in the *lalita*-posture. There is no inscription on this image, but on stylistic grounds it can be assigned to c. tenth century A.D. or a little earlier.

Unfortunately the present whereabouts of the bronze are not known, but the present writer had once seen it in one of the temples on Mt. Śatruṅjaya. A new photograph of the whole figure is thus not possible and only this photograph of a part of it, obtained from the Sheth Anandji Kalyāñji's Pedhī, Ahmedābad, is reproduced here. It will however be seen that the bronze is a beautiful specimen of metal sculpture in Western India.

We have noted above four inscriptions from this site. A few more inscriptions ranging from V S 1207 to c. 1400 A. D. are noted below.

Inscription no. 5 is on a metal image in Shrine No. 302 situated on the left side of the chief gate of the main temple of the Caumukha Tūṅk. The inscription reads as under :

(५) श्री सिद्धहेमकुमार सं० ४ वैशाख० २ गुरौ भीमपल्लीसक्त(गच्छ) न्यव० हरिश्चंद्र-  
भार्यागुणदेविभेयोर्थे श्रीशक्तिनाथविनं कारितं ॥

According to this inscription, this image of Śrī Śāntinātha was installed for the spiritual benefit of Gunadevi, wife of merchant Hariścandra belonging to the Bhīmapalli-gaccha. The image was consecrated on Thursday the 2nd day of the dark fortnight of the month of Vaiśākha in the year 4 of the Siddha-Hema-Kumāra Samvat.

This is a very important inscription, first noticed by Muni Śrī Punyavijaya and published by him in the *Jaina Satya Prakāśa*, Vol. VIII, No. 1 (Ahmedabad, 1943), pp 259-261. The metal image must be very carefully preserved, being the only known inscriptional evidence of the Siddha-Hema-Kumāra Era.

Three great personalities of the history of Gujarat are associated in the name of this Samvat (Era). One is Siddharāja Jayasīṃha, the second is Ācārya Hemacandra and the third is king Kumārāpala of Aṇahillapura-Pāṭaṇ. The era seems to have started with the death of

king Siddharāja Jayasimha and the accession of his successor Kumārapāla in Vikrama Samvat 1199.

The name of Hemacandra, the great scholiast and monk whom both the above rulers highly respected, is also associated with this era. Hemacandra himself, in his *Abhidhānacintāmaṇi* (6.171) composed in V. S. 1207-8, mentions this era in the following way while explaining संवत् = वर्षः— “यथा विक्रमसंवत्, सिद्धदेवकुमारसंवत् ।”

The metal image should thus date from V. S. 1203. No other inscription referring to this era is yet known but one would not be surprised if some more inscriptions dated in this era are discovered in future. It seems, however, that the era ceased to be in use, soon after the deaths of Hemacandra and Kumārapāla since no other inscriptions posterior in age to these personalities are known to have referred to it. On the contrary almost all such inscriptions refer to the Vikrama era, or in a few cases to the Śaka era. Even in colophons of old manuscripts we do not find any dates in this era.

Inscription No. 6, from Shrine No. 280, reads as follows :

(६) सं० १२२८ ज्येष्ठशुदि १० गनी श्रीदेवनंदकीयगच्छे पद्मदेवेन पितुः पाल[स्य]  
श्रेयसे प्रतिमा कारिता ।

The image was caused to be made by Pāhudeva of the *Devanandakiyagaccha*<sup>7</sup>, on Saturday, the tenth day of the bright half of the month of Jyēṣṭha, in V.S. 1228, for the spiritual merit of his father Pāla.

Inscription No. 7 is on a mutilated image stored in one of the underground chambers. The inscription reads as follows :

(७) संवत् १२७३ वर्षे कार्तिकशुदि १ गुरौ श्रीधनुक्के श्रीबायटीयगच्छे पं० आसचंद्र-पदमयोः  
शिष्य पं० शोवर्द्धनस्य मूर्तिः कारापिता भानुपुत्र पं० पद्मचंद्रेण । मंगल महाभीः । चिरं नंदतु ॥

According to this inscription, this image of Paṇḍita Yaśovardhana, disciple of Paṇḍita Asacandra and Padama of Vāyatiya gaccha and hailing from (belonging to) the town of Dhandhukaka, was set up by Padmacandra, the (spiritual) son of his brother (i.e. the disciple of his monk brother), on Thursday, the first day of the bright fortnight of the month of Kārtika in V. S. 1273.

7 *Devanandakiya-gaccha* is mentioned in the colophon of the palm-leaf manuscript (V. S. 1194) of *Pramāṇāntarbhāva*, at Jesalmere. The colophon also says that *Devanandagaccha* is a sub-gaccha of *Hārijya-gaccha*, cf., *Jaina-Pustaka-Praśasti-Saṅgraha*, p. 104.



Fig 1. Image of Punḍarikasvāmī, Śatruṅḡjaya (d.V.S. 1064)



Fig 2. Sculpture of Śreṣṭhī Nārāyaṇ, Śatruṅḡjaya (d. V S. 1131)

(See p. 16)





*Fig 3* Image of Mahisamardhini, Satriuñjaya  
(dated V S 1371)



*Fig. 4.* Sculpture representing Minister  
Samarasimha and his wife (d. V. S. 1414)



Fig. 5 Jain Metal Sculpture, Śatruñjaya

Inscription No. 8 is from a mutilated statue of a Jaina householder (*śrāvaka*) in standing posture, found from an underground chamber. It reads as follows :

(८) सं० १३१३ वर्षे फागुणसुदि ७ पादप्रामे महं०.....सुत महं प्रमासस्य मूर्तिः  
सुतजगपालेन कारिता ॥

According to this inscription, this statue of Minister Prabhāsa, son of....., was set up by his son Jagapāla of the village of Pādra, on the seventh day of the bright fortnight of the month of Phālguna in V. S. 1313.

Inscription No 9 is obtained on the image of a monk in Shrine No. 701 (Old No. 626). This was read as follows .

(९) सं० १३४२ माघसुदि ८ शुके श्रीनगेंद्रगच्छे पूज्यश्रीगुणसेनसूरीणां मूर्तिः पं०रामचंद्रेण  
स्वगुरुभेयसे इयं मूर्तिः कारिता प्रतिष्ठिता श्रीजिण(न)मद्रसूरिभिः । चंद्रार्के यावत् नंदर्शो ॥

According to the inscription, this image of venerable Śrī Guṇasenaśūrī of Nāgendra-gaccha was caused to be made by Pt. Rāmacandra for the spiritual merit of his preceptor, on Friday, the eighth of the bright half of the month of Māgha in V. S. 1342, and installed by Śrī Jinabhadraśūrī

Inscription No. 10 is from a mutilated Jina-image in an underground chamber and was read as under :

(१०) संवत् १४०५ वर्षे मार्गबदि १० सोमे श्रीपोसीनाणावास्तन्यश्री.....[म]हं०  
मालदेवसुत महं०सांगणेन स्वमातृवायीहीरनभेयसे श्रीअलितनाथबिंबे कारित ॥

According to it, this image of Ajitanātha was set up by minister Sāṅgaṇa, son of minister Māladeva, resident of Posinānā for the spiritual welfare of his mother Bāyī Hirana, on Monday, the tenth of the dark half of Mārgga in V. S. 1405.



## The Kuvalayamālā and Modern Scholarship

A. N. UPADHYE

THE *Kuvalayamālā* of Uddyotanasūri (A.D. 779) is an important Prākṛit Campū, having a distinctive position in Indian literature. The Prākṛit text is critically edited by me and lately published in the Singhī Jaina Series, No 45, Bhāratiya Vidyā Bhavana, Bombay 1959. It is necessary and interesting to review the studies of modern scholars in connection with the *Kuvalayamālā* mainly with reference to some of its significant passages. The attention of modern scholars was attracted towards this work only after the Ms. P (No. 154 of 1881-82) was secured for the Collection of Mss. of the Government of Bombay, then belonging to the Deccan College, Poona, and now deposited in the Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona. (H. D. VELANKAR : *Jīnaratnakośa*, Poona 1944, p. 94, gives reference to KIELHORN III, *A List* of the third Collection of 1881-1882. Dr P. K. GODE kindly informed me that the entry regarding Ms. No. 154 of 1881-82 stands thus, p. 207 : "[Name] *Kuvalayamālā* (in Prākṛit) [Author] Uddyotanasūri, Leaves 133, ślokaś 10,000, No 154 of 1881-82.")

In the *Jaina Granthāvalī* (published by Śrī Jaina Śvetāmbara Conference, Bombay 1909, p. 222) there are references to the Prākṛit *Kuvalayamālā* of Uddyotanasūri and the Sanskrit *Kuvalayamālā* of Ratnaprabhā, the sources of the information being the *Brhatṭippaṇikā* and the Deccan College Lists. The Ms. of the former in the Deccan

College (Kantivijaya?) and of the latter in Cambay and Ahmedabad are mentioned. The attribution of the authorship of *Kuvalayamālā* to Indrasūri is based on a wrong reading in an extract given by P. PETERSON from the *Sāntināthacarita* of Devacandra. (A Fifth Report of operation in search of Sanskrit Mss. in the Bombay Circle, Bombay 1896, p. 73.)

The *Kuvalayamālā-kathā*, a stylistic Sanskrit digest of the Prākṛit work of Uddyotana by Ratnaprabhasūri (c. middle of the 13th century A.D.) was edited by Muni CHATURVIJAYA from three Mss. and was published in 1916 (Śrī-Jaina Ātmānanda Sabhā, Bhavanagar 1916. A revised edition of this work is lately published along with the Prākṛit text referred to above, and also separately issued, Bombay 1961). The *prastāvanā* (in Sanskrit) of this volume introduces most exhaustively, for the first time, the earlier Prākṛit work of Uddyotana quoting its significant extracts from the Poona Ms. which correspond to the following passages in my edition : p. 282, l. 6 to the end of paragraph 432 (omitting a few verses *vaṁdāmi savva-siddhe* to [paṇi] *vayāmi*); p. 173, l. 31 to p. 174 l. 6; p. 1, l. 2 to l. 8; and p. 3, l. 14 to p. 4, l. 14. A bare outline of the story is indicated; and significantly enough it is stated that Haribhadra, who is styled as *bhava-viraha* is earlier than Uddyotana and not at all a contemporary of Siddharsi, the author of the *Upamiti-bhava-prapañcā kathā*. The extracts given in this Introduction attracted the attention of various scholars who used some of these references in their studies.

It was in 1916 that the *Kāvya-mīmāṃsā* of Rājaśekhara ed. by C. D. DALAL and R. A. SHASTRY was published (Gaekwad's Oriental Series, No. 1, Baroda 1916; p. 124 of the Re-issue, Baroda 1924, pp. 204-5, 3rd ed., Baroda 1934); and in its Notes were given extracts from the *Kuvalayamālā* based on the Ms. P and corresponding to our text, p. 3, l. 18 to p. 4, l. 2, which attracted the attention of some other scholars towards the *Kuvalayamālā* (N. PREMI : *Padmacaritam*, Bombay 1928, Intro. p. 2; A. N. UPADHYE : *Annals of the B.O.R.I.*, XVI, i-ii, p. 62; also the *Varāṅgacarita*, Bombay 1938, Intro. pp. 9-10).

MUNIRAJ SHRI JINAVIJAYA read a paper (in Sanskrit) at the First [All-India] Oriental Conference (Poona 1919) on 'The Date of Haribhadrasūri'. (Separately issued, pp. 1-23, in the *Jaina Sāhitya Saṁśodhaka Granthamālā*, Poona.) It is an exhaustive paper which scrutinises the views of earlier scholars, lists the works attributed to Haribhadra, enumerates the traditional sources for his biography, and takes up for discussion the traditional date, A.D. 529, assigned to him, Siddharṣi's (A.D. 906) reference to him as *me dharmaprabodhakaro*

*guru* and consequent conclusion of H. JACOB that Haribhadra was a senior contemporary and *guru* of Siddharṣi. JINAVIJAYA shows that Gargarsi was the *guru* of Siddharṣi and correctly interprets the latter's reference to Haribhadra. It is in this context that he quotes the *Kuvalayamālā* (p. 4, l. 2) and reaches the conclusion that Haribhadra, the author of the *Samarādityakathā*, could not be later than A. D. 778. Then he studies the various references from Haribhadra's works, quotes an extract from the *Kuvalayamālā* (corresponding to p. 282, l. 6 to l. 20) from the Ms. P, and assigns Haribhadra to A.D. 700-770. In the appendix the chronological relation of Haribhadra with Śāntarakṣita, Dharmottara, Mallavādi and Saṃkara are indicated.

The *Brhattippanikā* is an old list of Jaina works prepared in Saṃvat 1440, i.e., A.D. 1383, by some Jaina monk acquainted with the Mss.-collections at Pattan, Cambay and Broach etc. (but not Jaisalmer). It was used by the compilers of the *Jaina Granthāraḥ*, noted above. It is published (based on the Mss., three to four hundred years old, belonging to the Collection of Śrī Kāntivijayaḥ Jaina Jñānamandira, Baroda) by Muni JINAVIJAYA (*Jaina Sāhitya Samśodhaka* I, 2, Poona 1920, Supplement pp. 1-16; see also *Ibidem* I, 4, pp 157-58). Therein the references to the *Kuvalayamālā* (p. 10) stand thus :

३२०. कुवल्यमाला मा. सु० [सं० (?) ] ८३५ वर्षे उद्घोषित सुरिया १३००० ।

३२१. कुवल्यमाला सं० रत्नप्रमसुरिया ३८९४ ।

A Catalogue of Manuscripts in the Jaina Bhandars at Jaisalmer, compiled by C. D. DALAL and edited with Introduction, Indexes and Notes on unpublished works and their authors by L. B. GANDHI was published in 1923 (G. O. S, No. XXI, Central Library, Baroda 1923). It presents the entry of the Ms. of the *Kuvalayamālā* in this manner (p 27) :

२२९. कुवल्यमाला of दक्षिणार्धच (उज्जयिण) सुरि. 254 leaves. 23x2½. Col. :  
इति कुवल्यमाला नाम संकीर्ण कथा. संवत् ११३९ दातु (भातु) बदि १ रविदिने  
लिखितमिदं पुस्तकम् ।

In this Sanskrit Introduction and its notes (pp. 42-43) Pt. GANDHI gives some bits of information about this work (possibly based on the extracts from the Poona Ms quoted by the editor in the Introduction to the edition of its Sanskrit digest by Ratnaprabha published from Bhavanagar and noted above), especially quoting references to Uddyotana by Ratnaprabha and Devacandra. (PETERSON in his *Fifth Report*, already noted above, gave an extract from the *Sāntināthacarita* of Devacandra (A.D. 1103). He read the name of the author as Dakkhinnaimdasūri. Pt. GANDHI reads *m̐dha* for *im̐da*. Prabhācandra (A.D. 1277) reads the name Dākṣiṇyacandra. That only shows how the original reading Dakkhinṇaimdha was not correctly understood.)

H. JACOBI completed his edition of Haribhadra's *Samarāṭṭcakahā*, Vol. I, Text and Introduction, in 1926 (Bibliotheca Indica, Work No. 169, Calcutta 1926); and in his Introduction (pp. ii & iii), while reviewing the earlier discussion and accepting the revised date of Haribhadra (c. A. D. 750) as proposed by Muni JINAVIJAYA in his paper presented to the First Oriental Conference, Poona (1919), he discusses the exact date of the completion of the *Kuvalayamālā* as specified by its author, ascertaining it as 21st March, 779 A. D.

There is an exhaustive essay in Gujarati on the *Kuvalayamālā* by JINAVIJAYA (See *Jaina Sāhitya Samśodhaka* III, 2, pp. 169-94, Poona Sam. 1983, i.e., A.D. 1927; also *Vasantarajata Smārakagrāṇtha*, Ahmedabad 1927; its English summary by A. S. GOPANI in *Bhāratiya Vidyā* II, 1, Bombay 1940). Giving an outline of the Jaina narrative literature with pointed reference to certain works of which the *Tarāṅgavai* of Pādalipta and *Samarāṭṭcakahā* of Haribhadra are introduced in details. The controversy about the date of Haribhadra and the latest conclusion are reviewed. Then follows an account of the *Kuvalayamālā* based on the study of relevant sections from the Mss. from Jaisalmer (of which a set of Photographs was in the possession of Muni JINAVIJAYA and another set is in the Oriental Institute, Barod-) and Poona, especially the *Prāsaṣṭi* portion (§ 430 with variants of P noted in the foot-notes) which is translated into Gujarati with valuable explanatory comments on some of its references to Toramāṇa, Pavvaiyā, Jābālipura, Gupta etc. (A. M. GHATGE : *Narrative Literature in Jaina Māhārāstrī*, *Annals of the B.O.R.I.*, XVI, i-ii, p. 34; N. C. MEHTA : *Jaina Record on Toramāṇa*, *J. of the Bihar & O R. S.* XIX, 1928, and *Toramāṇa visayaka Jaina ullekha*, *Jaina Siddhānta Bhāskara*, XX, 2, pp. 1-6, Arrah 1953).

Pt. L. B. GANDHI edited three *Apabhramśa* works of Jinadattasūri, a senior contemporary of Hemacandra, in the G. O. S. (*Apabhramśa Kāvyaṭrayī*, G. O. S., XXXVII, Baroda 1927). As an appendage to his Introduction (in Sanskrit), he has added a well-documented essay (in Sanskrit) on the *Apabhramśa* language. He explains incidentally the background of *Prākṛit*, its relation with Sanskrit and the nature of *Ardhamāgadhī*. In the context of the discussion about *Deśibhāṣās*, he has introduced in details the *Prākṛit Kuvalayamālā* and has quoted a number of passages from it from the Jaisalmer Ms. (giving reference to its palmleaves) and they correspond to our text, in the order they are quoted, as below : [p. 89, f. n.] : p. 282, l. 19 to p. 283 l. 6; [p. 90, f. n.] : p. 282, ll. 4 to 18; [pp. 91-94] : p. 152, l. 21 to p. 153, l. 12; [p. 91, f. n.] : p. 4, ll. 11-14; p. 281, ll. 22-25; p. 281, l. 26 to p. 282, l. 3; [pp. 97-98] :

p. 71, ll. 1-8; [pp. 104-7] : p. 151, l. 18 to p. 152, l. 17; [pp. 108-9]; p. 55, ll. 10-21; [p. 109] : p. 63, ll. 18-25; [p. 110] : p. 47, l. 6; [p. *Ibid.*] : 59, l. 5. He has added his Sanskrit *chāyā* and minor comments here and there. It is he who published, beside the *praśasti* verses (already published by Muni CHATURVIJAYA and Muni JINAVIJAYA) a number of extracts from the Jaisalmer Ms. of the *Kuvalayamālā*. Some of these passages are really important, and as such they have attracted the attention of some scholars.

The Paisācī dialect has been of great interest for scholars (A. N. UPADHYE : Paisācī Language and Literature, *Annals of the B. O. R. I.*, XXI, i-ii, pp. 1-37); and A. MASTER who wrote a paper 'The Mysterious Paisācī' (*Journal of the R. A. S.*, 1943, pp. 217 f.) was obviously attracted by the Paisācī passages in the *Kuvalayamālā* a detailed acquaintance with which he came to have from Pt. GANDHI's Introduction noted above. In his paper 'An Unpublished Fragment of Paisācī' (*Bulletin of the S. O. A. S.*, XII, 3-4, London 1948) he gives not only a critical text (based on the two available Mss. J and P) of the Paisācī passage (along with the photo-prints of the relevant leaves of J) corresponding to our text, p. 71, ll. 7-26, but also presents tentative translation accompanied by grammatical and other notes. He contributed his studies on the *Kuvalayamālā* in two more papers 'Gleanings from the *Kuvalayamālā* Kahā, Nos. I and II' (*Bulletin of the S. O. A. S.*, XIII, 2 and XIII, 4, London 1950). In the first he has presented his critical observations on these fragments (corresponding to the printed text, p. 63, ll. 16-26; p. 47, l. 6; p. 59, l. 5) and specimens of Deśibhāṣās. His linguistic notes are interesting. In the second he has critically studied (adding grammatical notes) the specimens of prose Apabhramśa and contemporary Middle Indian mixed with Sanskrit, especially the passages corresponding to the printed text, p. 55, ll. 10-21; p. 151, l. 18 to p. 152, l. 17. This is prefaced with a few general remarks on the author etc. and concluded with an excursus on the Jaina Kathā.

Lately, F. B. J. KUIPER, Leiden, in his paper, 'The Paisācī Fragment of the *Kuvalayamālā*' (*Indo-Iranian Journal*, I, 3, pp. 229-40, The Hague 1957), has edited and published at Mr. MASTER's instance the Paisācī passage from the *Kuvalayamālā* (corresponding to the printed text, p. 71, ll. 10-26). It is prefaced with a thorough grammatical analysis of the dialect and followed by English translation and notes, both explanatory and textual, which are very helpful to understand certain knotty points in the text. He has given a block-print of the page from the Ms. P. containing that passage.



## Jainism In Jayantabhatta's Āgamadāmbara

ANANTALAL THAKUR

**T**HE *Āgamadāmbara* is a four-act play written in Sanskrit and Prākṛit in a number of dialects. Its author is the famous Nyāya thinker Jayantabhatta who flourished in the ninth century A.D. and composed his *magnum opus*, the *Nyāyamañjarī*, residing in a prison cell as he himself states in the following verse.

राज्ञा तु गह्वरेऽस्मिन्नशब्दके बन्धने विनिहितोऽहम् ।

ग्रन्थरचनाकुतुकादिह हि वासरा गमिताः ॥

The *Nyāyamañjarī* deals with different schools of philosophy, in their theoretical aspects—logical, ontological and epistemological, including also ethical. The *Āgamadāmbara* is his next work which deals with the practical religious life of various sects in vogue during his time. King Śaṅkaravarman (885–902 A.D.) of Kashmir was his patron. The king took cognizance of the degeneration of some of the religious sects and took steps to chastise them. Bhatta Jayanta was of much help to him in this. Śaṅkaravarman's royal epithet as *Varnāśrama-dharmamaryādācārya* is symptomatic of the fact that he re-established the Vedic tradition after purging the unorthodox-heretical elements that corrupted the life of the people of Kashmir. It will be interesting to note that according to the wise counsel of Bhatta Jayanta the king accepted the validity of all the Āgamas including those of the Jains. The royal proclamation in the *Āgamadāmbara* attests this :

येऽत्रानादिब्रह्मवाहपतिता नानागमाः साधव-  
स्ते तिष्ठन्तु यथास्थिताः स्वसमयाविष्टाश्चरन्तः क्रियाः ।  
ये तु प्रस्तुतधर्मविच्छेदकृतः पापास्तपोऽपायिन-  
स्ते चेदाश्च न यान्ति घातयति तान् दस्युनिव क्षमापतिः ॥ III. 1.

In the *Āgamadambara* the author depicts some of the salient features of the religious practices of the Buddhists, Jainas, Śaivas, Cārvākas and Sāttvata-Vaiṣṇavas. Of course, his delineations are not always correct and sometimes also a bit distorted. But, on the whole, they are realistic and give a concrete picture of the religious life of Kashmir of his time. The overall attitude of the author appears to be reformative and he takes a world view when he asserts a common thread of truth running through the conflicting views in the following verse :

एकः शिवः पशुपतिः कपिलोऽथ विष्णुः  
संकर्षणो जिनमुनिः सुगतो मनुर्वा ।  
संज्ञाः परं पृथगिमास्तनवोऽपि काम-  
मन्याकृते तु परमात्मनि नास्ति भेदः ॥ IV. 57.

\* Jayanta harps on the same view when he says

नानाविधैरागममार्गभेदे-  
रादिस्वमाना बहवोऽभ्युपायाः ।  
एकत्र ते श्रेयसि संपतन्ति  
सिन्धौ प्रवाहा इव जाह्नवीयाः ॥ IV. 54.

The above strengthens the belief that Śaṅkaravarman's royal policy of accepting all the ancient Āgamas as valid was highly influenced by this liberal attitude of the philosopher-politician of his court.

Our main interest in this paper is to present Jayanta's view on the life of the Jaina monks, nuns and Śrāvakas of his time. In the *praveśaka* of the second act of the drama we find that a Mīmāṃsaka named Śaṅkarsana (who was later on appointed superintendent of religious affairs of the state) has deputed an urchin to report about the presence of the Jaina Ācārya, Jinarakṣita by name, who was in all probability a historical figure contemporary to our author. The boy goes to the Jaina monastery and finds a state of affairs which is not elevating. He actively associates himself with the affairs, makes fun with the Jaina ascetic, nervous due to his moral weakness, and is offered some bribe before he departs.

Śaṅkarṣaṇa now comes to Jinarakṣita who was surrounded by his disciples under a pipal tree. The Ācārya was explaining the necessity

of the study of the Jaina scripture and mortification of the flesh by the observance of austerities and vows (*tapas* and *niyamas*). Saṅkarṣana began the conversation by paying high tributes to the Jaina ideal of asceticism :

न हि सा नासत्यं न गृह्यनवासस्यसनिता  
न सक्तिर्यापारे कचिदपि भवानन्तरफले ।  
तपश्चेदं तीव्रं व्रतनियमसंज्ञाधमनघं  
ग्रहीतव्या कान्या सरणिरिह संसारतरणे ॥ II. 7.

On his enquiry, the Ācārya introduces the topic of *anekānta* as the most popular subject of discussion and quotes the verse :

एको भावः सर्वभाषस्वभावः  
सर्वे भावा एकभाषस्वभावाः ।  
एको भावस्तत्त्वतो येन दृष्टः  
सर्वे भावास्तत्त्वतस्तेन दृष्टाः ॥ II. 8.

which has its root in the *sūtra* जे एगं जाणइ से सब जाणइ of the *Ācārāṅga*, the first book of the Jaina canon. This is criticized by Sankarṣana in a superfluous manner. The Ācārya does not want to prolong the disputation and goes away under the pretext of attending his monastic duties.

The hermitage and its peaceful surroundings attract the Mīmāṃsaka.

Then enters an ascetic clad in red robe and uttering eulogy of the Āgamas propounded by the Jainas, which are described as terse and excellent in sense as opposed to the Vedānta and the Vedas which are elaborate, confused and difficult to understand.

वेयंता दुत्तरंता तद्दहियकहा वित्थरा संकुल्लया  
अय्येहि तत्थ चिंतीयदि गहणगदी अत्थि नत्थीति अण्णा ।  
दूरे तिष्ठन्तु ते मे परिहरिदुमिदं घोरसंसारदुक्खं  
संखिलत्तं निम्मलत्थं जिणमुणिमणिदं भागमं आहरग्ग्हा ॥ II. 15.

On being questioned the ascetic says that he has come to attend a feast arranged in the hermitage of Jinarakṣita by a liberal Jaina Śrāvaka. The ascetic enumerates the menu of the feast which included सत्तूण रासीओ (heaps of barley powder), तेल्लवडिया (jars full of oils), कंथिय कुम्मीओ (sour gruel in pitchers), गूडकुण्णा (heaps of molasses) and तेल्लपक्काण भक्खाण पक्कया (piles of food prepared in oil), all of these are acceptable to Jaina monks. Saṅkarṣana enquires why there is absence of milk-products like curd and ghee ? The reply comes that anything connected with a living organism is prohibited to a Jaina ascetic. He

further points to his own sandals made of dry leaves. The ascetic makes hurry in order to attend the feast. Sankarṣaṇa follows a few steps to have a glimpse at the big assembly. The ascetic gives a confused reply to the query about their accepting the authority of the Buddha—अम्हणं अ सुगदो णिणगुरु । किं च णिणगुरु सुगदो होदि । He then points to different sects of the Jaina monks assembled there in thousands. The sects are enumerated and their distinguishing characteristics are mentioned as follows :

अहो भद्दा भारहदा । माविअप्पा (?) भारहदा । के वि दियंबरा, के वि वक्खविदलमेत्तवसणा, के वि रत्तासा के वि सेयवडा । पेक्ख दाध इहो इमे निहयल्लुच्चणपसंगल्लनिसंभंतल्लेममूलवि-  
अलंतपविरल्लणुअसोपिअक्खा दियंबरा । इदो खु इमे वज्जलवसूरचच्चिअन्तकोमलवक्खलं चण  
चीरवसणा । इदो खु इमे तक्खलपक्कंदूडदरिअसरावसरित्तवणवसणा अ वग्गहारिणो  
तवोहणा ।.....

Well-behaved indeed are the Jaina monks ! They have cultured their mind indeed ! Some of them are sky-clad, some are clad in dry leaves only, some again are clothed in red robes. Look at these sky-clad monks with bodies marked with drops of blood owing to cruel tearing off of hairs from the body. Look again at others clad in dry but soft leaves coloured with round *vasūra*. Here are again ascetics who are clad in red robes resembling the blazing earthen disk just taken out of the kiln.

This description of the practices and doctrines of the Jainas in Kashmir as found in a pre-Kalhana text is important from various points of view. There appears to be a confusion between the Jaina and the Buddhist practices. It is only the Buddhists who are allowed to partake of the food prepared for them. We do not find any reference from other sources to Jaina monks joining a feast. Jayanta himself refers to the Jaina monks as *Bhiksābhujah*—those that live on alms. The references to the *anekānta* doctrine, *tapas* and *niyamas* and also Digambara and Svetāmbara sects are correct though the details are not always verifiable. Jainism does not seem to be a flourishing religion in Kashmir in the days of Jayantabhaṭṭa though thousands of Jaina ascetics are stated assembled in the *Āsrama*. Rather the picture drawn in the *Āgamadambara* points to the fact that it has degenerated and lost much of its moral strength in the then Kashmir. Jayanta pays respects to the Jaina ideals and individuals like *Ācārya Jinarakṣita*. But the other side of the picture represented by the incident of the *Kṣapaṇaka* and the *Kṣapanikā* points to a serious weakness in the society. The Buddhist receives more attention of the author. But Jainism commands more respect.

## Genuineness of Uttarādhyaṃyana-sūtra IX. 34-36

J. P. THAKER

WHILE teaching Prākṛit texts to his post-graduate students, the present writer is confronted with several problems of textual criticism. One of these is discussed in the following lines :

The ninth chapter of the *Uttarādhyaṃyanasūtra* presents a nice dialogue between king Nami of Mithilā and Indra, disguised as a Brāhmana, who tries to dissuade the king from renouncing householdership for monk-hood, a parallel to which dialogue can be found in the well-known story of Janaka Videhin of the *Mahābhārata* as also in the Buddhist *Jātaka* No. 539 named *Mahājanaka*

Verse 32 of this chapter contains Indra's advice to the king not to leave for monkhood unless he subdues, as a true Ksatriya, all those kings who do not bow down to him :

“ जे केह पत्थिवा तुज्जं नानमन्ति नराहिवा ।  
बसे ते ठावइत्ताणं तओ गच्छसि खत्तिया ॥ ”

Verses 34-36 form Nami's reply to this test :

“ जो सहस्सं सहस्साणं संगामे दुज्जए जिणे ।  
एगं जिणेअ अप्पाणं एस से परमो बओ ॥ ३४ ॥  
अप्पाणमेव जुवहाहि किं ते जुज्जेण बब्बाओ ।  
१अप्पाणमेवमप्पाणं २अत्ता सुहमेहए ॥ ३५ ॥

---

1 v.l. अप्पाणमेव अप्पाणं & अप्पाणमेवमप्पाणं.

2 v.l. जिगिहा.

पंक्तिद्वयाणि कोहं माणं मायं तद्वेष लोहं च ।

दुज्जयं चेष अप्पाणं सत्त्वं अप्पे जिणं ॥ ३६ ॥ ”

Some scholars seem to have been confused in the intricacy of the sense of these verses and especially 36ab is believed to have confounded the matter all the more by its presenting a sudden change in metre and certain nouns ending in म् with no verb or participle for completing the sense.

JACOBI remarks on verse 36 : “ The first line of this verse is in the Āryā metre, the second in Anuṣṭubh; the whole will not construe, but the meaning is clear. There are numerous instances in which the metre changes in the same stanza from Āryā to Anuṣṭubh, and vice versa, so frequent they are that we are forced to admit the fact that the authors of these metrical texts did not shrink from taking such liberties.”

CHARPENTIER refers the reader to these remarks of JACOBI ‘concerning the metre’ and adds : “ but the sense of the whole verse is not clear, and the construction is extremely confused.”

The commentators—even Śāntisūri (11th century) and Nemicandra (1073 A.D.)—interpret ‘अप्पाणं’—आत्मानं—in verse 36 as मनः, the mind. They, too, appear to have been confused by the ending in म् of all the nouns occurring in the first three quarters and try to solve the difficulty by arguing that “ सर्वत्र च सूत्रत्वाच्चपुंसकनिर्देशः ”, i.e., the employment of neuter in the case of all these nouns of masculine gender is due to the licence enjoyed by the ancient authors !

Prof. L. ALSDORF has contributed very nice articles on the *Uttarādhyāyanasūtra*, in one of which, entitled “ Namipavvajjā : Contributions to the study of a Jaina Canonical Legend ”, published in the *Indological Studies in Honour of W. Norman Brown* (American Oriental Society, New Haven, 1962), he has made a praiseworthy effort to solve this intricacy. He starts with these remarks :

“ This (i.e. JACOBI’s remark) is certainly wrong. The Āryā metre alone would suffice to prove that the line in question is an interpolation; but its contents, too, make this quite certain : the king’s answer is solely concerned with the fight against the ātman; *krodha māna māyā lobha* are totally out of place here. The clumsy interpolation might alone account for the impossibility to construct the stanza, of which CHARPENTIER also complains; but there is probably more behind it.”

Regarding 35cd he says : " Though constructible and intelligible, it is hardly genuine; why should it be stressed (eva!) that the monk must fight his *ātman* with his *ātman*? What, after all, does this really mean ? "

By changing the order of the quarters of the *Anuṣṭubh* lines of verses 35 and 36 the learned professor sets up the following coherent stanza which he believes to be the only original one in place of the two verses :

अप्याणमेव जुज्झाहि ! सव्वं अप्पे जिए जियं ।  
दुज्जयं चेव अप्पाणं जइत्ता सुहमेहए ॥

Then, he says, if a scribe had this text before him, began copying it, and after अप्याणमेव inadvertently got into the next line, the result would be :

अप्याणमेव अप्पाणं जइत्ता सुहमेहए,

which the next copyist would ingeniously correct to :

अप्याणमेवमप्पाणं जइत्ता सुहमेहए.

He further supposes that a copyist compared this contaminated text with a correct manuscript and remembering the verse

इमेण चेव जुज्झाहि किं ते जुज्जेण बज्झओ

occurring in the *Ācārāṅgasūtra*, he contaminated this with

अप्याणमेव जुज्झाहि सव्वं अप्पे जिए जियं

to अप्याणमेव जुज्झाहि किं ते जुज्जेण बज्झओ,

i.e., our 35ab. This left him, as the argument advances, with the two quarters सव्वं अप्पे जिए जियं and दुज्जयं चेव अप्पाणं of the correct manuscript, which he, fairly stupidly, combined into an inconstructible line and placed at the end. The result was three lines, and to make up for the apparent deficiency of a fourth, a none too intelligent reader hit upon the insertion of the *Āryā* line.

In short, according to Prof. ALSDORF verse 34 is the original answer taken by the poet from the great stock of contemporary gnomic poetry, while the second one is an amplifying apt quotation, possibly also going back to the original author of the *samvāda* but more likely a redactorial or even later addition.

This is indeed a highly intelligent conjecture having a touch of probability. It must be confessed, however, that it is not thoroughly convincing. In the first place, the sudden shift to the *Āryā* metre need

not confuse us regarding the genuineness of the verses. JACOBI's remark, which Prof. ALSDORF considers to be 'certainly wrong', does not appear to the present writer to be so condemnable. For we find in the ancient texts copious instances of flying over from one metre to another in one and the same verse. In fact, this was a usual practice of ancient authors with whom matter was always more important than the form. They never bothered for the metre which they waived or changed in order to express their ideas exactly as they struck them. Their utterances, however, usually came out in an easily flowing metrical or semi-metrical form. Moreover, if a later reader wants to insert a line to complete the verse, why should he coin an *Āryā* line and not an *Anuṣṭubh* one, provided, of course, that he wishes to put a quotation there? Because though *Āryā* developed at a later stage, *Anuṣṭubh* is the easiest metre and a later inserter would be more conscious of metrical homogeneity than the original author.

Secondly, the expression 'the monk must fight his *ātman* with his *ātman*' is confusive. *Ātman* is not at all to be regarded here as an entity separated from one's own self, or rather oneself. This fight against the *Ātman* can in reality be fought only by oneself; in such an internal fight one cannot expect any help from external allies! One has to vanquish oneself by oneself. One remains all alone in this struggle against one's own self, or rather oneself! This is not at all a new thing for an Indian, whose civilization is nourished by this same teaching through all the traditions of this hoary land of various philosophical trends.

Under the circumstances how can it be argued that "*krodha māna māyā lobha* are totally out of place in an answer solely concerned with the fight against the *ātman*?" In fact victory over one's *Ātman* means self-restraint which naturally includes subduing of or full control over the feelings of *krodha* etc.

Further, the line 'अप्याणमेवमप्याणं जहत्ता सुहमेहए' (35cd) can yield, without hampering in the slightest degree its natural course, another sense: It can be rendered as 'आत्मानम् एव आत्मानम् जित्वा सुखम् एषते'—'One can secure (highest) bliss by conquering oneself and oneself alone.' Almost all commentators have explained one 'अप्याणं' as 'तृतीयायै द्वितीया', but Mahopādhyāya *Bhāvavijayagaṇin's* commentary [*Ātmānanda Grantharatnamālā* No. 32; *Ātmānanda Sabhā, Bhāvanagar*, 1918, Vol. I, leaf 225] mentions only one 'अप्याणं':

"एवं च 'अप्याणमेव'ति आत्मानं 'जहत्ता'ति जित्वा....."



This may be regarded to imply that the commentator is not inclined to take one 'अप्याज' as a case of Accusative used for Instrumental, as others have done. To him, therefore, the repetition of 'अप्याज' is just for stressing upon the victory over oneself. This interpretation does not suffer from even the slightest tinge of improbability. On the contrary, it avoids the confusion created by the statement "by conquering the self by the self."

In his attempt to find out the probable manner in which the text might have taken its present corrupt (?) form the learned professor has resorted to the similarity between the verses of the *Uttarādhyāyana-sūtra* and the *Ācārāṅgasūtra*. The present writer, however, strongly feels that since such repetitions of both thought as well as expression are frequently met with in the ancient texts of Indian tradition, all such cases need not be deemed as mere scribal mischiefs.

In his humble opinion the *Āryā* line can easily be joined with the preceding and the succeeding *Anuṣṭubh* ones in a quite congenial way. Though the nouns ending in ऋ occurring therein are taken by the commentators to be in the Nominative case, the present writer thinks that there is no necessity of making an altogether separate sentence thereby. It is better to take them all to be in the Accusative case itself. The whole answer comprising three verses becomes thereby quite clear and coherent in sense all throughout. It may be translated as under :

"If he who vanquishes a million (warriors) in a fight very difficult to win should conquer himself alone, this is his supreme victory. Struggle against your own self; of what avail would be your external fighting (i. e., fighting against the external foes referred to in Indra's speech in verse 32) ? A man can attain bliss by himself conquering himself [or, by winning over himself and himself alone]—(i. e., by subduing) the five senses, wrath, pride, delusion as well as avarice—his self which is indeed so difficult to conquer; if the self is conquered, everything is conquered."

This way of interpretation is quite natural and suitable to the spirit of Indian traditions. What is meant here is this : Indra has asked Nami to conquer the kings before leaving for monk-hood. Nami replies that for one who has understood the real state of things fighting against the external foes will mean mere waste of energy and time. For there will result no peace out of these fights trimming with nothing else but violence. In order to attain real bliss one should struggle against

the internal foes such as the senses, wrath, pride, delusion and avarice. Victory over one's own self—full control over oneself—is possible only by this process. Thus it is extremely difficult to conquer one's own self. This internal victory is the greatest victory that one can achieve, far greater than vanquishing a million warriors on the field of battle. In a nutshell, once the self is controlled, everything else comes under your sway, of its own accord.

In this way, this reply of Nami is an excellent piece of teaching, the very essence of all teachings of the ancient traditions of India imbibed through ages. It should be noticed that this is spoken by king Nami, the counterpart of the celebrated Janaka, on the eve of retirement from worldly life. Naturally, therefore, in reply to Indra's test regarding victory over others, he stresses upon the ideal of a monk, viz., complete self-control, which is the most difficult to secure. In the first verse Nami points out that he has left off all worldly fights and has decided to be fully self-controlled. In the second one he stresses upon the futility of worldly victories and pronounces his decision to turn to the internal world for further victory, which is the only way to real peace and bliss. In the last verse he elucidates what actually he has to do for complete success in this greatest enterprise and proclaims again, in other words, what he did at the outset of his reply.

Thus these three verses appear to the present writer to form a homogeneous unit, quite constructible and intelligible, imbibing one and the same ideal.



## Sanskrit Nāka-s : Gothic Nēhw-s

VITTORE PISANI

IN his important review of Heinrich Lüders's *Varuna* ('Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft' 101, 1951, p. 407 ff.) Paul Thieme defines the names of the parts of the sky in Rgveda (p. 412) : *rócana-m* means, according to him, the invisible part, *nā'ka-s* the part that is visible as the firmament; only later on this word ends by indicating the sky in general. In a foot-note (4) Thieme suggests that *nā'ka-* may be formed, like *úpāka-* and *ápāka-*, from a *nā* which exists no more in Sanskrit but is preserved in Slav *na* 'on' (from \**nō*, as shown by its Lithuanian correspondence *nuo*). His further comparison with Greek *nōton* 'back' is surely wrong; but the idea that *nā'ka-* may be formed like *úpāka-ápāka-* (cp. further *úpāñc-,ápāñc-* etc.; s. also my paper : *Latino provincia*, etc., 'Rendiconti dell' Istituto Lombardo di Scienze e Lettere' LXXIV, 1940, p. 148 ff.) is doubtless an illuminating one. Manfred Mayrhofer, *A Concise Etymological Sanskrit Dictionary* II, 1963, p. 149 mentions further etymologies that deserve no attention.

Now, if Thieme's etymology is right, then we must consider *nā'ka-* as originally an adjective : *nā'ka-*, like *úpāka-* 'approximate', *ápāka-* 'distant', may have indicated, to judge from Slav *na* and according to the significance of *nā'ka-* 'firmament' as opposed to *rócana-*, what is situated on something or near to something. And one cannot avoid to compare it with Gothic *nēhw-s* (German *nahe*, old English *nēah*, Engl. *nigh*), of which Sigmund Feist, *Vergleichendes Wörterbuch der Gotischen Sprache*, 3d ed. 1939, p. 373 rightly says that all extant

comparisons are not reliable. Formally Skt. *nā'ka-* and Goth. *nēhwa-* correspond exactly to each other, as descendants from an Indo-European \**nēkʷo-*. It is possible that a formation of \**nō* or better of I.-E. \**nē*, *ne* in apophony with it, is contained also in Sanskrit *nēdīyān nēdīṣṭhas*, Avestan *nazdyō adv. nazdīsta-* (on which s. Mayrhofer, *op. cit.* p. 179), further in Oscan-Umbrian *nessimo-*, Old Irish *nessam* (cp. my *Lingue dell' Italia antica*, 2d ed. 1964, p. 138), etc.

We might now ask : has this Indo-European adjective \**nēkʷo-* acquired his meaning 'firmament, sky' at first in *R̥gveda*? Or is it possible that this meaning did arise already in some Indo-European dialects? It is impossible to answer unhesitatingly this question; anyhow I would like to remember that Tokharian has a word, A *ñkāt*, B *ñakte* which means 'god' and could be a derivation by suffix *-to-* from \**nēkʷo-* : the palatalisation to be seen in *ñ* indicates that after the original *n* there was originally a front vowel, *ē* or *e*. In this case, *ñkat/ñakte* would have meant originally 'celestial, inhabitant of the firmament', as a cast of \**deiwo-* (Sanskrit *devá-s*, Latin *divus deus*, Lithuanian *dievas*, etc.), which is a derivation of \**dyew-* (Sanskrit *dyáuś* Greek *Zeús*, Latin *diēs* etc.) 'sky, heaven'.



## The Non-inflected Genitive In Apabhraṃśa

S. N. GHOSAL

**H**EMACANDRA in his Prākṛit grammar (IV. 395) has prescribed the occasional loss of inflection in the genitive and expressed his approval for the use of such un-inflected forms in the Apabhraṃśa dialect. He does it not of his own accord but in pursuance of a rule of the *Vālmiki-sūtras*, which are assumed to be the original sources, to which the Prākṛit grammars of the Western school owe their existence. This practice of employing the uninflected forms for the genitive was being followed thus by way of tradition for a long time and people engaged in literary pursuits, who had utilised this Ap. speech as a literary medium, did not hesitate to make use of such uninflected forms, as these were considered quite natural to the speech by the people. In course of providing illustrations of his *sūtras* Hemacandra has shown the use of the non-inflected genitive by citing one verse and there are some more verses in his Prākṛit grammar, which bear clear evidence for such use in Ap. during his times.

Now Jacobi in his *Bhavisattakahā* (Grammatik §23) has expressed grave doubts regarding the occurrence and use of the non-inflected genitives in Ap., which Hemacandra authoritatively sanctions by the above-mentioned *sūtra*. He suggests that the forms, which are recognised as instances of the non-inflected genitive, may be easily explained quite differently—rather as the preceding members of some

compounds, i.e., all such forms appear as first members, with which some other words are annexed as second members of the compounds.<sup>1</sup> As such forms are assumed as the constituents of compounds—particularly the first ones, they have obviously the right to shake off terminations and bear the semblances of so many uninflected forms.

Alsdorf, who attaches too much importance to this statement of Jacobi, rejects the *sūtra* of Hemacandra as misleading and confusing. In his *Apabhramśa Studien* he makes an attempt to explain such non-inflected genitive forms quite differently—rather as first members of compounds, as Jacobi has done, sometimes as vocatives and sometimes, again, as adverbs. As he boldly advances his proposition being fully conscious of its full import we quote him *verbatim*, which may help us to make a correct appraisal of his stand. He states: “The same is the condition with other Jaina texts, which do not give any support to the *sūtra* of Hem. and the *Vālmiki-sūtras*. The condition of the stanzas of *Materialen zur Kenntniss des Apabhramśa* is also not otherwise. Whenever Pischel has been confused by this rule of Hemacandra and been persuaded to accept the non-inflected genitive as genuine the later investigation has shown that it should be construed as a fore-member of a compound or a vocative (in one case also as an adverb).”<sup>2</sup>

Jacobi, however, claims to have found two real instances of uninflected genitive in the *Bhavisattakahā* (166, 4), about which he does not maintain any doubt. Forming the latter half of two lines they stand as : *amarinda vi-janavindavi*. Alsdorf, who comes forward to

1 We quote the actual words of Jacobi, which run as : “Nach Hem. IV 345 soll die Genetivendung gewöhnlich (*prāyaḥ*) abfallen. Aber in unserem Texte können solche unflektierte Genitive durchweg als vordere Kompositums-glieder aufgefasst werden.” (*Bhavisattakahā*, Grammatik § 23). (Trans.: According to Hem. IV. 345 the termination of the genitive usually drops. But in our text such uninflected genitive can be throughout considered as the fore-member of the compound).

2 “Das gleiche gilt von den übrigen Jaina-texten, die der Regel Hem.s und der *Vālmiki-sūtras* durchaus Keine Stütze bieten. Nicht anders aber steht auch mit den Strophen der *Mat*. Wo immer sich Pischel durch Hem.s Regel verleiten liess unflektierte Genitive anzunehmen, ergiebt die Nachprüfung dass es sich um Vorderglieder von Kompositis oder um Vokative (in einem Falle auch um Adverbien) handelt.”—*Apabhramśa Studien*, pp. 56-57.

justify Jacobi, suggests that the two words assumed to be the forms of non-inflected genitive, are not in fact such, as in Guṇe's edition the second one occurs with certain modification as : *jaṇavindī vi*. Alsdorf, who unhesitatingly accepts the reading of Guṇe, emends the first expression as *amarindī vi* (*Apabhrāmśa Studien*, p. 56). He made this emendation and seemed apparently justified in doing this, as he intended to maintain conformity with the rhyme of the word *jaṇavindī*, which comes immediately after it. As Alsdorf accepts this reading of Guṇe and modifies the text accordingly he assumes both the words *amarindī* and *jaṇavindī* as being inflected and bearing the termination of the loc. sing. Here it should be noticed that Alsdorf does not speak anything about two more uninflected forms, which Jacobi mentions and which stand as *loyaṇa* (for *loyanahī* 49, 6) and *taruṇī* (for *taruṇhī* 399, 10) (*Bha-visattakahā*, Grammatik § 23).

From the above-referred extract of Alsdorf it follows that Pischel subscribed to the view of Hemacandra and admitted the loss of inflection in the case of genitive to be a fact (*Grammatik der Prākṛit Sprachen* § 369). That this phenomenon is not a sporadic manifestation, but an outcome of a long-continued tendency in Ap., proceeds from the fact that two other cases too—namely the nom. and acc. both in the sing. and plur. throw off the terminations (He. IV. 344). Alsdorf, who has totally denied the occurrence of the uninflected gen. in Ap., has also come forward to explain such uninflected nom. and acc. forms in his own way. According to him such forms are, in fact, inflected like the regular ones, but they are characterised by certain tendencies, which go as the distinctive features of various NIA speeches (*Apabhrāmśa Studien*, pp. 5 ff). That Alsdorf does not give a correct view of facts will be clear from what follows.

It should be mentioned here that the phenomenon of the disintegration of terminations, which showed its first beginnings in Ap., became more prevalent in the subsequent period. In the late Ap., which was otherwise known as Avahaṭṭha in the east and Piṅgala in the west, all the cases showed the tendency to discard their inflections, as a result of which there developed with the people a practice to employ the non-inflected words, i. e., base-forms, in a sentence or a verse. This task imposed a heavy premium upon the imagination of a man, who had to ascertain the meaning of a line by considering the position of words in the sentence. As these analytical tendencies characterised the speech of the later Pkt., particularly Ap. and late-Ap., it is not proper to disown the feature and consider it unreal as a figment of imagination.

We quote certain forms from the *Prākṛta-śaṅgala* and make an attempt to show the use of non-inflected forms in all cases. The forms are selected at random.

- Nom. *phala*, *bhuanṅama* (I. 6), *abuha* (I. 11), *ṇisaṅka* (I. 72), *surasari* (I. 111), *gaṅga* (I. 119), *kaṁta* (I. 135), *vira Hammira* (I. 147) etc.
- Acc. *ṇāva* (I. 9), *saṁtāra*, *kugati* (I. 9), *saṁpaa*, *suha* (I. 98), *duritta* (I. 104), *pakkhara*, *baṁdha* (I. 106), *khagga*, *karabāla* (I. 106), *abhaavara* (I. 111), *citta* (I. 135) etc.
- Inst. *manimaṁta* (I. 6), *sahaja* (I. 7), *koha* (I. 92), *pakkhara pakkhara* (I. 106), *attha* (I. 116), *navakesu* (I. 135), *pābhara*, (I. 147) etc.
- Abl. *mitta*, *bhicca* (I. 37), *uāsina*, *sattu* (I. 38) etc.
- Gen. *bāha*, *kohāṇala*, *sulatāṇa* (I. 106), *kaṇṇa* (I. 126), *mecha* (I. 147), *sarasai* (I. 153), *raaṇipahu* (I. 163) etc.
- Loc. *raṇa* (I. 87), *adhaṁgā*, *giva* (I. 98), *raṇa*, *dia* (I. 106), *naaṇa*, *gala*, *sira* (I. 111), *sisā* (I. 119), *jujjha* (I. 126), *dūra digantara*, *sabbadesa* (I. 135), *gaṇa* (I. 166) etc.

While accounting for the loss of inflections of cases in Ap. we should take certain facts into consideration. Jacobi suggests that in Pāli and Pkt. the final sound of a word became gradually weak and it very often submitted to the overwhelming influence of the initial vowel of the following word. This tendency of weakening of the final sound became so forceful that in Ap. there was total elision of the final vowel occasionally—sometime before an initial vowel with indefinite quantity and sometime even without it (e. g., Ap. *ṇareṁ* < Pkt. *nareṇa*). But this feature, of which the first beginning was noted in Ap., became a characteristic of the New Indo-Aryan speeches in general in the subsequent period (*Sanatkumāracarita*, Grammatik § 8). Now, as the elision of a vowel demands that there should be the shortening of a long vowel prior to its final disappearance Ap. shows this feature too in a number of declensional forms. We may cite a few instances for the clarification of the matter :

Stem *deva*, nom. sing. Ap. *devu* < Pkt. *devō*.

Stem *deva*, loc. sing. Ap. *devi* < Pkt. *devē*.

Stem *giri*, nom. sing. Ap. *giri* < Pkt. *giri*.

Stem *sāhu*, nom. sing. Ap. *sāhu*, < Pkt. *sāhū*.

Stem *muddhā*, nom. sing. Ap. *muddha* < Pkt. *muddhā*.

This clearly demonstrates that in Ap. the final syllable sustained considerable weakening, as a result of which the final vowel occasionally under suitable circumstances totally disappeared.



Now Jacobi has given some explanation for the loss of the final vowel in a word in Ap. According to him the mode of accentuation—the heavy stress on the penultimate syllable—was responsible for the weakening or the loss of the final vowel in a word.<sup>3</sup> The strong accent on the initial vowel in the following word might also have helped greatly in the matter. But here another fact should also be taken into consideration. The penultimate stress was not the only mode of accentuation in Pkt. or Ap. The system of the initial stress was also found working in the development of the speech Pkt. in all its stages. This has been clearly stated by Jacobi, according to whom the Aufton (i. e. the rising accent) sometimes becomes more vigorous and suppresses this penultimate stress.<sup>4</sup> We consider the preponderance of

- 3 This seems to follow from the following statements of Jacobi, which he has expressed in the *Sanatkumāracaritam* (Grammatik § 8) : Bei langer Pānultima wurde dann auslautende kurze vokal in Pāli und Prākṛit als Nachlaut betonter Silbe stehend soweit geschwächt, dass er auch vor leichtem Anlaut abfallen konnte. (Trans.: In Pāli and Prākṛit the short final vowel with a long penultimate behaved as to have stood after the accented syllable, and became so much weak that it could drop even before the light initial sound.)

Also

“Die Schwächung und Verdampfung jedes auslautenden a nahmen ihren Fortgang so dass es im Apabhraṁśa ausfallen konnte, ohne einer besonderen durch die stärkere Betonung der vorhergehenden Silbe (Pānultima) zu bedürfen, namentlich wieder bei anlautenden u.” (Trans.: The process of weakening and discolouring of the final sound a continued so that it could totally elide in Ap. without requiring a special weakening through stronger accentuation of the preceding syllable (penultimate), specially before the initial u.)

- 4 Jacobi has expressed this view in the following words: “Je nach einer grossen Anzahl von Doppel-formen zu schliessen muss der Aufton den Wort-ton, wenn er auf der zweiten Silben lag, überwunden haben, was also auf eine Neigung hinausläuft, in solchen Fällen den Accent auf die erste Silbe zurückzuziehen. Die zurückziehung der Accents von der zweiten auf die erste Silbe giebt sich Kund in der Kürzung der zweiten. (1) Die erste Silbe ist lang. ānīta wird in Pāli und Prākṛit meist ānīta bez. āñīya, durnīta im Prākṛit zu durnñīya..... (2) Die erste Silbe ist Kurz. Im Prākṛit wird meist oder oft alīka zu alīya, karīsha zu karīsha”..Jacobi—Über die Betonung im klassischen Sanakrit und in den Prākṛit-sprachen, ZDMG

the initial stress—the Aufton of Jacobi—to be more responsible for the loss of the final vowel of a word; because, as it is easy to understand, excessive stress on the initial syllable would very easily condition the laxity of pronunciation in the final syllable of a word, which would ultimately lead to its weakening or disappearance. Be it the initial stress or the penultimate stress—that the heavy stress accent on any syllable other than the final was responsible for the elision of the final vowel in a vocable seems to be clear from all the fore-going statements.

Now it is to be considered that in an inflected word as the terminational element appeared at the end being affixed to the stem it is the endings which suffered most from phonetic decay or elision. The stem element was successful in resisting considerably the onslaught of phonetic reduction due to its privileged position—namely of its constituting the fore-part of a word. This has been very categorically asserted by Turner in his paper "*The phonetic weaknesses in the terminational Elements in Indo-Aryan*" (JRAS 1927, pp. 227 ff.). Now in this process of final weakening it is easy to comprehend that some weak endings would give way and suffer from total elision. But this fate was not in store for all the terminations. Because there were surely some, which were stronger and could stem the rushing tide of disintegration, which seemed to sweep away the old phonetic system coming down traditionally from a long time. It would be clarified by a reference to the history of the Aryan speech during the later period particularly at the time of the New Indo-Aryans.

The history of the Aryan speech shows that during the days of the New Indo-Aryan only two case forms remained. The one was the direct, which was the descendant of the old nom. and the other the oblique, which was the surviving form of any of the cases like gen., dat., loc. or inst. On account of its being the only surviving form

---

Vol. 47, p. 581. [Trans.: From the double forms it is possible to infer that the rising accent (Aufton) has suppressed the word-accent (i. e.) penultimate stress), when the latter has remained on the second syllable and betrayed a tendency to shift altogether in such cases the word-accent upon the initial syllable. The shifting of the accent from the second to the first makes itself known by the shortening of the second syllable. (1) The first syllable is long: *ānīta* becomes in Pāli and Pkt. *ānīta* and *āñīya* respectively, *durnīta* becomes changed to *duññīya* in Pkt. .... (2) The first syllable is short: In Pkt. mostly or often *alika* becomes changed to *aliya*, *karisha* to *karisha*. ...]

for the six cases the latter was irrespectively used for all of them. But soon it was found that as it was used for so many cases it was not capable of indicating the various meanings of the different cases. So there developed a new device to indicate case-relations in the New Indo-Aryans. Independent words carrying definite case-indicating meanings were added to the oblique forms and these were used regularly as substitutes for the inflected words of the previous period.

Now it may be asserted that this was not a strange phenomenon appearing as a freak, on the contrary it was a development common to the speech-habit of all the New Indo-Aryans. Sometimes, again, these post-positions integrated in such a manner with the oblique-forms that the latter along with the post-positions assumed the semblance of original homogeneous words betraying phonetic decay due to their coming through the ages. Now all these facts—namely the loss of different inflections, the emergence of two case-forms—the direct and the oblique and the universal practice of employing the post-positions could lead but to the only conclusion that Ap. too, which is slightly archaic than these speeches and remains intimately connected with them by way of forming a stage in the evolution of the Aryan speech, must have manifested, at least shown, the beginning of similar features—particularly the tendency of disintegrating the inflectional elements of vocables.

In fact this shaking off of terminations indicated a great landmark in the development of the Aryan speech, since it deprived it of its synthetic character and gave it the stamp of an analytical one, which was something new in the entire history of the old Indo-Aryan. This affinity of Ap. with the modern Aryan speeches enables us to assume that the Aryan speech showed the beginnings of analytical features from the days of Ap., in which we notice first the tendency of disintegrating the inflectional elements. In this perspective it is possible for us to assert that the loss of inflection in gen. or nom. and acc., which Hemacandra prescribes, is quite natural to the speech and is not an outcome of confusions, to which Hemacandra is alleged to have fallen a victim. To make any attempt to deny it is to disown facts and make a distortion of the same. So we think that the statement, which Alsdorf has made, does not provide a correct assessment of facts.

We have referred above to the occurrence of two instances of uninflected genitive in the *Bhavisattakahā*—a fact, which Jacobi accepted as true but was contradicted by Alsdorf. The latter doubted the

genuineness of the forms, as he put much reliance upon the text of Gune, that represented one as an uninflected word and the other as an inflected. Here it is necessary to consider whether Alsdorf is justified in accepting the text of Gune as correct and attributing to the uninflected word the appearance of an inflected form by emendation. A little reflection shows that the text of Gune is not much reliable, because the words, which ought to have preserved rhyme owing to their being the latter portions of two hemistiches of a verse, have neglected it altogether—a fact that can scarcely be overlooked. Further the agreement between Gune and Jacobi regarding the acceptance of one of the two forms as non-inflected strongly speaks for the assumption of the same as such. So Alsdorf's emendation appears to be uncalled-for and, according to our estimate, the same does not serve Alsdorf's purpose of refuting the occurrence of non-inflected gen. in Ap., for which he has made so strenuous efforts.

Here the following fact too should be taken into consideration. As we come to learn from Jacobi, Ksemarāja's commentary upon the *Upadeśasaptatikā* contains 353 Ap. stanzas, which possess many uninflected forms. Among the latter though such forms, which represent the nom. and acc. cases, show a palpable preponderance, the stems conveying the sense of the genitive are not negligible. Again, as we learn from the same source, like the *Bhavisattakahā* the *Nemiṇḍhacarī* too shows the sporadic use of the non-inflected gen. in Ap. (Introduction to *Sanat.*, p. XXIII).

We like to point out further that in his introduction to the *Sandēśa-rāsaka* H. C. Bhayani took up the problem and discussed it in some detail. He believes that during the later days of Pkt. the inherent tendencies of the speech were such that the old inflexions, obtained traditionally, were fast disappearing and making the language shorn of terminational elements. The disintegration of the old morphological system paved the way for the use of the stem-forms in all numbers and cases—a phenomenon which is remarkably found in the old Mārwarī speech, commonly known as ḍīngal. Such a situation surely helps one to surmise that the tendency, of which we find wide application in some NIA speech, begins to sprout in Ap., where the nom. acc. and gen. alone according to the grammarians shake off terminations. So Bhayani could not lend his support to the view of Alsdorf, however convincing might his arguments be (*Sandēśa-rāsaka*, Intr. § 51, p. 26).

Now let us examine the verses, which are assumed to have

possessed the non-inflected forms, but which Alsdorf interprets differently in his endeavour to refute the occurrence of uninflected gen. in Ap. We quote first the verse, which Hemacandra presents as his illustration to the *sūtra* IV. 345. Pischel presents the verse as :

*saṃgarasaahin̄ ju vaṇṇiāi dekkhu amhāra kaṃtu |*  
*āimattahaṃ cattankusahaṃ gaya kumbhāin̄ dāraṇtu ||*

Pischel translates the verse as :

"Look he, who is praised in hundreds of fights, is my husband, who splits the temples of wild elephants that defy the iron rod (of the rider)." <sup>5</sup>

Alsdorf suggests that the word *gaya* can never be considered as an instance of uninflected gen., since it stands as the first member of a compound, in which *kumbhāin̄* stands also as a constituent. Now the question is whether Alsdorf is justifiable. Here it should be mentioned that there are certain difficulties, for which it is very hard for us to accept the proposition of Alsdorf. In the second line of the verse it is to be found that there occur too adjectives namely *aimattaha* and *cattankusaha*, which qualify the word *gaya* 'elephant' and describe certain conditions of the same. Now if we be ready to accept the suggestion of Alsdorf we shall have to construe them as standing in apposition to and as such describing some situation of the entire compounded form *gaya-kumbhāin̄* 'the temples of elephants'—a supposition, which would be meaningless both from the standpoints of grammar and significance. In the Tatpuruṣa compound, one must not forget, the emphasis lies on the second member of the compound, i. e., *kumbhāin̄* in the present case. Now if what is spoken about the elephant be spoken about its temples, as has been done here, one must be put to a great confusion regarding the real significance of the proposition. This can never be the situation and we can boldly say that the adjectives must have stood for *gaya* and not for *kumbhāin̄*. So Alsdorf's statement "the construction is free, not usual but not impossible" <sup>6</sup> does not conform to reason. A similar case is to be noted here in the verse IV. 384, which reads according to Pischel :

5 "Siehe, der in Hunderten von Kämpfen geschildert wird, das ist unser Geliebter, der die Stirnerhöhungen überaus wilder Elefanten spaltet, die dem Haken (des Reiters) nicht gehorchen."

6 "Die konstruktion ist frei und nicht gerade gewöhnlich, aber sicher nicht unmöglich."

*bali abbhatthaṇi mahamahāṇu lahuṭhūā sō i |  
jai icchahu vaḍḍhattaṇahum dehu ma maggahu kōi ||*

Pischel translates the verse as :

"As he begged to Bali Viṣṇu became small (he assumed the shape of a dwarf = he lowered himself). If you hanker for greatness (high position = respect etc.) give but do not pray for anything."<sup>7</sup>

Here Pischel and some others would consider the word *bali* as a form of the non-inflected genitive, but Alsdorf would take it as a component of the compound, which has been formed by this word along with the following one, i.e. *abbhatthaṇi*. Alsdorf points out that Pischel did not make such a construction of his own accord, but he was urged to do it on the authority of the commentary of Udayasau-bhāgyaganin, who gives the translation of the first two words of the first line as *baler abhīyarthane* and supplied the inspiration for accepting the expression *bali* as a non-inflected form, which ought not to have been done according to his own estimate. But Alsdorf takes it as the first member of a compound on the authority of Trivikrama, who translates the same as *balyabhīyarthane*. We admit that the arrangement of the word *bali* is such in the verse that both the interpretations are justifiable. So we cannot accept one and reject the other.

A similar case is found also in the verse IV. 401, 3.

*bimbāharī taṇu raṇa-vaṇu kiha ṭhiu siri Ānanda ?  
ṇiruvama-rasu piē piavi jaṇu sesaḥo dinnī mudda ?*

Pischel translates : "Oh Ānanda ! Why does there occur on the bimba-like lip of the slim lady a mark of the teeth ? After he has derived (properly drunk) matchless pleasure the lover has given as if a seal to the rest"<sup>8</sup>. Alsdorf points out that Pischel is inclined to accept the word *taṇu* as signifying "of the slim lady" and to assume it as a form of the non-inflected gen. on the suggestion of Udayasau-bhāgyaganin who presents the commentary of the relevant portions as : *tanvyāḥ bimbādhare* But he suggests that the word *taṇu* should be

7 "Als er Bali bat, wurde auch Viṣṇu klein (=er nahm Zwerggestalt an, und =er niedrige sich). Wenn ihr grosse (=hohe stellung, Ansehen usw. wollt, gebet, (aber) bittet um nichts."

8 "O Ānanda, weshalb befindet sich auf der Bimalippe der schlanken eine zahnwunde (die die Wonne des Glücks verrät) ? Von dem Geliebte wurde, nachdem er den unvergleichlichen genuss gehabt (eigentlich : getrunken) hatte, auf den Rest gleichsam ein Siegel gedrückt."

considered as an adjective forming a compound with the following expression *raṇa-vaṇu* and it conveys the meaning 'small', which Pischel too assumed in his edition of Hemacandra's Pkt. grammar. Further he surmises that the stanza stands in the form of a question and an answer, i.e., the first part is an enquiry and the second a reply to it. Here one should note that in Alsdorf's interpretation one misses a specific reference to the lady on whose lip the seal of the teeth is imprinted and as such its acceptance deprives the poem of much of its nicety. But as Pischel's translation is based on the commentary, which is believed to have preserved the traditional meaning and commanded authority, it should be preferred. So the word *tanu* should be considered as a form of the gen., which is conspicuous by the absence of inflection.

The verse IV. 332. 2 is also assumed to have possessed a form of the non-inflected gen. It stands as :

*aṅgaḥiṁ aṅgu na milu hali | aharem aharu na pattu |*  
*pia joantie muha-kamalu | emrai surau samattu ||*

Pischel translates the verse as :

"Oh friend! my limbs have not been united with those of him, my lips have not been in contact with those of him. As I only see the lotus-like face of my darling the pleasure is complete."<sup>9</sup> He advances such an interpretation on the authority of a statement of the commentator, which runs "*priyasya mukhakamalam*" etc. It is to be marked here that both Pischel and the commentators take the word *pia* as a non-inflected form for the gen. meaning 'of the darling'. But quite contrarily Alsdorf interprets it as a form of the voc. With a view to keeping harmony with such an assumption he presumes that the verse is a dialogue in which the first line constitutes the statement of the lover, while the second the reply of the beloved. Accordingly Alsdorf translates the first line of the stanza as : "Oh friend! my limbs have not been united with those of you, my lips have not been in touch with yours."<sup>10</sup> The second line, which constitutes the reply, is reproduced as "Oh darling! as I see

9 " (Meine) Glieder, O Freundin, haben sich mit (seinen) Gliedern nicht vereinigt, meine Lippe hat (seine) Lippe nicht berührt. Wenn ich nur den Lotus des Antlitzes des Geliebten sehe, ist dadurch schon wollust vollständig."

10 " (Meine) Glieder, O Freundin, haben sich mit (deinen) Gliedern nicht vereinigt, (meine) Lippe hat deine Lippe nicht berührt."

your lotuslike face the pleasure becomes complete.”<sup>11</sup> To us this interpretation of the stanza appears phantastic and far removed from the truth. There is not the slightest indication in the verse, which may ensure one such a conclusion. The fact is that here a lady is disclosing her love-adventure of the night to her friend and also his failure in the feat. That such is indeed the situation follows from the use of the term *hali* in the stanza, which, as it is commonly known, is employed exclusively by a lady for addressing her female friend. So it conforms with the situation we delineate above and holds brief for the interpretation which Pischel and others suggest. Hence Alsdorf's attempts to interpret the word *pia* as a case of address and to twist the meaning of the verse on the basis of his assumption, seem to meet with total failure, which led ultimately to the demolition of his conclusion.

Pischel intends to see another instance of non-inflected gen. in the verse IV. 356, which reads :

*jaṭ taho tuttaṭi nehadā mai sahum navi tilātāra |*  
*tam kihe vankahim loanahim joiṭṭau sayavāra ||*

Here Pischel takes the word *tilātāra* as a form of the non-inflected gen., which qualifies the pronominal stem *taho* standing at a distance from it. He translates the verse accordingly : “If with regard to me the love of him, whose eyeball gleams as a sesame corn, has not disappeared then why am I looked with side-glances for hundred times ?”<sup>12</sup> Alsdorf does not accept this construction and interpretation of Pischel. According to him the word *tilātāra* has got nothing to do with the pronominal form *taho*, contrarily it is an expression used as a case of address referring to a form of the second person sing., which is to be inferred from the context. So he translates the verse as : “oh you, whose eye-ball gleams as a sesame corn, if his love for me has not disappeared.....”<sup>13</sup> Here it needs definite mention that Alsdorf has got the support of the commentator Udayasaubhāgyaganin, who gives the following exposition of the

11 “Liebster, wenn ich nur den Lotus deines Antlitzes sehe, ist dadurch schon die wollust vollständig.”

12 Wenn die Liebe von ihm, dessen Augensterne wie Sesamkörner (glänzen), zu mir nicht geschwunden ist, weshalb werde ich dann hundertmal mit schiefen Augen angesehen.

13 “O du, dessen Augensterne wie Sesamkörner (glänzen), wenn seine Liebe zu mir nicht geschwunden ist....”



verse : *he tilatāra | tilavat snigdḥā kanīnikā yasya saḥ | tasya saṁvoddhanam | yadī tava sneho mayā saha nāpi truṭitaḥ tat katham ahaṁ tvayā vakrābhyaṁ locanābhyaṁ śatavāraṁ vilokye ityārthaḥ*. It is interesting to note that P. L. Vaidya takes the expression *tilatāra* as an adjective, which qualifies the word *nehaḍā* and unequivocally conveys the meaning 'intense, violent, poignant etc.'. Accordingly he translates the verse as : "If her intense (*tilatāra*, literally in which the pupil of the eye is full of love like sesamum) love for me is lost, and then nothing is left of it..."

Here it is very difficult to say as to which of the interpretations is correct, because the analytical nature of the speech, in which the verse is composed, gives it the utmost flexibility that admits of multifarious turns and twists of words. Naturally interpretations vary. Pischel does not seem to have found wide support from the scholars, since according to his interpretation the two words—the noun and the adjective—are intervened by a large number of expressions.

In the following verse quoted in the *Materialen zur Kenntniss des Apabhramśa* from Caṇḍa's *Prākṛta-lakṣaṇa* we note a word—namely *joiā*, which Pischel intends to accept as a form of the gen. and Alsdorf as one more instance of the non-inflected gen., which he is inclined to refute. The verse, in the text of which Pischel does not find any thing irregular, appears in his *Materialen zur Kenntniss des Apabhramśa* as :

*kālu laheviṇu joiā jīva jīva mohu galēi |  
tīva tīva daṁsanu lahaī jo niamem appu munei |*

With the assumption that the word *joiā* is a form of the gen. Pischel translates the verse as : "As in the course of time his delusion disappears the Yogin obtains enlightenment,—the Yogin, who recognises the Ātman by austerities."<sup>14</sup> We like to point out here that Alsdorf rightly traces the verse, which occurs in the *Paramātmā-prakāśa* (Nr. 86), where the correct text is expected to occur. He quotes the verse as :

*kālu laheviṇu joiā | jīmu jīmu mōhu galēi |  
timu timu daṁsanu lahaī jīu, | niamem appu muṇēi ||*

Now Alsdorf makes an assumption here. Basing upon Pischel's acceptance of the form *joiā* as gen. he thinks that the form is originally a non-inflected stem, but though in the gen. it gets the lengthening of

14 "In dem Masse, wie mit der zeit seine Verblendung schwindet, erreicht der yogin die Erleuchtung, der durch Busse den Ātman erkennt."

the final vowel in the same manner by which the non-inflected forms in the nom. or the acc. get final vowels lengthened in Ap. So the final long vowel of the form (i. e. of *joiā*), according to his estimate, does not in any way affect its assumption as a non-inflected word. But as he is intent on striking at the root of the conception of the traditional use of the non-inflected gen. in Ap. he considers the word as a form of the vocative case. According to his assumption the word was originally *joiāu* (\**yogikaka*), which by the loss of the final vowel *u* and the concomitant lengthening of the preceding vowel *a* by way of compensation developed into the present *joiā*. Such an assumption of Alsdorf—namely of construing *joiā* as a form of the vocative, one may likely suggest, is obviously based upon the following sanskritisation of the verse, which L. B. Gandhi presents : *kālam labdhvā yogin! yathā yathā moho galati | tathā tathā darsanam labhate jīvo niyamenātmānam jānāti |*. It needs no mention that Alsdorf accepts his interpretation, which invariably follows from the above construction.

It should be stated here that Alsdorf has cited several instances, where the word *joiā* has been subject to the similar use and been considered as a case of address. We must admit that Alsdorf's assumption is quite conforming to reason and there is nothing objectionable in it. But this does not in any way entitle us to consider Pischel's supposition of the word as gen. to be wrong and leading to confusion. Because the word *joiā* may be quite rightly assumed as a regular form of the gen. which proceeds from the word *yogikasya* and shows the following course of development in Ap. : *yogikasya* > *joiassa* > *jaiāsa* > *joiāha* > *joiāa* > *joiā*. It may be stated that the *Prākṛta-paiṅgala* shows the copious use of such gen. ending in the vowel *ā* and unquestionably supports the statement, which Pischel makes in unequivocal terms. We may quote a few instances from the *Prākṛta-paiṅgala*, which would clarify the matter and substantiate our statement : *jā addhamge pabbai* I. 82 (*yasya ardhāṅge Pārvatī*), *jāā jā addhamga* I. 119 (*jāyā yasya ardhāṅge*), *veālā jā sanga* I. 119 (*vetālāḥ yasya saṅge*), *jā ditṭhe mokkhā pavijja* I. 119 (*yasya drste mokṣaḥ prāpyate*) etc. The gen. forms here very strongly suggest that the word *joiā* too ending in the vowel *ā* may be easily accepted as a form in the gen. The interpretation of the verse too will not suffer from any injury by such a supposition, since it will be construed with the word *mohu*, which comes after it though intervened by a few words. Such a situation goes to support the proposition of Pischel, whom we cannot reject unless we meet with any argument going to the contrary.

One cannot understand why Alsdorf was so eager to assume *joiā* as an endingless form and how it could help him to refute the occurrence of the non-inflected gen. in Ap. Pischel has nowhere stated that *joiā* provides an instance of the uninflected gen., against which Alsdorf raised his voice of protest.<sup>15</sup> To assume a form to be used in the gen. does not necessarily imply that it has sustained the loss of inflection, from which the word *joiā* did not actually suffer, as the above shows. So Alsdorf has tried to attribute something to Pischel, for which the latter cannot be held responsible. If this be the position, Alsdorf's attempt to refute Pischel does not in any way help the former in establishing his proposition—namely, to demonstrate the use of the non-inflected gen. in Ap. as wrong.

Alsdorf cites the verse IV. 383 3 and shows that Hemacandra has left here sufficient room for the assumption of the non-inflected gen. in Ap. According to P. L. Vaidya the verse stands as :

*āyahim jammahī annahī vi gori su dijjahī kantu |*  
*gaya mattahā cattāṅkusaha jo abbhidaī hasantu ||*

The *chāyā* in the second line occurs as : *gajānām mattānām tyaktāṅkuśānām* etc. ....

Pischel translates : "Oh Gauri, in this birth and also in the others give me such a man as my husband, who laughingly faces the infuriated elephant, that has refused to obey the goad (of the driver)."<sup>16</sup> Here one might consider the word *gaya* as to have shaken off the termination and as such non-inflected in form. But Alsdorf suggests that there is no scope for such a surmise, since by being the fore-member of the Karmadhāraya compound the word *gaya* combines with the immediately following word (i.e. *mattaha*) an

15 Pischel states "*joiā* ist = \**yogika* und kann als Nominativ oder Genetiv Singular gefasst werden. Ich habe es hier als Genetiv übersetzt." [Trans. : *jo.a* is = \**yogika* and can be assumed nom. or gen. sg. I have translated it by assuming it as gen.] Pischel has given in *yogika* the stem form of the word but the termination should be different if it be in the nom. or gen. (i.e. *yogikaḥ* or *yogikasya*). here in *joiā* both the possibilities occur. Here we do not find that Pischel considered the form *joiā* as endingless, i.e., a non-inflected stem.

16 "Oh Gauri, gib mir in dieser Geburt und auch in den Andern ihn zum Geliebten, der lachend brustigen Elefanten entgegenggeht, die den Haken (des Reiters) nicht gehorchen."

adj.—with which it has merely transposed place. If this position obtains the word *gaya* can quite easily be assumed as to have thrown off its termination.

But a little reflection shows that this argument of Alsdorf is sure to meet with a grave objection. Because the fundamental condition of *samāsa* stands against it. If there was any scope for compound here it should have been amongst all the words *gayahā*, *mattahā* and *cattāṅkusahā* (an adj. like *mattahā*), which maintain a syntactical connection. The forming of compounds between the preceding two words leaving the third outside is forbidden and against the procedure of the construction of compounds (*vide : samarihaḥ padavidhiḥ*. Pāṇini 2.1.1). This condition stands in the way of our accepting Alsdorf's proposition, even if we find some justification for the transposition of place between two components of the compound. Such being the condition we doubt whether anybody would accept the proposition of Alsdorf. Hence this verse, too, which Alsdorf cites in support of his argument, has got practically no worth in establishing his viewpoint.

Now it is possible for us to say that in all the above-discussed verses barring that of the *Paramātma-prakāśa*, which Alsdorf unjustifiably draws within the purview of his discussion, there are non-inflected gen. forms—most of which are to be interpreted as such and do not admit of any other explanation. But with regard to a few verses we are constrained to modify our statement and suggest that the acceptance of the stem-forms as genitive ones in such cases ascribes to the stanzas a very suitable construction leading to the development of a quite agreeable meaning—but that situation does not rule out the probability of the emergence of other interpretations, consequent on the sudden development of analytical tendencies in Ap. and post-Ap. speeches. These facts should be considered in the background of some other above-discussed phenomena—namely (1) the occurrence of a few non-inflected forms in the *Bhavisattakahā* and the *Nemināhcariu*, (2) the copious use of such forms in the *Prākṛta-paiṅgala* and other late-Ap. works, (3) the development of two cases—the direct and oblique in all the New Indo-Aryans, consequent on the disintegration of old terminations traditionally coming down and (4) finally the appearance of the new mode of using post-positions for indicating case relations in the modern Aryan speeches.

Now taking all these facts together into consideration it is possible for us to assert that the loss of inflection in gen. in Ap., which Hemacandra prescribes by formulating a *sūtra* in unequivocal terms, is

indeed a non-challengeable fact. The same, we can boldly say, is not a fortuitous manifestation, which baffles all attempts to render an account of the same—but contrarily, a natural developmet keeping perfect harmony with the tendencies, which were unfolding themselves in the great Aryan speech during its subsequent expansion—particularly at the time of its split into modern Aryan languages. So any attempt to deny the occurrence of the non-inflected gen. in Ap. is to disown established facts. So we consider that Alsdorf's proposition is vulnerable to adverse criticisms and the same should be very cautiously scrutinised with due consideration of the above-discussed facts, before one finally accepts it.



## Some Interrogative Particles in Prākṛit

L. A. SCHWARZSCHILD

**I**NTERROGATIVE particles, such as words meaning 'why' are not subject to many of the semantic influences that bring about the loss of words, and yet such particles are very liable to change. They are constantly overshadowed by the interrogative pronoun and may often be replaced by more specific and intense expressions such as 'for what reason'. Such expressions are generally emphatic and may even border on slang, as for instance English 'why on earth?' and 'whatever for?' and they are therefore particularly prone to change with linguistic fashions and even with the taste of individual authors. This can be illustrated from Middle Indo-Aryan.

In Sanskrit the sense of 'why?' was conveyed usually by *kasmāt*, the ablative singular of the interrogative pronoun; a reason was asked for more specifically by *kena kāraṇena* 'for what reason?'. A rather more vague inquiry for a cause could be introduced by the neuter of the interrogative pronoun, *kim*, which was often strengthened by the addition of the particles *u*, *nu*, *khalu* etc. Of these expressions *kasmāt* has survived occasionally as *kamhā*, the ablative singular of the interrogative pronoun in Prākṛit, but it was no longer generally used in the sense of 'why?'. In the Śvetāmbara Jain canon the other two expressions of Sanskrit, *kena kāraṇena* and *kim* maintain their popularity, but they are often used in fixed locutions peculiar to the

canon. The most striking of these locutions is the use of the slightly emphatic and adversative particle *se* to introduce a question. This particle has been derived by Pischel<sup>1</sup> from Vedic *sed*, *sa+id*. This derivation no longer seems tenable on account of the Pāli evidence, as given for instance by M. Mayrhofer<sup>2</sup>, and from the evidence of Middle Indo-Aryan in general : the distribution of the particle *se* shows it to be quite clearly a Māgadhi form of the neuter singular of the pronoun *sa* and equivalent to the form *taṃ* < *tad* of the other Middle Indo-Aryan languages. Alsdorf<sup>3</sup> has shown that the particle *se* was used in the Dhauli and Jaugaḍa versions of Aśoka's edicts in a slightly adversative sense and it appears to have been characteristic of the extreme eastern parts of India. Examples from the canon are for instance : *se kenatthenaṃ, Goyamā, maṇussā tivihā pannattā*—'why then, Gautama, are human beings considered to be of three kinds?' (*Bhagavaī* I. 2); *se kenatthenaṃ bhante evaṃ vuccā*—'why then, Sir, is it said that...?' (*Bhagavaī* I. 1). In the first of these examples, perhaps even more than in the second, it is quite clear that *se* has developed the function of a particle and is no longer simply the neuter form of the pronoun. The introductory *se* is also frequent in other kinds of interrogative clauses, as in the very usual phrase *se kiṃ taṃ* 'then what is...?', e.g., *se kiṃ taṃ neraiyā*—'what then are the creatures of hell?' (*Paṇṇavaṇāsuttam* I). This kind of construction is found in the earlier as well as the later portions of the canon, and occurs for instance in a really old text like the *Sūyagadaṅga* (II 1) : *se kiṃ aṅga puna vayaṃ.. mucchāmo*—'why then, are we confused?' The use of the particle *se* to introduce a question appears to be characteristic of the Ardhamāgadhi and to a lesser extent the Jaina Māhārāṣṭrī of the Śvetāmbara Jaina canon, and does not seem to have survived in post-canonical literature, though there are a few instances of the use of *se* in various other constructions in the later texts. This may be partially due to the regional restrictions of the use of *se* and partially to the fact that it was a weak particle without any very distinctive meaning. It does reappear occasionally in the less stereotyped Māhārāṣṭrī texts, as for instance in the *Līlāvaikahā*, but only as a meaningless adjunct to any kind of phrase. It has been weakened to *si* in Māhārāṣṭrī, just as the particle *je* was

1 R. Pischel, *Grammatik der Prakritsprachen*, Strassburg 1900, p. 299.

2 M. Mayrhofer, *Handbuch des Pāli*, Heidelberg 1951, p. 109.

3 L. Alsdorf, 'Contributions to the Study of Aśoka's Inscriptions' *Bulletin of the Deccan College Research Institute*, Vol. 20, 1960, p. 259.

weakened to *ji*, though in the case of *je* this change occurred at a somewhat later date and figures mainly in Apabhraṃśa.<sup>4</sup> The weak particle *si* was only rarely associated with interrogative locutions at this stage, e.g. *Līlāvāṇikahā* v 708 : *kattha puṇo taṃ si dīsihasi*—‘where indeed will you be seen again?’ Professor A. N. Upadhye in his edition<sup>5</sup> has naturally recognised *si* as a particle here, but the unknown Jaina author of the *vṛtti* has failed to do so, and this in itself may be taken as an indication of the rarity of *se > si* in the later texts. The interrogative introduced by *se* must therefore be considered as a characteristic of the style of the Śvetāmbara Jaina canon.

Another striking feature of interrogation in the Jaina canon, apart from the particle *se*, is the particle *naṃ* which often follows the interrogative pronouns, e.g., *se ke ṇaṃ jānāi ke puṇvāṃ gamanāe ke pacchā gamanāe*—‘who indeed knows who is to go first and last?’ (*Nāyādhammakahā* I. 1) It is particularly common with *kiṃ*, and combines with it to form *kinṇam*—‘why?’, ‘how is it that.?’ , e.g. *kiṇṇaṃ tumaṃ na jānāsi*—‘how is it that you do not know?’, and *kinṇam tumaṃ Devānuppiyā ohayamanasaṃkappe jhiyāyasi*—‘why, beloved of the gods, do you ponder, your mind and spirit dejected?’ (*Nāyādhammakahā* I. 16). There seems little doubt about the origin of this locution from *kiṃ + naṃ*, and it has a close parallel in *jannaṃ < yad + naṃ*, which is used frequently for instance in the *Pannavanāsuttam* (11). Sometimes however the final syllable of the particle *kinṇam* has been altered and it appears as *kinnā*, e.g., *kinnā phude* (often repeated in *Pannavanāsuttam* XV. 1), and *tume naṃ imā eyārūvā divvā deviddhi*, *divve devānubhāve kinnā laddhe*—‘how is it that this heavenly, divine wealth and these heavenly divine powers have been acquired by you?’ (*Uvāsagadasāo* 167). Both *kinṇam* and the alternative form *kinṇā* occur occasionally in later Jaina literature and in *Māhārāṣṭrī*. The form *kinnā* has often been explained as due to the influence of the instrumental *kena*.<sup>6</sup> It is difficult to believe this in view of the frequency of *kinṇaṃ* which is not noticeably different in use and meaning: the instrumental sense is not really more marked in *kinnā* than it is in *kinṇaṃ*. The change of final *-aṃ* to *-ā* is by no means unusual especially in a particle (e.g., *samiyaṃ*,

4 ‘The Indeclinable *je* in Middle Indo-Aryan’, *Bhāratīya Vidyā* Vols. XX-XXI, p. 213.

5 *Līlāvāi of Koṭhala*, ed. A. N. Upadhye, *Singhi Jain Series* Vol. 31, Bombay 1949, pp. 361-362.

6 Pischel, *op. cit.*, p. 304.



*samiyā* < *samyak* in Ardhamāgadhi).<sup>7</sup> One might be tempted to quote the Niya form *kiṇṇa*—‘whoever’, ‘whatever’ in support of the view that *kiṇṇā* represents *kena*, but this Niya word may well represent a generalisation of the neuter form rather than a use of the instrumental for the nominative as suggested by Professor Burrow.<sup>8</sup> *kiṇṇam* and *kiṇṇā* mainly belong to Ardhamāgadhi and Jaina Māhāraṣṭrī. They are less restricted dialectally in their occurrence than the interrogative *se*-clauses, and are part of a general tendency to strengthen the particle *kiṃ* in interrogations. This tendency is continued in the literary Prākritis, and is of course also a feature of Sanskrit. It is noteworthy that in the Prakrit of the dramas the type of strengthening particle used does not vary so much with the dialect of the speaker as with the style of the author: thus *kiṃ khu* is used by Aśvaghoṣa in the *Sārīputraprakaraṇa*; *kiṃ* quite simply or *kiṃ nu* is preferred in all dialects by Śūdraka in the *Mrechakatika*; Bhāsa almost invariably writes *kiṃ nu khu*; Kālidāsa uses *kiṃ (nu) khu* regardless of whether it is in the Māgadhi spoken by the policemen in *Śakuntalā* or whether it is in the Saurasenī of the *Mālavikāgnimitra*, and sometimes he uses *kiṃ una* < *kiṃ punaḥ*; Rājasekhara in the *Karpūramañjarī* uses only *kiṃ una*. The list could be continued, and the Prākrit usage of these authors generally reflects the formulae used for interrogation in Sanskrit by these same authors, e.g., *kiṃ nu khalu* is prevalent in the Sanskrit text of Bhāsa’s dramas. The analysis of the interrogative constructions alone would be sufficient proof—if proof were needed—that the literary Prākritis of the drama are highly artificial. The formulae for interrogation in particular reflect fashion and even individual style.

Apart from the three locutions *se kena kāraṇena*, *se kiṃ* and *kiṇṇam* which are so characteristic of the Śvetāmbara canon, there is another, rarer method of expressing ‘why’ in the canonical texts, which is nevertheless of interest. This is the phrase *kassa heuṃ* ‘why’, ‘because of what?’. In this phrase it is quite clear that *heuṃ* was used adverbially just as was *nāma* ‘by name’ in Sanskrit. Edgerton<sup>9</sup> has shown that *hetu* could be used adverbially both in Pāli and in Buddhist Hybrid Sanskrit, and the Prākrit usage lends support to

7 Pischel, *op. cit.*, p. 67.

8 T. Burrow, *The Language of the Kharaṣṭhī Documents from Chinese Turkestan*, Cambridge 1937, p. 35.

9 F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, New Haven 1953, s. v. *hetu*.

this view. Sometimes *heum* might not appear so readily to be an adverb, as for instance in the phrase *kassa ñaṃ taṃ heum* 'for what reason is that?' (*Sūyagadaṅga* II. 7). An analysis of this phrase shows that *taṃ* is the pronoun 'that', and not a pronoun adjective that agrees with *heum*; the literal translation of the sentence into Sanskrit would be *tat kena hetunā*. The adverbial use of *heum* is very clear in the repeated phrases of the *Sūyagadaṅga* (II. 1) *no pāṇassa heum dhammaṃ ākhejjā, no vatthassa heum.....no lenassa heum.....no sayanassa heum* 'he should not teach the law for the sake of a livelihood, for the sake of clothes, nor for the sake of a house or a bed...'. Apart from the adverbial use of *heum*, the phrase *kassa heum* is interesting in that it almost certainly represents a stage in the development of the usual interrogative *kīsa* 'why?' in Prākṛit, Pāli *kissa*. The change of *kassa* to *kissa* is easily explicable by the influence of *kim* 'what', 'why'. The way in which this influence made itself felt can be seen from a Pāli Jātaka text<sup>10</sup> where *kissa* is used as a genitive neuter, as opposed to *kassa* in the masculine. It is not surprising that *kim* should influence the neuter forms, and particularly that *kim* 'why?' should influence *kassa heum* 'why?' to form *kissa (heum)*. Pāli *kissa hetu* 'why?'. Examples of this use of *kissa* are found in the later parts of the Śvetāmbara canon, e.g., *kissa naṃ tumāṃ mama puttāṃ egante ukkurudiyāe ujjhāvesi* 'why do you cause my son to be abandoned in a deserted place, a place used for refuse?' (*Nīrayāvaliyāo* I). With simplification of the double consonant and compensatory lengthening *kissa* became *kīsa* in Prākṛit, and figured as a very usual form of interrogation in Jaina Māhārāṣṭrī texts, such as the *Vasudevahiṇḍi* and the *Lilāvaikahā*. It was also used in the Māgadhi and Śauraseni of the dramas, but its frequency is very much dependent not on the dialect, but on the individual taste of the author: thus it is absent from Kālidāsa's works<sup>6</sup> and rare in the *Kuvalayamālā*. The form *kīsa* had to some extent become independent of the interrogative pronoun in Jaina Māhārāṣṭrī, and did not correspond to the normal genitive form, which was *kassa* in the masculine and neuter, and *kīse*, *kīe* in the feminine. *kīsa* became rare in Apabhraṃśa, but it has survived in the Old Gujarati as *kisā*, *kiśā*, which, as K. R. Norman has pointed out, can hardly be derived from *kidṛśa*.<sup>11</sup>

10 W. Geiger, *Pāli Literatur und Sprache*, Strassburg 1916, 111.

11 K. R. Norman, *JRAS* 1964, p. 67.

The more popular Jaina Māhārāṣṭrī texts already show signs of new developments; thus *kiha* 'why' appears in the *Vasudevahiṇḍi* (92. 16), *kiha bihesi* 'why are you afraid?'. This word must probably be explained from *katham* 'how?' influenced by *kim*. New forms based on the interrogative pronoun, particularly the neuter plural *kāim*, become prevalent in Apabhraṃśa, and a new cycle of fixed locutions begins.



## Hemacandra and the Linguistic Tradition

PRABODH B. PANDIT

IT MAY be useful to understand the linguistic judgement of Hemacandra, the medieval grammarian of Prākṛit, even though one may not agree with his mixing up of data and source material or one may charge him with undue leaning on and indiscriminate borrowing from earlier Prākṛit grammarians. When a medieval grammarian describes a number of languages and dialects in one treatise, one is curious about the underlying ideas of linguistic relationship during that period; probably the provenience of ideas of linguistic relationship may be the whole period rather than one author, but even then, the author's understanding and application of notions of language relationship may provide a useful framework to assess the medieval grammarians of Prākṛit. This short note is an attempt in that direction.

Hemacandra (*Siddha-Hema* VIII. IV onwards; especially VIII. IV 260 onwards) has dealt with the varieties of Prākṛit as dialects and has described the major dialect in details. His major dialect is (Māhārāṣṭri) Prākṛit; Sauraseni is described as a dialect variation from the major dialect. The three other dialects Māgadhi, Paiśāci and Apabhramśa are described as variants within the Sauraseni—as the members of the Sauraseni group. (Hc. ends his description of these dialects by the statement *śeṣam Śaurasenivat.*) Though no chronological sequence is intended, it is reasonable to separate Māhārāṣṭri from the

rest, esp. Śaurasenī, Māgadhi and Paisāci : the total loss of some classes of intervocalic stops in Mahārāṣṭri on the one hand, and retention or voicing of intervocalic stops in the rest. Hc. groups Apabhraṃśa also under Śaurasenī, because he notices some common phonological features (intervocalic -t- > -d-) between the two. Hc. further includes Ardhamāgadhi as a subgroup under Māgadhi and Cūlikāpaisāci as a subgroup under Paisāci, as variants which are separated only by one or two features. This grouping and subgrouping of languages and dialects (though the data were literary) indicates that the sorting of general features and special features, germane to comparative work in linguistics was not neglected by the author of *Siddha-Hema*. Prākṛit grammarians' classification may, therefore, have some basis in this understanding; even if one may explain it, following the later (14th century) eastern grammarians, Rāmaśarmā and Mārkaṇḍeya, that whatever is used on stage is *bhāṣā* or *vibhāṣā*, the rest is Apabhraṃśa<sup>1</sup>, the subgroupings of Hc. and grouping of Apabhraṃśa in the Śaurasenī subgroup indicate a judgement of linguistic relationship.

If Hemacandra has won laurels from R. FISCHER, he has also been severely criticised by Luigia Nitti-Dolci<sup>2</sup>; but we are less concerned here with his selection of data; Hemacandra could also be interpreted as a witness to the understanding of linguistic relationship in medieval India.

Another evidence of his familiarity with the comparativists' tools is his compilation of words of doubtful (native, non-Sanskritic)

- 1 LUIGIA NITTI-DOLCI, '*Les Grammairiens Prakrits*', Adrien-Maisonneuve, Paris, 1938. Rāmaśarman II. 3. 31 :

śākarakauṣṭha-Draviḍādi-vāco  
'apabhraṃśatām yady api saṃśrayanti  
syān naṭakāḍau yady saṃprayogo  
naitāsv apabhraṃśatayā tattheṣṭiḥ

and her comment (on pp. 122) :

"Nous voyons ici comment le classement des langues se faisait chez les grammairiens prākṛits : d'après l'usage littéraire et non pas d'après la nature de la langue. Un dialecte, quel qu'il soit, employé sur la scène était une *bhāṣā* ou une *vibhāṣā*, selon le degré de respectabilité des personnages auxquels il était attribué. Un dialecte employé dans la littérature non théâtrale était un Apabhraṃśa."

- 2 Nitti-Dolci, *ibid.*, Chapter 5.

origin, his *Desi-sadda-saṃgaho*, or *Rayanāṛali* (also known as *Desināma-mālā*) which supplies a lexical residue, containing items which could not fit in with the Sanskrit-Prākṛit correspondences set up by him. We know that this is how a comparativist proceeds; he collects the cognates which display regular correspondences, and separates the rest of the lexicon, which could be taken care of either by analogy or borrowing. It would be, of course, not useful to find fault with Hemacandra's etymologies; we have much more analysed data and refined tools, but we can profitably appreciate his familiarity with the notions of 'regular and irregular' in comparative historical linguistics.



## Glimpses Of Jainism Through Archaeology In Uttar Pradesh

M. L. NIGAM

**T**HE historicity of Jainism in the modern State of Uttar Pradesh is shrouded in a long mysterious past. Pārśvanātha, an immediate predecessor of Vardhamāna Mahāvira and a real historical personage, appeared in Banaras, two and a half centuries earlier than his (last) successor. Although born as a prince of Kin, Śvasena of Banaras, Pārśvanātha, the twenty-third Tirthāṅkara, preferred a life of complete renunciation and purity. He sponsored non-injury (*Ahimsā*), non-lying (*Satya*), non-stealing (*Asteya*) and non-possession (*Aparigraha*) as four vows to which Mahāvira, the great Jina, made an addition by putting forward non-adultery (*Brahmacarya*) as the fifth one to be strictly observed by every householder in the society. The date of Pārśvanātha, who seems to have left a well-formed organization as a legacy to Mahāvira, may roughly be assigned somewhere in the eighth century B.C.

Several archaeological discoveries at Mathura and its vicinity have shown that Jainism was highly venerated there in the early centuries of Christian era, and even earlier. The facts revealed by the architectural and sculptural remains have further been confirmed by epigraphic evidences. The flourishing state of Jainism, as gathered from the inscriptional data, may very well be imagined by studying the various sections known as *gaṇa*, *kula* and *sākhā* which

were offshoots of one and the same cult. At Mathura, Jainism commanded equal respect from both men and women, rulers and the ruled, nomads and the civilized and the foreigners as well as local inhabitants.

Mathura, one of the ancient image-preparing centres of India, seems to have been subjugated by the Sakas, a nomadic tribe from Central Asia, somewhere during the early years of the Christian era. At that time, Mathura was a seat of religious learning. King Khāravela of Orissa, who went to Mathura in order to release his captured army generals during the eighth year of his reign made charitable endowments to the Brāhmanas and the Arhats.<sup>1</sup> The above inscriptional statement leaves no doubt that Jainism was at its helm at Mathura in the last quarter of the first Century B.C. The earliest figures of the Yaksas (fig. 1 of a Yakṣī) and Nāgas from Mathura and its vicinity which represent folk-art of the country probably belonged to the Brāhmanical creed. Needless to say, Jainism must have formed a nucleus to attract the intelligentsia and the royal patronage at Mathura. The Sakas proved no exception to that. A dated inscription of the year 72 during the reign of Mahāksatrapa Śoḍāsa from the Kaṅkāli mound, Mathura, specifically suggests that the practice of offering sacred stone slabs (*Āyāgaṇas*), to pay homage to the Arhats, had already come in vogue. The other epigraphic documents of Śoḍāsa are dated in the Vikrama Samvat, thus the date assignable to the present inscription would fall in 15 A.D.<sup>2</sup> The rule of the Kuṣāṇas, after the Śakas, gave an unprecedented impetus to Jaina art. Many Tirthaṅkara images in spotted red sandstone belonging to the Kuṣāṇa age are preserved in the Archaeological Museum, Mathura, and the State Museum, Lucknow. After the Kuṣāṇas, the other imperial power which arose in North India is that of the Guptas who were staunch followers of Vaiṣṇava cult. Consequently, the growth of Jainism had to meet a long setback in the domain of art and culture of Uttar Pradesh. However, the activities of Jaina patrons who hailed mainly from the business community did not remain at standstill. We find a few but excellent pieces of the Jaina art from different places in U. P. which belong to the Gupta period. But the revival of Jainism, which started in the post-Gupta age, is marked during the rule of the Chandelas who gave a zealous support to the cause of Jainism.

---

1 *Ind. Ant.* 1926, p. 145.

2 *Ep. Ind.* Vol. XIV, pp. 139-141.



**Architecture :**

The earliest architectural remains pertaining to Jainism have been brought to light from various sites around Mathura. The architectural fragments such as the *Toraṇas* (gateways), pillars and railings, which were unearthed by Dr. Fuhrer, certainly belonged to an ancient Jaina *stūpa* which existed at Mathura prior to the Christian era. The existence of such a *stūpa* is further evidenced by an epigraphic record dated in the year 79 (A.D. 157) which is inscribed on the base of an image once supposed to be of the Arhat Nandyāvarta, but now shown as that of Munisuvrata by K. D. Bajpai who corrected the old reading (Fig. 2). The *stūpa* mentioned therein is recorded as a work of gods which itself is a great proof of its hoary antiquity. V. A. Smith aptly remarks, "Considering the significance of the phrase in the inscription, 'built by the gods', as indicating that the building at about the beginning of the Christian era was believed to date from a period of mythical antiquity, the date B.C. 600 for its first erection is not too early."<sup>3</sup> The other types of Jaina architecture in Uttar Pradesh are the monastic establishments and temples which mostly belong to the early medieval period of Indian history. The earliest Jaina temples belonging to this group have been found in the Lalitpur Tahsil of the Jhansi district, in U. P. There are numerous Jaina architectural remains scattered around at several places such as Deogarh, Dudhai, Madanpur etc. The Jaina temples at Deogarh belong to different dates. The main shrine consists of an open pillared hall with six rows of six pillars each. There is a huge collection of images of naked Jaina Tirthaṅkaras carved on a wall in the centre. In front of the hall there is a detached portico supported on four massive pillars which contain important inscriptions. On one of the pillars we find an important epigraph of King Bhoja Deva, the Gurjara-Pratihāra ruler. There are many other Jaina shrines, belonging to later period. We also find an inscription in one of these temples, stating that it was built in Samvat 1493 (A.D. 1436), which clearly shows that Jainism continued to flourish in this region at least upto the 15th cent. A.D.

At Dudhai, another historical centre in the Lalitpur Tahsil of Jhansi District, we find a group of Jaina temples lying half a mile to the south-west and collectively known as the Bania Ka Barat. The

---

3 Smith, V. A., "The Jaina Stūpa and other Antiquities of Mathura", see introduction.

ruinous condition of the temples shows that they must have been magnificent specimens of Jaina architecture at the time of their original construction. Again at the site of Bari Dudhai, we still find a Jaina temple standing along the side of a place called Akhārā. The latter is a circular structure of low and flat roofed cells, which appear to have been originally some forty in number but of which now about seventeen exist.

Madanpur, a village lying 39 miles south-west of Lalitpur, also contains numerous Jaina structures belonging to the Chandela period. On one side of the village is a Jaina temple with an inscription dated in Samvat 1206 or A.D. 1149 which gives the name of the place, Madanpur. At Marphā, a small fort on the steep hill in Banda district, we find the remains of a great monastic establishment (Mūlasaṅghavihāra) of the Jainas. The long surrounding area and the existing remains clearly exhibit the flourishing state of Jainism around this region in the 14th century A.D. The fragmentary inscriptions, so far unpublished, do mention the existence of a Mūlasaṅghavihāra there at the time of the Baghel dynasty.

Besides the above architectural remains, there are many other solitary examples of the Jaina architecture scattered all over the Uttar Pradesh, which manifest the popularity of this religion in the area.

#### **Sculpture :**

Many excellent images of the Jaina Tirthaṅkaras and other subsidiary deities have been brought to light from all over U.P. which range from the first century A.D. to the present era. This richness of the material, both in quality and quantity, is a great proof that Jainism commanded untiring respect amongst the people of this region from remote antiquity. The sculptural remains of Jainism from Mathura, Jhansi, Hamirpur, Sitapur, Allahabad, Varanasi and many other districts of Uttar Pradesh lend support to the above conclusion.

#### **Evolution of Jaina Statuary :**

The earliest archaeological evidence regarding the construction of images of Jaina Tirthaṅkaras is the Hathigumpha inscription of the last quarter of the first century B.C. of King Khāravela of Kalinga,

---

4 Nigam, M. L. "Impact of Jainism on Mathura Art", J. U. P. H. S., Vol. IX, Part I, plates VI and VII.



Fig. 1. Yakṣiṇī  
from Mathura  
2nd Century A.D.



Fig. 2. Pedestal of the image of Munisuvrata

(See p. 214.)



Fig. 3. Image of a Tirthankara from Sitapur. Gupta period

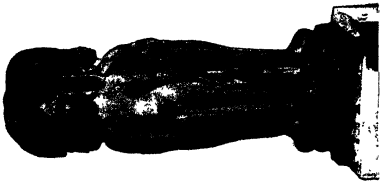


Fig. 4. Sarvatobhadra (two-faced) Image of Tirthankara 9th Century A.D. Sarai Aghat (Etah)



Fig. 5. Parsvanatha from Mahoba (12th Century A.D.)

wherein he is stated to have brought back the statue of a Jaina Tirthankara, probably Mahāvīra, originally belonging to Kalinga but forcibly taken away from there to Magadha by some Nanda monarch.

The excavations by Dr Fuhrer at Kañkāli mound, Mathura have brought to light several inscribed stone slabs known as *Āyāgapatas*. As their inscriptions read, they were dedicated for the worship of the Arhats. These early symbolic representations of the Jaina pantheon are profusely ornamented with various auspicious marks such as the svastika, a pair of fish, *maṅgala-ghaṭa* and *tri-ratna*, etc. The earliest *Āyāgapatas* bear a replica of the Jaina *stūpa* along with the aforesaid symbols but are devoid of any Tirthankara image. In the later specimens, the effigy of the Jina is also shown seated in the attitude of deep meditation in the centre of an *Āyāgapata*. The carvings of the former specimens are more flat and archaic in character while the latter ones exhibit a sense of artistic supremacy. It will not be, therefore, unreasonable to believe that the Jainas too, like the Buddhists, had developed symbolic worship prior to the date when the anthropomorphic representation of the Jainas had come in vogue. Smith is perfectly right when he observes, "Among the Jainas they (*Āyāgapatas*) probably went out of fashion at an early period as the inscriptions on them invariably show archaic characters". This is why the earliest images of the Jaina Tirthankaras which we find in round, are datable to the early centuries of the Christian era. And if the evidence of the Hathigumpha inscription regarding the evidence of an image of a Tirthankara is to be believed it must have been an effigy of a Jina carved on *Āyāgapata*.

#### Kuṣāṇa Age :

The earliest images of the Jaina Tirthankaras which belong to the Kuṣāṇa age have been unearthed both at Mathura and Kauśāmbī in Allahabad district of Uttar Pradesh. The beautiful specimens from Mathura are housed in the Lucknow and Mathura museums whereas the Jaina sculptures from Kauśāmbī are exhibited in the University Museum, Allahabad, U. P. The images are both in sitting as well as standing postures. Standing images are invariably in the Kāyotsarga Mudrā while the seated ones are carved in meditation poses. The body of a Jina must be adorned with several auspicious marks prescribed for the Mahāpuruṣas. It must possess Uṣṇīṣa (Protuberance over the head), Urṇā (a raised point between the eye-brows), Śrīvatsa, elongated

ears, long arms stretching upto the knees, wheel on palms and soles etc. Aesthetically the early Jaina images of the Kuṣāṇa age are primitive and bear a flattish look. Profuse ornamentation and varied iconographic features had not yet been introduced. The figure is seated on an ordinary pedestal with a conventional wheel placed on a pilaster in centre and devotees on both the sides. The folds of drapery are heavier and based on the Indo-Scythian style. Around the head of the main deity there is a simple halo with scalloped border.

### Gupta Age :

Coming to the Gupta age, the artistic supremacy is well achieved and the images are beset with inner and outer qualities of perfection. The physical flatness and crudeness of line are replaced by a balanced body and controlled modelling. The serene and divine radiating influence of the faces is indicative of high spiritual attainments of Tirthaṅkaras. The half-open eye-lids directed to the tip of the nose exhibit a sense of deep contemplation. The simple halo is further ornamented by the undercut foliage in bold relief. The ordinary pedestal of the Kuṣāṇa age has also undergone a change. Supported by a lion on each side, it sometimes represents a *Simhāsana* and sometimes a lotus-seat (*Utthita-Padmāsana*).

Iconography of Jainism in the Gupta period is much varied and complicated. Various gods and goddesses of the Hindu pantheon are adopted and occur as subsidiary deities of the Jinas. For instance, the figures of Viṣṇu, Śiva, Kubera, Hārīti, Sarasvatī, Yaksas, Gandharvas and *navagrahas* are shown attending the presiding image, i.e., a Tirthaṅkara. Originally, it started in the form of a sectarian rivalry but later all these gods and semi-gods formed a part of the adopting religion.

Most of the Tirthaṅkara-images belonging to the Gupta age have come from Mathura but few solitary instances in the same red sand-stone of Mathura have also been acquired from various other districts such as Banaras and Sitapur (see fig. 3), of Uttar Pradesh. These figures must have originally been imported from Mathura.

### Medieval Period :

With the advent of the medieval period Jainism seems to have regained eminence in Uttar Pradesh, particularly in the region of Bundelkhand. It is an era of Jaina revivalism. Numerous sculptures

from Mahoba, the capital of the Chandelas, in the Hamirpur district, and certain other areas of Jhansi district in Bundelkhand, are dedicated to this cult.

Although the aesthetic excellence acquired during the Gupta Age seems to degenerate, yet the iconography of these images is much more advanced. The art is no more creative and the sculptor simply tries to carry on the canonical injunctions abiding with the set artistic patterns of the past. Stress is laid more on the ornamentation and multiplication of the forms whereas the creative genius of the Gupta-art fails to occupy the same position. Due to lack of balanced modelling, the facial features and contours of the body become sharp and prominent but the supreme serenity and poise to exhibit the inner strength of a divine conqueror (Jina) are conspicuous by their absence. Thus the communicating power of the art has altogether gone and images behave like puppets of a mute-show.

The stone used for the Mahoba Jaina Sculptures is black basalt which the artists commonly employed as a material to produce images. The pedestal has undergone a further change. It is supported by two dwarf pillars and a pair of lions with lavish ornamentation. Donors, both male and female, of the statue, stand half concealed behind these pilasters. An ornamental cloth hangs down between the two lions beneath where the particular symbol of the Tirthankara is placed. To the right and left of the principal statue, may stand its respective Yakṣa and yakṣi and the Chauri-bearers. On the upper part on both sides, figures of Gandharvas, Nāgas and Gaṇas carrying garlands or drums are seen flying to pay homage to the Jina. Each of these two groups is surmounted by an elephant standing on lotus flowers and offering garland with its lifted trunk. All the twentyfour Tirthankaras may also be carved on one panel showing Mahāvira in the centre surrounded by the remaining pontiffs. Another familiar device was to carve out a stele exhibiting four standing nude figures of the Jina on all the four sides of the stone (Sarvatobhadra-pratimā) (see fig. 4). A statue of Pārśvanātha in black stone from Mahoba, now preserved in the State Museum, Lucknow, and dated in Samvat 1253 = 1196 A.D. is illustrated here in fig. 5.

#### **Miniature-Paintings :**

Signs of degeneration and deterioration of plastic art became universal in the domain of Indian art, the wealthy patronage of the Jainas could not remain contented with this dying media of visual

communication. The Jainas had also diverted their opulence towards the pictorial art. The focus of art appears to have shifted from stone to palm-leaves and paper and from chisel to brush and colour. Bands of illustrated manuscripts depicting scenes from Jaina mythology were painted and produced. The artist of Uttar Pradesh had his own part to play in this fresh religious activity of Jainas. An illustrated Jaina-manuscript from Jaunpur in east U. P., although the only surviving example, is significant proof to manifest the healthy traditions of Jaina pictorial art in Uttar Pradesh during the mediaeval period.





## Sindhu-desā Of Jaina Literature is Tīrabhukti (North Bihar)

YOGENDRA MISHRA

**I**N 1936 the late Kamta Prasad Jain raised an important and pertinent problem relating to early Jaina literature and Indian political geography. He pointed out that some Digambara Jaina books placed Vardhamāna Mahāvīra's birthplace Viśālā or Vaiśālī, whose chief was Ceṣaka, in Sindhu-deśa or Sindhu-viṣaya, and furnished the following quotations<sup>1</sup> in this connection :

- ~~~~~
- 1 *Jaina-Siddhānta-Bhāṣkāra*, Vol. 3 (September, 1936), p. 50, foot-note. To these we may add the following from the *Mahā-Purāṇa* of Puṣpadanta, an Apabhraṃśa work completed in A.D. 965 (chapter 98, section 9, P. L. Vaidya's edition, Vol. III, Bombay, 1941, pp. 241-243) —

“ सिंधुविषह बहवलीपुरवरि ।  
वरसिरिजोहामिषसुवरवरि ॥ २ ॥  
चेडठ नाम वरेख निवसह ।  
रेवि भखुह सुहह महाखह ॥ ३ ॥  
पियफारिणि वरपाहुकुलेखहु ।  
सिद्धत्वहु कुंडठरणरेखहु ॥ १० ॥ ”

- (१) “सिन्धुदेशे वै विद्याला नगरी मता ।  
चेटकाख्यः पतितस्तस्य सुभद्रा महिषी मता ॥”

—*Vimala-Purāṇa*

- (२) “भ्रमस्तत्त्वकदायातः सिन्धुदेशे मनोहरे ।  
सिन्धुवेला समुद्रासिद्धेशालोत्पट्टकप्रिये (१) ॥ ७ ॥  
विद्यालाख्या पुरी तत्र वर्तते शालमण्डिता ।  
धनधान्यनिधानिश्च देवनाथस्य पूरिव ॥ ८ ॥  
सामन्तमवसंसेन्यश्वेटकः पतितां पुरीम् ।  
तस्याग्रमहिषी रम्या सुभद्रा सुलकारिणी ॥ ९ ॥”

—*Sreṇika-Caritra*

- (३) “सिन्धुदेशे विद्यालाख्यपत्तने चेटको नृपः ।  
श्रीमज्जिनेन्द्रपादाब्जसेवनैकमधुवतः ॥ ४ ॥”

—*Arādhana-Kathā-Kosa*

- (४) “सिन्धुदेशे विषये भूभृदशालीनगरेऽभवत् ।  
चेटकाख्योऽतिविख्यातो विनीतः परमार्हतः ॥ १ ॥”

—*Uttara-Purāṇa* (75)

He then raised the question as to what might have been the reasons of the Digambara Jaina scriptures saying that Viśālā or Vaiśālī was in Sindhu-deśa, and made two suggestions<sup>2</sup> :

First, it might be that the authors had equated Sindhu-deśa with Vṛji-deśa.<sup>3</sup>

Secondly, there might have been a confusion especially because Ujjayinī in Avanti, too, was called Viśālā<sup>4</sup> and there was a Sindhu river in the adjoining territory for which reason it was called Sindhu-deśa in the middle ages (8th to 15th centuries A.D.). The Digambara writers, Kamta Prasad Jain adds, lived more in the Ujjayinī side and hence they appear to have confused Ujjayinī (which was also called Viśālā) for the real Viśālā, little knowing that another Viśālā, different from their own, existed in Eastern India; moreover, Vaiśālī lay in ruins as we know from the account of Hiuen Tsiang, and this factor might have easily led the Jaina writers to forget the real Vaiśālī.<sup>5</sup>

We are of the view that the Digambara Jaina authors knew the

2 *Jaina-Siddhānta-Bhāskara*, 3, p. 51.

3 Jain does not offer any reason for the possible equation.

4 Cf. Kālidāsa in *Meghadūta* (I. 30).

5 *Jaina-Siddhānta-Bhāskara*, 3, pp. 51-52.

geographical position of Vaiśālī and Kuṇḍapura correctly; they simply used Sindhu-deśa or Sindhu-viśaya as a synonym for Tirabhukti. Our explanation for this is as follows :

The oldest term for North Bihar was Videha. From the Gupta period (fourth-fifth centuries A.D.) onwards it came to be known as Tirabhukti<sup>6</sup>, which literally means 'the Province or Country situated on the Banks (of Rivers)'. In poetry synonyms are freely used. Hence 'the Province or Country of Rivers' could also be called Sindhu-deśa or Sindhu-visaya, because one of the words for river is *sindhu*.<sup>7</sup>

A confirmation of the explanation offered above is available when we find that the Jaina *Uttara-Purāṇa* (75) places the territory of Cetaka near Rājagṛha, the capital of Magadha—

“ कदाचिच्छेदको मत्स्य ससैन्यो मागधं पुरम् ।  
राजद्राजगृहं बाह्योद्याने स्थानपुरस्सरम् ॥ २० ॥ ”

This means that these were neighbouring states.

Thus, in our opinion, the Digambara Jaina writers did not believe that Vaiśālī lay in Sind or the Indus valley or on sea-coast or in Central India. Its placing in Sindhu-deśa or Sindhu-visaya instead of Tirabhukti was only a literary nicety.<sup>8</sup>

In our opinion Tirabhukti was transformed into Sindhu-deśa or Sindhu-viśaya in the following manner :—

तीरभुक्ति  
= (नदी)तीरभुक्ति  
= नदीतीरभुक्ति  
= नदी(तीर)भुक्ति  
= नदीभुक्ति  
= सिन्धुभुक्ति or सिन्धुदेश or सिन्धुविषय.

6 Cf. the legends on the seals discovered at Vaiśālī (modern Basarh, Muzaffarpur District, Bihar State) which give this word, *Archaeological Survey of India Annual Report*, 1903-04, p. 109.

7 Vide V. S. Apte's *Sanskrit-English Dictionary*.

8 Elsewhere (*An Early History of Vaiśālī*, Delhi, 1962, pp. 228-237) we have discussed in detail as to how the Jains forgot Vaiśālī and Kuṇḍapura (Kuṇḍagrāma) completely and what measures have been taken by the Vaiśālī Saṅgha, a premier cultural organisation of Bihar, for the revival of this Jaina tīrtha and centre.

Incidentally, we may add that *deśa* and *visaya* have been used synonymously as seen in early Jaina literature itself :

1. Jinasena of the 8th Vikrama century says in *Harivaṃśa-Purāṇa* (1. 2) :

“अथ देशोऽस्ति विलारी जम्बूद्वीपस्य भारते ।  
विदेह इति विख्यातः स्वर्गखण्डसमः भिषः ॥ १ ॥  
तत्राखण्डकनेत्राक्षीपक्षिनीखण्डमण्डनम् ।  
सुखाम्मःकुण्डमाभाति नाम्ना कुण्डपुरं पुरम् ॥ ५ ॥”

2. Gunabhadra of the 10th Vikrama century says in his *Uttara-Purāṇa* (74) :

“तस्मिन्पद्मावरोषायुष्यानाकादागमिष्यति ।  
भरतेऽस्मिन्विदेहाख्ये विषये भवनाङ्गणे ॥ २५१ ॥  
राजः कुण्डपुरेशस्य बहुचारापतत्पृथुः ।  
सतकोटिर्मणिः सार्धं सिद्धार्थस्य दिनम्प्रति ॥ २५२ ॥”

—Page 4९0, Bhāratiya Jñānapīṭha ed.

The same writer says later in that book (75) :

“विदेहविषये कुण्डसन्ज्ञायां पुरि भूषतिः ॥ ७ ॥  
नाथो नाथकुलस्यैकः सिद्धार्थख्यस्त्रिसिद्धिमाह ।  
तस्य पुण्यानुभावेन प्रियाक्षीप्रियकारिणी ॥ ८ ॥”

—Page 482, Bhāratiya Jñānapīṭha ed

3. Sakalakīrti (who died in A. D. 1464) says in his *Vardhamāna-Caritra* (VII) :

“अथेह भारते क्षेत्रे विदेहामिष ऊर्जितः ।  
देशः सद्धर्मसंस्कारैः विदेह इव राजते ॥ २ ॥  
इत्यादिवर्णनोपेतदेशस्याभ्यन्तरे पुरम् ।  
राजते कुण्डलामिष्यं..... ॥ १० ॥”<sup>9</sup>

9 Of these, No. 2 (second part) is quoted by Vijayendra Sūri in his *Vaiśālī*, 2nd ed. (Bombay, 1958), p. 40 and *Tirthaṅkara Mahāvira*, Vol. 1 (Bombay, 1960), p. 81; the remaining quotations are collected by K. Bhujbali Sastri in *Jaina-Siddhānta-Bhāṣaka*, 10 (December, 1943), pp. 60-61, footnotes.



## **The Jaina And Non-Jaina Versions Of The Popular Tale Of Candana-Malayagiri From Prakrit And Other Early Literary Sources**

**RAMESH N. JANI**

**T**HE tale of Naravikrama appears in the Fourth Prastāva of Guṇacandra's Prakrit work "*Mahāvīracarīya*" composed in V. S. 1139 (= 1083 A.D.). It is about the troubles of Prince Naravikrama, his wife and their two sons who are separated from each other. After much suffering and hardship all the members of the family are happily re-united. During this period of their calamities Naravikrama's wife Śīlavatī's character is also tested. In the end both of them renounce the world.

This very tale has subsequently become greatly popular under the title : The Story of Candana and Malayāgiri (which are but changed names of Naravikrama and Śīlavatī).

In the present paper six different versions, five Jaina and one non-Jaina, of the story are studied comparatively. The earliest of the known versions was by Bhadrāsena (about 1619 A.D.) and the latest by Śāmalā (later part of the 18th century A.D.) The paper also points out that apart from variations regarding the extent, treatment, poetic merits etc., there are distinct diversions in the central motivations of the narrative. Incidentally, the growth and development of the story has also been examined.

# **OUTLINE OF THE STORY IN THE MAHAVIRACARIYA**

Prince Naravikrama, the son of King Narasimha of Jayanti Nagari, married Princess Śilavatī the daughter of King Devasena of Harśapura. Once he saved the life of a pregnant lady from the enraged royal elephant Jaya Kuñjara by killing it. Angered by the death of his favourite and auspicious elephant the king banished the prince from his kingdom. Śilavatī followed her husband undeterred by his persuasion to go to her father's kingdom.

Naravikrama leaves his father's capital Jayantinagari, and goes to Syandanapura along with his wife Śilavatī and two sons, Kusumaśekhara and Vijayaśekhara. In Syandanapura the whole family works as servants of a Māli or gardener called Pātala. Naravikrama and Śilavatī had to gather flowers from the garden and weave garlands. Śilavatī, again, had to go to the street with the Māli's wife to sell them.

Once when she was selling flower-wreaths a very wealthy sea-trader (Vahānavatī) named Dehilla was attracted towards her. Every day he used to buy wreaths from her and tried to create a very good impression on her. One day he asked her to deliver garlands on the sea-shore from where he was to sail for far-away countries. When Śilavatī went there he kidnapped her and sailed off.

Naravikrama, with his two sons, came on the bank of the river in search of his wife. Keeping his two sons awaiting he left for the other bank in search of Śilavatī.

When he reached half-way in the river, he was suddenly dragged by the powerful current of the flooded waters. He was, however, saved by a log of wood and ultimately reached the outskirts of the Jayavardhananagara. Kirtivarmā the king of the city, had died all of a sudden without an heir to the throne and the ministers of the kingdom were out to elect a new king with the help of a devine elephant. The elephant spotted Naravikrama and garlanded him. According to the customs they made him their king.

Naravikrama was, nevertheless, very unhappy because of the separation from his wife and two young sons. He was advised by a holy Jaina monk to perform religious duties, so that he could be reunited with his family.

The waiting sons of Naravikrama were found and reared up by a shepherd who was quite friendly with the kings of Jayavardhananagara. When he came to visit the king along with his two adopted

sons, Naravikrama immediately recognised them. Thus, the two sons and the father were united after a great deal of hardship and anxiety.

Dehilla, the wealthy sea-trader, after kidnapping Śilavatī in his ship tried very much to win her over both with persuasions and by torture. But Śilavatī, true to her name, did not yield to his evil desires. As if angered by the evil designs of Dehilla his ship was caught in a storm by the goddess of the sea. The power of her chastity was unassailable and a heavenly voice, *Ākāśavāṇī*, warned him with dire consequences if he continued to harrass Śilavatī. Dehilla came to his senses and the storm subsided. He begged the good lady's pardon and promised to set her free.

On its long sea-journey Dehilla's ship anchored at Jayavardhananagara, the capital of Naravikrama. Dehilla went to Naravikrama to pay his homage. Naravikrama liked his company and wanted him to stay at his palace. At Dehilla's request the king sent his two sons to guard his ship, where they met their mother.

Thus, all the four of them were happily reunited and Naravikrama punished Dehilla.

Because of such momentous results Naravikrama was much impressed by the greatness of the Jaina Dharma and became all the more religious-minded.

King Narasimha, Naravikrama's father, came to know of his son's adventures and immediately sent for him. Naravikrama, after making over his throne to his sons, went to Jayantinagarī. Narasimha took *pravrajyā* and Naravikrama succeeded him.

After years of just and benevolent rule Naravikrama also took *pravrajyā* along with his wife and attained the position of a god (*deva*) in the 'Mahendra Svarga'.

#### *The Purpose of the Story :*

The narrator of this episode in the Fourth Prastāva of the *Mahāvīracariya* lays a special stress on the *Pūva-Karma-Phala-Paripāka*. The calamities that befall a man's life are nothing but fruits of his own past deeds. These can be undone by his faith in the Jaina Dharma.

Along with this central purpose of the story, the author also aims to praise the importance of feminine chastity. Here, even the goddess of the sea comes to the rescue of the princess, and paves the way for her ultimate reunion with her family. We may point out that

in all the subsequent Jaina versions of the Naravikrama-story, we find the self-same motivations of the all-powerful law of *Karma* and the glorification of *Sila*.

#### THE SUBSEQUENT VERSIONS :

As observed at the outset, we come across many Jaina versions of this story with *Sila* or chastity of character and glorification of the Jaina Dharma as its ultimate ends.

Dr. B. J. Sandesara has truthfully described seven early Gujarati Jaina versions of this story on the basis of the notes given in Shri Mohanlal Dalichand Desai's monumental work *Jaina Gurjara Kavio*. He has also noted the oldest version of Bhadrāsena—a Jaina Muni—who composed it in V. S. 1675 (i. e. 1619 A. D.) Shri Sarabhai Navab has published this version with some introductory notes in the *Ācārya Anandaśaṅkara Dhruva Smāraka Grantha*. The language of Bhadrāsena's story is an early form of Vṛja Bhāṣā.

The respective authors of the above-mentioned Jaina versions are *Jina Harṣa* (V. S. 1704), *Sumati Harṣa* (V. S. 1711), *Ajita Canda* (V. S. 1736), *Jina Harṣa* (V. S. 1745), *Yaśovardhana* (V. S. 1747), *Catura* (V. S. 1771) and *Kesara* (V. S. 1776).

Besides the Prākṛit version and those noted by Dr Sandesara several other Jaina versions of the story are also known.

The lone non-Jaina example is that of the famous medieval Gujarati poet Śāmal (later half of the 18th cent). His version has primarily a narrative interest. The purpose of his story is neither religious nor explicitly didactic. He has no doubt contributed, to a great extent, towards giving the story a wide-spread popularity.

The present writer has examined from a comparative point of view the following versions of the narrative under consideration besides the Prākṛit and the Śāmal Versions : .....

1. "Candana-Miliyāgiri Caupāi."  
(MS. B. V. B. 57) of *Jina Harṣa*.  
Date of composition : V. S. 1704.
2. "Candana Miliyāgiri Rāso."  
(MS. B. V. B. 58) of Rāma Muni.  
Date of composition : V. S. 1711.
3. "Candana Malayagari Varta."  
(MS. B. V. B. 59) of Bhadrāsena,  
Date of composition : V. S. 1675.



4. "Candana Rājā Caupāi."

(MS. B. V. B. 60) of Hiraviśāla-Śiṣya.

Date of Composition : V. S. 1620.

5. "Candana-Malayāgiri-ni-Copāi".

(Of Pandita Kṣema Harśa)

The last one is published but details regarding publishers, date of publication etc. are not available. Date of composition is also not available.

Sāmala's version too, known as "Candana and Malayāgiri" is not a separate, self-contained composition but it is one of the stories (No. 8) of his story-cycle "Madāpaciśi", which in its turn is a part of his famous Vikrama-Cycle of legends called *Simhāsana Batrīśi*. In what follows, these different versions are compared from the point of view of their incidents and characters, which would incidentally also show, how the original Prākṛit story fared in its later recountings.

DEVELOPMENT OF THE STORY : MODIFICATION OF INCIDENTS AND CHARACTERS

In the Naravikrama-story, his banishment was the direct result his killing of the king's favourite and auspicious elephant Jayakuñjara, while in Bhadrāsena's "Candana-Malayāgiri-Vārta" or "Caupāi" the cause of the king (here, Candana) leaving his kingdom is altogether different. The calamities that fell upon Candana are ascribed to the vagaries of Fate. One night Candana's family deity—'Kula-Devatā'—warned him of his immediately impending calamities. So Candana left his kingdom instantly along with his wife and two sons, Sāyara and Nira.

The change found for the first time in Bhadrāsena had come to stay and in the subsequent Jaina versions this initial episode is narrated practically in the same way.

In Sāmala Bhaṭṭa's story this initial story-motif receives a further modification and thereby it becomes dramatic. The warning to the king came in the mid-night, not in a dream but in reality. And the warning agency was not a dream-character, the Kula-Devatā, but some mysterious voice actually heard. The voice spoke aloud :

"Shall I fall on you.....When shall I fall on you—now or later ?"

("Padū ?....Padū?....." etc.)

The king in turn asked it to fall immediately. He wanted to brave it now, rather than to face it in his old age.

The adverse fate does strike him. The king is defeated by a neighbouring King Pundarika and he has to run away with his wife and two sons. The calamities also were lying in wait.

Now we can trace the roots of this motif in the *Prabandha-Cintāmaṇi* of Merutuṅga (13th cent.) in its 'Suvarṇa-Puruṣa Siddhi Prabandha' which forms a section of the 'Vikramārka Prabandha' (Chapters 3-7, First Ullāsa). In the 'Suvarṇa-Puruṣa Siddhi Prabandha' it is related that a wealthy merchant built a palace for himself. He spent a good deal of amount in its construction. During the construction and at the time of occupying his new building, he performed all the required religious rites. Yet on the very first night of occupation he was terribly frightened by a mysterious voice telling him "I am falling!" The wealthy merchant requested the unknown voice not to fall on him and ran away, that very moment, from his newly built mansion. Next day he told this story to King Vikrama, who after carefully hearing his plight purchased his house outright and went to sleep in it that very night. He also heard the same voice : "I am falling!"

The brave king told the 'Voice' to fall immediately. At that very moment a 'Golden statue'—'*Suvarṇa-Puruṣa*', the fruit of constructing the building in keeping with all the auspicious Muhūrtas and rites—fell. Thus the great king Vikrama got the title "*Suvarṇa-Puruṣa*", which always became whole, notwithstanding cutting it out in slices.

There is another point also in which *Śāmala*'s version differs from all of the earlier versions. The sea-trader Dehilla, of Gunacandra, Bhadrāsena and others, is substituted in *Śāmala* by a land-route-trader—a Vanjārā, called Narapat—and as compared to Dehilla he is depicted a better man.

A Vanjārā is a well-known and familiar figure in the Gujarati folk-tales. He also appears in several other stories of *Śāmala* mostly by the proper name Lākhā Vanjārā. He is a representative of the Vanjārā community—a very efficient merchant, very rich, and one who travels from place to place all over the country. He is generally a good man ready to perform benevolent deeds for the people. In Gujarat we find many wells, 'Vāyas', tanks and ponds associated with

his name. His is a 'common' rather than a 'proper' noun. Narapat Vanjārā is a character moulded in the same pattern.

Malayāgiri is not harassed but helped by Narpata Vanjārā. This character of a typical Vanjārā—mostly by the name of Lākhā Vanjārā—is also a very interesting subject for the folk-tale study. We find the same romantic character in the well-known stories like Nemivijaya's *Śilavati-no-rās*; Samala's *Bhadrā Bhāmini* and *Madana-Mohanā* etc. There are other innumerable short episodes which bring out the different facets of this lovable and famous Vanjārā's character.

One significant point regarding all the versions is that all of them contain a key couplet which can be said to be a sort of the summing up of the story. In the non-Prākṛit Versions the trenchant *Duhā* couplet on the adversity of Fate is as follows :

“ किहां चंदन, किहा मलयागिरि, किहा सायर, किहां नीर  
जिम जिम पडइ अवत्यडी, तिम तिम लहइ तरी । ”

In Gunacandra's story too we find a Gāthā with a similar purport. There, Naravikrama, after losing his wife and sons says :

कह नियनयरआओ ? कहेरय वासो ? कहिं गया मञ्जा ?  
कह पुत्तेहि विओगो ? कह बा नइवेगहणं च ! ।

—P. 100, महावीरचरियं

(Devchand Lālbhai Granthamālā, No. 75)

But the concept, “ किहां चंदन ? किहा मलयागिरि ? ” etc., figures characteristically in many a medieval folk-tales and hence on account of it the “ Naravikrama-Candana-Story ” can be reasonably suspected of having a folk-tale origin and not an out-right creation of Guna candra.

This finds a support from the fact that the *Duhā*, “ किहां चंदन ? किहां मलयागिरि ? ” 'appears also in Karmana's *Sitā-Harana* (V. S. 1526-A.D. 1470) with a very slight difference. It also shows that this story might have been very much in vogue amongst the people much before either Karmaṇa or Bhadrāsena.

In all the versions of the story the small family of four— Candana Malayāgiri and their two sons Sāyara and Nira—are separated from each other; and they drift apart due to the vagaries of the Fate and the viles of man.

Similar separation and reunion of near and dear ones due to the evil working of Fate and man is quite familiar to us from numerous medieval tales. Even the Puranic tales of Hariścandra-Tārāmati and Nala-Damayanti can be easily recalled in this context.

From this comparison and citing of parallels and from the persistent popularity of the story over centuries it is quite likely that Guṇacandra might not have been its originator. He might have only adapted it from the stream of folk-tales, current in his times, and modified it, especially in its beginning and end, to suit his purpose.



## A Brief Survey of Phonetics and Grammar as found in the Bhagavatī Sūtra

J. C. SIKDAR

### Phonetics :

Here an attempt will be made to give a short structure of phonetics with their various changes as found in the language of the *Bhagavatī-Sūtra* by furnishing examples in brief.

### Sonants :

(1) An initial ṛ changes into a, i, u, e.g., accha (11-11-428) = ṛkṣa, iḍḍhi (3-1-137) = rddhi, isi (9-33-382) = ṛṣi, uu (9-33-383) = ṛtu, usaha (9-33-380) = ṛṣabha. (2) Optionally the initial ṛ becomes ri, e.g. risaha (1-1-7) = ṛṣabha, rāyarisi (11-9-417) = rājarṣi. (3) a develops for ṛ, e.g., ghaya (11-9-407) = ghr̥ta, taṇa (15-1-551) = tṛṇa. (4) i represents ṛ, e.g., kivaṇa (1-9-77) = kṛpaṇa, giddha (2-1-91) = gr̥ddha. (5) u stands for ṛ in the case of some syllables, e.g., puḍhavi (2-3-98) = pṛthivi, muiṃga (9-33-383) = mṛdaṅga. (6) The vowel changes in the same word, e.g., miu (1-6-53) = mṛdu, kiṇha (15-1-557) = kṛṣṇa. (7) The ṛ is changed into u and also in the case of a noun, being the first member of a compound, e.g., m̐u-o-ya (1-7-1) = m̐troja, piu-sukka (1-7-61) = pitṛśukra.

### Vowels :

The Dipthongs ai and au. (1) e represents ai, e.g., mehuna

(2-5-105) = maithuna, ceiya (9-33-383) = caitya, vejja (16-3-572) = .  
vaidya. (2) au changes into o, e.g., osaha (2-5-107) = auṣadha, koṣāmbi  
(12-2-441) = kauṣāmbi.

#### *Lengthening and shortening of vowels :*

There are found the occasional lengthening and shortening of vowels (1) A short vowel for ra+consonant is lengthened as compensation, when a conjunct consonant occurs immediately after it and one of the members is dropped and the remaining member is not doubled, e.g., kāuṃ (2-1-92) = kartuṃ, phāsa (1-1-15) = sparśa, vāsa (15-1-541) = varsa, vāgala (11-9-417) = valkala.

(a) Sibilant + ya - pāsaṃ (3-1-134) = paśyati. (b) sibilant + ra - viśasā (8-1-309) = viśrasā. (c) sibilant + va - āsa (9-33-385) = aśva. (d) In place of am before eva there becomes the lengthening of a, e.g., evāmeva (2-1-91), khippāmeva (9-33-385), jāmeva (9-33-385), tāmēva (9-33-385). Besides these, there are found many cases of the lengthening of short vowels, e.g., in the case of the final vowel of the prefixes, especially of pra, pāvayana (9-33-384) - pravacana and in that of the final vowel used in the vocative singular, e.g., Ānandā (15-1-547), Goyamā (1-1-8).

#### *Elevation of vowels :*

There is found the elevation of vowels in some cases, such as, the first vowel of a prefix, e.g., pādīekka (15-1-540) = pratyeka, the final vowel of a prefix, e.g., āhevacca (18-10-647) = ādhipatya, and in other cases, e.g., cāuraṃta (1-1-5) = caturanta, cāugghamta (9-33-383) = caturghanṭa

#### *Shortening of vowels :*

Long vowels are frequently shortened in many words. (1) A vowel is shortened (a) in the case of the accent falling on the following syllables : āyariya (15-1-547) = ācārya, pajjava (8-2-323) = paryāya, (b) in that of the stress accent, e.g., suhuma (6-3-337) = sūkma, (c) in a case when it comes before a conjunct consonant, e.g., puvva (15-1-539) = pūrva, gimha (9-33-383) = grisma, majjāra (15-1-557) = mārjāra, kattha (2-1-92) = kāṣṭha. (d) in that of all syllables accompanied by a nasal vowel or anusvāra, e.g., maṃsa (15-1-557) = mām̐sa.

#### *Dropping of initial vowels :*

There are found several cases of the dropping of vowels in the language of the *Bhagavati Sūtra*, e.g., vāhaṇāo (2-1-90) = upānaha, lāuya (1-1-19) = alāvuka, etc.

• *Assimilation of vowels :*

There takes place sometimes the assimilation of the vowels of the neighbouring syllables to one another in certain cases, e.g., usu (7-9-303) = isu, puhutta (1-2-20) = prthaktva, etc.

*Anusvāra :*

Anusvāra is of common use in the language of the *Bhagavati Sūtra*. Anusvāra is frequently added to the adverb after the final vowels, e.g., uppim̐ (1-6-54), uvarillam̐ (1-6-54) and it is also added to the final a in the case of instrumental singular of the masculine and neuter a stems, e.g., tenam̐, kālenam̐ (1-6-53), etc., and in that of the nominative and accusative plural of the neuter, & in the genitive plural of all stems of masculine and neuter gender and in other cases, e.g., neraiyānam̐ (1-1-10) = nairatikānām̐.

*Consonants :*

(1) *Vocalization of sounds :* There takes place the vocalization of intervocal consonants. Intervocal consonant ka becomes vocalized and forms ga, e.g., asogavana (1-1-19) = aśokavana, āgāsa (2-10-118) = ākāśa.

(2) *Dropping of intervocal consonants :* In many cases there is found the tendency of dropping the intervocal weak consonants, e.g., nayare (1-1-4) = nagaram̐, loe (1-6-53) = lokah̐, āure (25-7-801) = āturaḥ.

(3) But the intervocal ga often remains, e.g., āgāra (15-1-541), anagāra (15-1-541).

(4) Intervocal ca and ja are dropped and ya is added as ya śruti in order to make the pronunciation easy, e.g. pāvayana (9-33-384) = pravacana, āyariya (15-1-547) = ācārya, attaya (9-33-381) = ātmaja.

(5) ta between two vowels remain, e.g., bhavati (14-6-520), viharati (15-1-540), namamsati (15-1-544). (6) Intervocal 'da' remains in most cases, e.g., padesa (2-10-119) = pradeśa, vadamānassa (7-2-271).

(7) In place of intervocal pa it is dropped and va is added to the udvṛtta vowel in place of pa, e.g., pāva (1-4-40) = pāpa, uvaṇiya (11-11-430) = upanita, āhevacca (18-10-647) = ādhipatya. (8) Intervocal ya remains often, e.g., piya (9-33-383) = priya, sāmāyīya (2-1-93) = sāmāyika.

*Change of initial consonant :*

(1) In the initial syllable the consonant 'ka' especially becomes kha in the word 'khujjāhim̐' (9-33-380) for Skt. 'kubjaiḥ'. (2) The

initial 'pa' appears as pha, while the medial in some cases becomes bha or va through pha, e.g., phanasa (22-3-692) = panasa, kacchabha (7-6-288) = kacchapa, thūva (9-33-383) = stūpa. (3) For the medial ga there occurs gha in rare cases of aspiration, e.g., siṃghāḍaga (9-33-383) = śriṅgātaka. (4) There takes place the aspiration of nasals and semi-vowels, e.g., ṇhāvīāo (11-11-430) = snāpika. (5) Aspiration also appears in other cases in a syllable of the word, e.g., dhūyā (12-2-441) = duhitā. (6) Sometimes there is found the loss of aspiration, e.g., khambha (11-11-429) = stambha. (7) In a number of cases the palatals occur in place of dentals, e.g., citṭhai (2-1-93) = tiṭṭhati. (8) There is found the transition from ta to ḍa, e.g., paḍāgā (9-33-385) = patākā. (9) Cerebralization is found in many cases, e.g., saṃvuda (1-1-18) = saṃvrta, kaḍa (1-3-27) = kṛta.

*Assimilation of conjunct consonants :*

Assimilation takes place as a result of dropping of one of the members of a conjunct consonant and doubling of the remaining consonant, e.g., cakkavaṭṭi (1-1-5) = cakravartin, sappa (15-1-547) = sarpa, appa (1-2-21) = alpa, etc. In the case of any consonant of the ta class standing in conjunction with ya there becomes the substitution of the corresponding number of the ca class, e.g., saccam (1-3-30) = satyam, micchā (15-1-544) = mithyā, vajja (10-3-30) = vaidya, etc., uvajjhāya (9-33-389) = upādhyāya.

Besides these, there are found many instances of doubling of conjunct consonants, e.g., pajjava (8-7-323) = paryāya, pāyacchitta (25-7-801) = prāyaścitta, rukkhā (8-3-324) = vṛkṣa.

*Svarabhakti (anaptyxis) :*

Conjunct consonants are simplified by dividing the two members by a partition-vowel, e.g., arihaṃta (1-1-1) = arhanta, bhaviya (18-9-643) = bhavya, pauma (11-5-7) = padma, chaumattha (15-1-553) = chadmastha, etc.

A tendency is found in the language of the *Bhagavati Sūtra* to introduce a conjunct consonant in place of the original unconjunct consonant, e.g., ekka (1-1-11) = eka, tella (10-6-580) = taila, uju (8-2-322) (25-3-730) = rju. There occurs also a tendency of dropping the initial syllable of a word (syncope), e.g., ti (15-1-544) = iti, ttī. (18-10-647), i (1-3-35), etc. The interchange of syllables in the body of the word (the phenomenon of metathesis) is found in some words, e.g., Vāṇārasī (15-1-550) = Vārāṇasī.



There occurs the phenomenon of Samprasāraṇa, i.e., 'ya' and 'va' become 'i' and 'u' respectively in the language of this work, e.g., ābhiniṃtara (11-11-428) = abhyantara, padiniya (9-33-389) = pratyāṇika, tūriyaṃ (15-1-557) = tvaṛitam, suvina (11-11-428) = svapna.

In some places the Varṇāgama, particularly of ma is found at the beginning of the uttarasabda (last word), e.g., sāmāiyamāiyāim (9-33-382) = Sāmāiyikādi.

#### Grammar :

Some ideas of the grammatical structure of the language used in the *Bhagavatī Sūtra* are given below :—*Sandhi* : (1) It is found in the canonical work that the single member (i.e. word) in compounds generally remains like the other member in its pure thematic form without sandhi, e.g., Ovāsa-vāya-ghana-udah (1-9-73). Here the vowels a and u stand uncontracted, but similar vowels coming together in compounds form Sandhi, e.g., Jivājiva (2-5-107). (2) In the case of the second member of a compound having i and followed by a double consonant, the final vowel of the first member is generally dropped, e.g., egimdiya (2-1-85) = ekendriya. (3) The vowels i & u of a member in compounds do not form sandhi with dissimilar vowels of the other member, e.g., pagai-uvasamta (1-6-52) = prakṛtyupaśānta. (4) a + u form sandhi, e.g., Samanovāsagā (2-5-107) = Śramaṇopāsakas. (5) a or ā followed by a long vowel ī or ū is dropped, e.g., rāisara (9-33-385). (6) Sometimes a or ā becomes contracted with udvṛtta vowel i, ī or u, ū, e.g., ké i (16-4-573), therā (2-5-108). (7) In some cases a standing at the end of the first member of a compound is omitted before a dissimilar udvṛtta vowel, i.e., at the beginning of the second member, e.g., devaulam (5-7-219), devāuyam (1-8-64). (8) na (not) sometimes forms sandhi with the initial vowel of a verb, e.g., natthi (1-3-32), natṭhesi (15-1-551), nāhi (15-1-552).

#### Gender and Number :

The gender and number of words which are correlated vary in many cases in their use in this canonical work.

(1) The general practice is found to insert an inorganic in the middle of a compound at the end of a word, i.e., an oscillation is partly produced by the rule of the last syllable. Thus the neuter-nouns are used as masculine and they form the nominative singular in e, e.g., udagarayaṇe (15-1-547), utṭhāne, kamme, bale, virie (1-3-34), duvihe

uvaoge pannatte (16-7-583), etc. (2) The neuter *an* becomes masculine in *a*, e.g., *kamme* (1-3-34) = *karman*; it becomes the neuter of a stem, e.g., *addhā* (11-11-424) = *adhvā* which is derived from the stem *adhvan*. (3) The neutral forms by the similarity of the termination *a* are made dialectically in the nominative and accusative plurals from the masculine in *a*, e.g., *pasinām* (2-1-90), (4) Neutral plural forms of the masculine are also used in the case of *u* stem, e.g., *heuīm* (2-1-90). (5) Neutral forms from the feminine are used, e.g., *tayāpāṇae* (15-1-553), *valiyāo* (8-5-325). (6) The dual number is not used except in the case of the numeral, e.g., *duve kavoyasarirā* (15-1-557).

#### *Other grammatical features :*

(1) A general practice is found in the use of the particle 'o' or 'to' derived from 'ato' as mere expletive, e.g., *davvao* (1-1-15). (2) The so-called *ya śruti* used for the division of words and the dropping of *ta* in the case of the often occurring forms of the third person, singular number and present tense and the past perfect passive show two tendencies of the grammatical rules of the early and later Middle-Indo-Aryan stages of language.

#### *Declension :*

(1) In the third person, singular number nominative *akārānta* word (i.e. stem in *a*) terminates in *ē*, e.g., *Samane*, *Mahāvire*, *āigare* (1-1-5), and the plural in *ā* or *āo*, e.g., *daṁḍagā* (1-2-20), *tasā* (2-1-9), *saṁjayā* (1-2-21), *āillāo* (1-2-21). (2) In the accusative singular it ends in *aṁ* or *iṁ* or *uṁ*, e.g., *egaṁ maham nāvaṁ* (1-6-55), *Jamālīm* (9-33-385), *usuṁ* (1-8-67), and in the plural in *ē* or *ā* or *o*, e.g., *ammāpiyaro* (9-33-384), *te samaṇovāsae* (2-5-110), *vāhanāo* (2-1-90). (3) In the singular number of the instrumental case it terminates in *ena* or *enaṁ*, e.g., *paridaheṇaṁ* (1-1-19) and in the plural in *hi* or *hiṁ*, e.g., *nāṇamtarehiṁ* (1-3-37), *āsavadārehiṁ* (1-6-55). (4) In the dative singular number it ends in *āe* or *āte*, e.g., *vahāe* (1-8-68), *dukkhattāe* (1-1-15). (5) In the singular number of the ablative case it terminates in *āo*, e.g., *Rāyagihāo* (2-1-90) and in the plural in *hiṁto*, e.g., *ehiṁto*, (1-7-58), *gehehiṁto* (2-5-109). (6) In the singular number of the genitive it ends in *ssa* and in the plural in *āṇa* or *ṇaṁ*, e.g., *vigayapak-khassa* (1-1-8), *neraiyāṇaṁ* (1-1-10). (7) In the locative singular it terminates in *e* or *ṁsi* or *ṁmi* and in the plural in *esu* or *suṁ*, e.g., *Kālamāse* (1-1-19), *harade* (1-6-55), *udagaṁsi* (1-6-54), *ekkekkaṁmi* (1-1-11), *paḍaṁmi* (1-1-11), (plu.) *sannivesesu* (1-1-10). (8) In the

vocative singular it is a or ā or o and in the plural ā, etc., e.g., Goyamā (1-1-9), Anandā (15-1-547).

*Feminine forms in ā stem :*

(1) In the third person singular, nominative case, it ends in ā, e.g., Cellanā (1-1-4), Devānandā (9-33-380), and in the plural in āo, e.g., lessāo (1-2-22). (2) In the accusative singular termination is am, e.g., Devānamdām (māhanim) (9-33-382), and in the plural it is āo, e.g., egamegāo bhajjāo (11-11-530). (3) In the instrumental singular it ends in āe, e.g., Ajjā-Camdanāe (9-33-382), and in the plural in āhi or āhim, e.g., Cillāyāhim (9-33-380). (4) In the dative singular it is āe, e.g., Ajjā-Camdanāe ajjāe (9-33-382). (5) In the ablative singular it terminates in āe and in the plural in āhinto. (6) In the genitive singular it is āe and in the plural it is ānam, e.g. (sing.) Devānamdāe (9-33-381), (plural) amgapaḍiyāriyānam (11-11-428). (7) In the locative singular it terminates in āe, e.g., Isiparisāe (9-33-381) and in the plural āsu. (8) The vocative form is ā, e.g., Devānamdā (9-33-380).

The declension of the feminine forms in i or u are almost identical with that of the feminine ā with some exception in isolated cases, e.g., Kukkudī (1-6-53) (nom.), Pabhāvatī Devī (instrumental) (11-11-428), miyavittī (dative) (1-8-65).

As regards pronouns it is not possible to present their complete forms out of the stray references to them in the *Bhagavatī Sūtra*. But it is found that in their declension the same general rules of the nouns, masculine, neuter and feminine genders are followed in accordance with their respective genders and numbers in almost all case-endings with some exception, e.g., third person. Se (nom. sing.), te (nom. plu.), tam (accusative sing.), tenam (instrumental sing.), tāo (ablative sing.), tassa (genitive sing.), tesim (plu. gen.), tamsi or tammi (locative sing.), tesu (plu.), Fem. Sā (nom. sing.), tāo (plu.), etc. First person—aham (nom. sing.), amhe (nom. plu.), etc. Second person—tūmam (nom. sing.), tujjhe (nom. plu.), or tumhe, etc.

*Verbs :*

In the *Bhagavatī Sūtra* two classes of verbs have been used : (1) those which end in a, (2) those which end in e. Besides these there are some verbs which terminate in other vowels like thā, nī, etc. Some examples of conjugation are given below :

**Present Indicative**

*First Class (i. e. Verbs terminating in a)*

	<i>Singular</i>	<i>Plural</i>
First Person :	Vocchāmi (1-2-25)	Jāṇāmo (2-1-84)
Third Person :	Calati (3-3-153)	Parivasamti (3-2-142)
	Bhavati (14-6-520)	Bhavamti (16-4-573)
	Pāsai (3-1-134)	Nimdamti (3-1-136)

*Second Class (i. e. Verbs terminating in e)*

	<i>Singular</i>	<i>Plural</i>
First Person :	Roemi (2-1-92)	Vedemti (7-3-279)
	Vedemi (1-2-20)	Karemti (1-1-9)
	Eḍei (1-2-20)	Uvvaṭtemti (1-1-12)
	Thāvei (9-33-385)	

**Imperative**

	<i>Singular</i>	<i>Plural</i>
Second Person :	Vadaha (2-1-92).	Sannāveha (7-9-300)
	Pālayāhi (11-9-417)	
Third Person :	Pāsatu (3-2-149)	

**Perfect Tense**

	<i>Singular</i>	<i>Plural</i>
Third Person :	Karethhā	Karimsu (1-3-28)
	Hotthā (2-5-107)	Āhamṣu (1-9-75)

**Future Tense**

The future tense is formed in two ways by adding ssati and hiti to the root respectively.

**First Future Form**

	<i>Singular</i>	<i>Plural</i>
First Person :	Abhiginhissāmi	Viharissāmo (12-1-438)
	(3-1-134)	
Third Person :	Vedissai (1-4-40)	Pabhāsisamti (9-7-363)

**Second Future Form**

	<i>Singular</i>	<i>Plural</i>
Third Person :	Gacchihihi (12-1-96)	Abhisimcemhimti (15-1-559)

**Optative :**

Hojjā (1-5-44), avakkamejjā, etc.

**Causative :**

Causative is formed by adding suffix āve to the root of the verb, e. g., āghavei (8-3-22) (indicative); parivāveha (8-7-337), karāveha (11-1-428) (imperative). Some roots change their final vowels to e and lengthen their initial a, e. g., padeti (16-5-572).

**Passive voice :**

It is formed by adding ijje to the root of the verb, e. g., avacijjai (1-10-80). Besides, there are some other forms, e. g., disai (9-33-396), mucceai (9-33-386), cijjamti (1-1-12), chijjamti (6-3-233).

**Participles :**

Two kinds of participles are used, viz., present and past, the first is formed by adding māne or anta to the root and the second by adding the suffix iya, e. g., (I) dhāremāne (1-3-28), vemāne (1-4-39), jalamta (11-9-417); (II) mae (1-4-40), jāe (12-7-457), kaḍe (1-3-27). There are also potential participles formed by adding yavva or iyavva, e. g., neyavvaṃ (1-10-81), vattavvayā (14-8-530), etc.

**Gerunds or absolutes :**

They are used in different forms by adding ittā or ittāṇaṃ to the root and by adding ttu to it and also iya or aya is found to form them, e. g., vandeittā (1-1-19), pāsittāṇaṃ (11-11-428), kaṭtu (2-1-92), nisamma (3-1-134), gahāya (15-1-547). Besides these, there occur some irregular absolutes, being imported from Sanskrit by phonetic changes, e. g., kiccā (1-1-19), soccā (3-1-134), āhacca (6-10-257), paḍucca (1-1-4).

**Infinitives :**

They are formed by adding the suffix um and ittae, e. g., kāuṃ (2-1-92), ciṭṭhittae (5-4-199), uvadaṃsittae (6-10-255).

**Abstract nouns :**

They are formed by adding the suffix tta, e. g., devattāe.

**Comparative degree :**

It is constructed by adding tara, e. g., appatarāe (1-2-21). In the superlative there is found 'seyam' (3-1-134).



## Ancient Indian Palace Architecture

V. S. AGRAWALA

IT is necessary to have a clear idea of the palace architecture in ancient India together with its terminology so that the relevant portions of the *Harṣa-carita* and the *Kādambarī* may be properly understood. The material is quite elaborate and consistent with the traditional terms relating to a royal palace. This material occurs at four places in the *Harṣa-carita*, namely (i) description of the elephant Darpaśāta in which Bāṇa has strongly grafted the terminology of a royal palace; (ii) description of the palace of Harṣa when Bāṇa himself was introduced to the king; (iii) description of Rājyaśrī's marriage inside the palace; and (iv) the illness of Prabhākaravardhana giving details of his apartments. The material in the *Kādambarī* is spread throughout the book. We shall first deal with the evidence of *Harṣa-carita* and then take up that of the *Kādambarī*. The most expansive unit was known as the *Skandhāvāra* that contained the *Rājakula* and the *Rājakula* included the royal palace known as *Dhavalagrha*, the white house. *Skandhāvāra* was a term of the entire military encampment which included the area for the horse and elephant wings, camel corps, encampments of guest kings and miscellaneous establishments relating to the army. These various portions were assigned special places for them in the vast, extensive area outside the *Rājakula*. The *Rājakula* proper was entered through a principal entrance known as *Rājadvāra*. Inside the *Rājakula* was the palace containing the living

apartments of the kings and queens, that was known as *Dhavalagṛha*. An attempt is made here to interpret the relative position of the various component parts with the help of the evidence from *Bāṇa-bhaṭṭa* and from other literary texts.

*Skandhāvāra* :

In chapter II of *Harṣa-carita* (58-60) and chapter V (152-156) we find a description of *Skandhāvāra*, *Rājakula* and *Dhavalagṛha*. *Bāṇa* had his first meeting with *Harṣa* in the temporary palace built for the king on the bank of the *Ajirvati* (modern *Rāpti*) in the village named *Manitārā*. The area necessary for the army encampment, *Skandhāvāra*, was very extensive. The whole army was settled there. From the point of view of planning the *Skandhāvāra* was divided into two portions, firstly the army encampment outside and secondly the royal palace. The outer area of encampment had in the beginning extensive grounds for horses on the one side, and elephants on the other. The area for horses (*mandurā*) also provided for the stables of camels. After this there were camps of kings and other royal guests who came on State business. This area was known as *Śivira*. Thus this portion of the army encampment looked like a city with its own market and shops to which admission was free and unrestricted for the public. In the fifth chapter it is stated that *Harṣa*, returning from his march, first passed through this Bazar (153). This was called *Vipaṇi-vartma* and later on in Muslim times known as Urdu Bazar, i.e., the market place of the army hordes. The very extensive area in front of the red fort in old Delhi was once known as Urdu Bazar, which was but a translation of *Vipaṇi-vartma*. This wide plot of ground accommodated the camps for kings and rulers and feudatories who came to meet the emperor. In this *Skandhāvāra* area of *Harṣa* there were ten kinds of encampments.<sup>1</sup> These included kings from many countries, enemy kings and feudatory kings defeated in battles, embassies from many foreign lands, *Mleccha* races, principal representatives from amongst the people and also religious heads and teachers who specially came to see the king. There was additional open area all of which was known as *Ajira* (p. 25).

*Rājakula* :

At the end of the *Skandhāvāra* the *Rājakula* was situated in a well defended portion. It was also named *Rājabhavana*, *Rājaprasāda* or

1 *Harṣa-carita* : A Cultural commentary, pp. 37-38.

*Rājamandira*; its entrance was known as *Rājadvāra*, and the place was well guarded. There was no restriction against entry in the *Skandhāvāra* which was open to all the public but entry into the *Rājakula* was restricted and strictly controlled. The entrance of the *Rājakula* was guarded by the *Vāhya Pratihāras*, i. e., chamberlains posted outside or in the palace. The first portion of the *Rājadvāra* on both sides of the entrance consisted of several rooms in one or more storeys known as *Dvāra Prakosṭha* or *Alinda*. It is stated that at the time of Rājyaśrī's marriage goldsmiths were seated in the *Alinda* portion and working to make golden ornaments (142). The etymology of *Alinda* (*Alin dadāti*) may be traced to an earthen cup called *Ali*<sup>2</sup> in which some drink or eatable was offered to the guests. The *Alinda* was named *Bahirdvāra Prakosṭha* in Gupta Sanskrit (Hindi *Barautha*). In Pāṇinian Sanskrit the *Alinda* portion of the house was known as *Praghāṇa* or *Praghāṇa* (see *Rājakulo*, Plate 2<sup>3</sup>, in *Harsa-carita*: A Cultural Commentary).

#### *The system of Kakṣā :*

Inside the *Rājakula* there was a regular scheme of courts (*kakṣā*). The palace of Harsa was planned in three courts. In the *Kādambari* the palace of Tārāpīḍa, father of Candrāpīḍa, was divided into seven courts which the prince had had to pass through in order to meet his father. In the *Rāmāyaṇa* the palace of Daśaratha is stated to have five courts. The palace of Rāma as crown prince (*Yuvarājabhavana*) had only three courts (*Ayodhyā*, 5. 5). In the first court of Harsa's palace on the left side of the *Rājadvāra* was an extensive pavilion (*Āsthāna-maṇḍapa*) for the royal elephants (*ibha-dhiṣṇyāgāra*) in which the king's own elephant *Darpaśāta* was kept. On the right side opposite to

- 
- 2 The word *Ali* for an earthen cup is still current in the dialect of western Uttar Pradesh. The word is also preserved in Sanskrit *Alinḍjara* meaning a very large storage jar. (*Alimajaraṇi Alinḍjaraḥ* = *Mahākumbha*. *Amarakośa*, 2.9.31.) These have been found in the excavations at Nālandā, Rājagṛha, Kāśīpurā. The reason of such a big jar being named as *Alinḍjara* was that when these were made all the available clay was diverted for them and the smaller cups went by default.
  - 3 There is a *sūtra* in Paṇini, that the *Praghāṇa* denoted a portion of the house (*agāraikdeśe*) (Ref. 3.3.79) which the *Kāśikā* equates with *Bāhyadvāra Prakosṭha*. Bāṇa also has used *Bahirdvāradēśa*, i. e., a portion of the outer gate.



it was the stable (*mandurā*) for the king's own horses who were known as *Bhūpālavalabbhaturāṅga*. Later on such horses for the king's own use began to be called merely as *Vallabha*. It should be noted that the arrangement for the horse and elephant wings and the army outside in the *Skandhāvāra* was a general one but inside the *Rājakula* in the first floor it was intended to accommodate the horses and the elephants for the king's own use. It is therefore that *Bāna* often refers to the king riding on the royal elephants or horses entering the entrance and crossing the four courts mounting near the big staircase (*Mahā-sopāna*) leading to the hall of public audience.

In the second court at the centre was located the *Vāhyāsthāna Mandapa*, i.e., the hall of public audience also called *Sabhā* from ancient time or *Sadas*, also known as *Asthāyikā* or *Sarvosara*. In Moghul palace architecture this was known as *Darbare-am*. In front of it was the extensive first court also called *Ajira*. Upto this point the king had the privilege to mount his horse or elephant. In order to gain access into the audience hall the king had to dismount at the foot of the staircase. After mounting the steps the entry into the audience hall was obtained. We may understand in the light of the above why *Harṣa* rode on the back of his she-elephant upto the foot of the stairway and dismounting there entered the *Asthānamandapa* and put his seat on the throne placed there. (*Ityevam āśasāda āvāsam, mandiradvāri ca visarjitārājaloṇaḥ, praviśya ca avatatāra, bāhyāsthānamandapasthāpitam āsanam ācakrāna.*) *Candrāpiḍa* took the decision of his military conquest in the *Asthānamandapa*. In the *Kādambarī* it is described as *Sabhāmandapa* (*Kādambarī*, 111). In the Delhi fort there is an open court in front of the *Darbare-am* which may be identified as *Ajira*. At the time of *Prabhākaravardhana*'s illness, his friendly kings and feudatories assembled in the *Ajira* to express their sympathies (154). When the king used to convene a *Darbar* or hold assembly or courts of justice it was always in the *Darbare-am* or *Bāhyāsthānamandapa*.<sup>4</sup> After the death of *Rājyavardhana*, *Harṣa* took counsel with his *Senāpati* *Simhanāda* and Marshal of the Elephants *Skandagupta* in the *Bāhyāsthānamandapa*. At that time there were many kings present in that hall. When *Harṣa* had taken the decision to go on a military expedition for the conquest of the whole earth and had dictated the same to his minister for peace and war (*mahāsandhivigrāhaka*) named

4 The *Darbare-am* has been called *Sarvosara* = Sanskrit *Sarvo-pasara* in the language of its time in the *Prthivīcandra-carita* (1421).

Avanti, he having dismissed the assembly of kings left the *Bāhyāsthānamandapa* to go for his mid-day toilet. (*Iti kṛtaniścayaś ca muktāsthāno visarjitarājalokaḥ snānārambhākāṅksi sabhām atyākṣit. 194.*)

In the *Rājakula* there were two *Āsthānamandapas* of audience chamber. One was the *Bāhyāsthānamandapa* or Darbare-am described above which was placed in the second court of the *Rājakula*. The other was inside the *Rājakula* in the *Dhavalagrha* portion usually at the end of the series of courts which was known as *Bhuktāsthānamandapa* corresponding to the Darbare-khas of Moghul times. The distinction between the outer and the inner *Āsthānamandapas* is very clear both in the *Harsa-carita* and the *Kādambari*. In the *Bhuktāsthānamandapa* the king used to take rest and enter into discourse or consultation with his selected friends, ministers and inmates of the harem.

This he did after taking his meals when he wished to retire and hence the name *Bhuktāsthānamandapa* was justified. This was also known as *Pradosāsthānamandapa*, i. e., the place when the king gave audience in the evening. It is stated that Harsa on the day of his taking the decision about his military conquest did not stop for any length of time in the *Pradosāsthānamandapa* but left it quite soon to go to his retiring room. (*Pradosāsthāne nāticiram tasthau. 195.*) There used to be a court (*Ajira*) in front of the *Bhuktāsthānamandapa* with a pavilion in it. We can, therefore, understand the statement that Bāna at the time of his first meeting with Harṣa after crossing the three courts saw him in the *Bhuktāsthānamandapa* when the king was seated under a pavilion in the court of the hall of private audience. (*Dauvārikena upadiśyamānavartmā samatikramya trini kakṣāntarāni caturthe bhuktāsthānamandapasya purastād ajire sthitam 69.*) In the *Kādambari* the Cāṇḍāla girl carrying the parrot in the cage saw the king in the *Bāhyāsthānamandapa*. The elaborate description given by Bāna relates to the hall of public audience. After the king had accepted the parrot *Vaiśampāyana* from the Cāṇḍāla girl he dismissed the assembly of kings and returned to the inner portion of the palace to fulfil his mid-day routine and for bath and food, etc. (*Visarjitarājalokaḥ kṣittipatiḥ āsthānamandapād uttasthau. Kādambari, 13.*) After the king had finished his toilet and usual routine he retired to the *Bhuktāsthānamandapa*, hall of private audience, where in company of his friends, ministers and queens he listened to the story as recited by the parrot *Vaiśampāyana*.

The portions included in the first and the second courts of the *Rājakula* was known as *Bāhya* or the outer one, and hence the chamber-

lains and attendants moving in this portion were known as *Bāhya-pratīhāra*. Beyond this was the palace proper and the chamberlains and attendants specially appointed to that portion were known as *Antarapratīhāra* or *Abhyantaraparijana*.

Bāṇa had given an elaborate description of the *Dhavalagrha* or the palace situated in the third court. Round the *Dhavalagrha* there used to be a contingent or other as follows :

1. *Grhodyāna* (The palace garden) : It was also known as *Bhavanodyāna*. It contains a number of flowers and flowery plants and trees and green houses or groves covered with creepers. Sited in it were the lotus ponds and the *Kṛiḍāparvata*, named in the *Kādambarī* as *Dāru-Parvata*, which was an artificially improvised hill intended to serve for the pastime of the king and queens.

2. *Grha-Dīrghikā* : In the palace garden and other portions of the palace there was a flowing canal of water known as *Grha-Dīrghikā* which derives its name from its length. In its intermediate stages small fountains and water ponds (*Kṛiḍāvāpī*) were improvised for lotuses and *Harīśas*, who were the inmates of the palace, enjoyed themselves. It was also a feature of the palace architecture in Iran in the time of Khusarū Parvez. In his palace such a long canal had been brought from Kohe Bihistuna to supply water to the Kasare Siri which was the name of his palace.<sup>5</sup>

*Vyāyāma-bhūmi* : the place for the king's gymnasium. It is stated that king Śudraka after dismissing his court went to his *Vyāyāma-bhūmi* or gymnasium, where he took a course of routine

---

5 I am indebted for this information to my friend Maulavi Mohd. Asraf, Supdt. of Archaeology in Delhi. This was known as Nahare Bihista, heavenly canal. That such a canal of water existed also in Moghul palaces inside the red fort in Delhi is well known. This feature of palace architecture continued during mediaeval times also. Vidyāpati in his *Kīrtīlatā* has mentioned *Kṛiḍā-śaila*, *Dhārā-grha*, *Pramāḍavana*, *Puṣpavāṭikā* and also *Kṛīma-nadī*, i. e., an architectural canal of flowing water, which was another name of *Bhavana-Dīrghikā*. The reference in Vidyāpati's *Kīrtīlatā* preceded the Moghul palaces by a couple of centuries. This feature of the architecture in royal palaces existed not only in India but also outside. In the palace named Hampton Court of Tudor Henry VIII this was known as Long Water which seems to be so close to the Indian *Dīrghikā*.

exercises. That the king observed such a routine is also mentioned in the *Arthaśāstra* of Kauṭilya. We learn from Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī* that the senior wrestlers who gave wrestling training to the king were known as *Rājayudhvā* (3.295).

*Snāna-grha* or *Dhārā-grha* : The *yantradhārāgrha* and *snānabhūmi*, i. e., the fountain and the swimming pool, formed a contingent part of the *Vyāyāma-bhūmi*. Kṣemendra has named it *Nimajjanamaṇḍapa* in his *Lokaprakāśa* and the *Prthivīcandra-carita* calls it *Mājanaharam* (Sanskrit *Majjanagrha*), 14th century.

*Deva-grha* : Inside the *Dhavalagrha* there used to be a religious shrine with an image of the deity worshipped by the king and other inmates of the palace. It was known as *Devagrha*, which Kṣemendra names as *Devārcanamandapa* in *Lokaprakāśa*.

*Toyakarmānta* : The place for storage of drinking water, which was placed in charge of an officer named *Toyakarmāntika*, or the Superintendent of water-works.

*Mahānasa* : the royal kitchen

*Ahāramaṇḍapa* : The dining hall or the pavilion where the king took his meals.

In addition to the above we also find in the *Kādambarī* a reference to *Saṅgītabhavana* or the Music Hall (91), *Ayudhaśālā* or the armoury (87), *Bāṇayogyāvāsa* or the ground for the practice of archery (90), and *Adhikaranamaṇḍapa* or the court of justice (88) which were located in the different portions of the palace. Hemacandra (12th century) speaks of a *Śrama-grha* inside the palace in which the king gave himself exercise in wrestling and archery, which corresponds to the *Vyāyāma-bhūmi* and *Bāṇayogyāvāsa* of the *Kādambarī*.

Besides the component parts of the palace the main portion was the *Dhavalagrha* also named *Śuddhānta* in which the king and his female inmates resided.

*Dhavalagrha* : The *Dhavalagrha* was the palace proper forming the residential quarter. In Hindi it is called *Dhaurāhara*, literally, the White House. The entrance to the *Dhavalagrha*, according to Bāna, was known as *Grhāvagrahaṇī*, in which *Grha* signified *Dhavalagrha* and *Avagrahaṇī* the *Dehalī* or threshold, i. e., the point where strict checking was made by the chamberlains posted for the purpose. The doorkeepers appointed here were much more experienced and trustworthy. In the *Rāmāyaṇa* this portion of the palace is named

*Pravivikta-kakṣa* (Ayodhyā, 16.47), i.e., the secluded court, where Rāma along with Sītā was given accommodation as prince-regent and where only trustworthy persons were allowed to enter. The chamberlain in charge of this portion has been mentioned in the *Rāmāyaṇa* to be an aged person holding a staff in his hand (*Vetra-pāni*) and placed as superintendent over the inmates of the harem (*Stryadhyakṣa*). This is confirmed by the description of Bāṇa.

The *Dhavalagṛha* or the palace proper was architecturally formed, planned in two or more storeys. The king and the queen usually lived in the upper stories. Just after entering the *Dhavalagṛha* one found two staircases on right and left leading to the upper floor. Bāṇa has stated that king Prabhākaravardhana at the time of his illness was occupying the upper floor of the palace. It is also said that the chamberlains angrily forbade the noise or the sound produced by treading on the staircase. Harsa went to see his father several times in the upper storey (*Kṣanamātram ca sthitvā pitrā punarāhārārtham ādiśyamāṇaḥ dhavalagṛhād avatatāra*, 159) and then came down. There used to be an extensive court in the middle of the *Dhavalagṛha* and round it were series of rooms or the *Sālās* because of which that portion was named *Catuṣśāla*. The *Catuṣśāla* was known in Gupta Sanskrit as *Samjavana*. Bāṇa has used the word *Samjavana* which formed part of the palace of Prabhākaravardhana (155) Prabhākaravardhana himself was in the upper storey of the palace but servants were assembled on the ground floor in the *Catuṣśāla* and sorrowing for the king's illness. It appears that the rooms of the *Catuṣśāla* portion were used for the king's guest and for storage of clothes (*Vastrāgāra*) and other objects.

In the middle portion of the *Catuṣśāla* there used to be a pavilion supported on pillars known as *Subithi* which was enclosed by triple screens (*Triguṇa Tiraskāraṇi*, 155). This was separated from the rooms of the *Catuṣśāla* by a pathway allround open to the sky. The *Subithi* portion was entered into by side entrances (*Pakṣadvāra*). In the Ajanta painting we may see the kings and queens seated in the *Subithi* portion enclosed by the triple screens and furnished with side-entrances which helps us to understand this portion of *Dhavalagṛha* (Chief of Aundha, Ajanta, Plate 67.77). The middle portion of the *Subithi* was like a platform known as *Vitardikā* which was a covered pavilion (178) (see *Dhavalagṛha*, Plate 27, in *Harṣacarita : A Cultural Commentary*).

**Upper Storey of the Dhavalagṛha :** In the upper storey of the *Dhavalagṛha* on the front side the central portion was called *Prasrīvaka*

and the two side portions were called *Saudha* and *Vāsabhavana* or *Vāsagrha*. In the *Vāsagrha* was located the *Sayanagrha* or the sleeping chamber. There were wall paintings in the *Vāsabhavana* (127). Hence this particular room as known was *Citraśālikā* (Hindi : *Citrasāri*). Queen Yaśovati used to sleep in *Vāsabhavana*. Harṣa also occupied for his nightly rest the *Vāsabhavana*. The *Saudha* portion was exclusively occupied by the queens. It had an open roof on which queen Yaśovati used to enjoy moonlight by putting off her upper garment (127). The central portion was called *Pragrivaka* because it occupied the *grivā* or neck portion of the palace. In the *Arthaśāstra* also in the mention of *Pragrivaka* in the palace of the princess (*Kumariśāla*) (*Arthaśāstra*, 2.31), it is stated that the female guests that had come during the illness of *Prabhākaravardhana* were accommodated in the *Pragrivaka* portion which was enclosed by screens on all sides (155).

The *Pragrivaka* was also known as *Mukhaśāla*; corresponding to it the back portion on the upper storey was known as *Candraśālikā* which was a roofed pavilion supported on pillars in which the king and queens enjoyed the moonlight. Queen Yaśovati in her stage of pregnancy used to sit in the *Candraśālikā* and enjoyed herself looking at the *Sālabhañjikā* figures.

The two long verandahs on right and left connecting the *Candraśālikā* and the *Pragrivaka* were known as *Prāsādakukṣi* furnished with ventilators or latticed windows (*Vātāyana*). In them the king enjoyed music and dance (*Antahpura-saṁgīta*) together with his select friends and guests, and inmates of the palace (*Kādambari*, 58, Plate 28).

#### Comparative literary differences :

The above picture of a royal palace given by Bāṇa may be understood with the help of literary references preceding or following the works of Bāṇa. The *Rāmāyana* of Vālmiki describes the palace of Daśaratha and of Rāma as prince. The palace of Daśaratha has five courts. Rāma entered three of them riding in his chariot and then entered the last two on foot (*Ayodhyā*, 17.20). King Daśaratha also occupied the upper storey of his palace like king *Prabhākaravardhana*. When Rāma went to see his father he went up to the upper floor (*Prāsādam āruroha*. *Ayodhyā*, 3.32.32). Similarly *Vasiṣṭha* coming to king Daśaratha ascended to the upper floor (*Prāsādam adhirukhya*. *Ayodhyā*, 5.22).

Rāma was prince-regent. His palace was separate from that of king Daśaratha but from the point of architecture the two resembled

each other very much. Rama's palace consisted of three courts. In Rama's palace Vasiṣṭha rode on his chariot upto the third court (Ayodhyā., 5.5)

In this connection the evidence of Bāṇa is valuable. When prince Candrāpīḍa returned from the college where he received his education, a separate palace was provided for him called *Yuvarāja-bhavana* or *Kumāra-bhavana*. Similarly for a princess a separate palace named *Kumārī-antaḥpura* was provided. In the palace of Candrāpīḍa there were two portions : *Śrī-maṇḍapa* and *Sayanīya-grha*. *Śrī-maṇḍapa* was the outer portion and *Sayanīya-grha* the inner portion of the palace (Kādambarī, 96). In the *Kumārī-antaḥpura* of Kādambarī also there was a *Śrī-maṇḍapa* portion (Kādambarī, 186).

We find that in the Tudor palace named Hampton Court there was a palace for the prince-regent in the same portion but separate from the main royal palace. This had three portions named Presence Chamber, Drawing Room and Bed Room. Of these the Presence Chamber corresponded to *Śrī-maṇḍapa* of the Indian palaces where the prince received his guests. There was a well furnished seat which was occupied by prince Candrāpīḍa (Kādambarī, 96). The *Sayanīya-grha* was the Bed-room in these palaces. In the palace of Rāma in the first court there was accommodation for the royal horses and elephants. There were rooms for Rāma and Sitā in the third court, which was a secluded portion (*pravivikta kaksā*). In between the first and the third court there was most probably the drawing room of the audience chamber which was usually situated in the second court. It is stated that in the third court old chamberlains holding staff in their hands were appointed. They were known as *Śtryadhyakṣa* and devoted young men were appointed as guards holding weapons in their hands (Ayodhyā., 161). There is a marked resemblance between the palace of Rāma and Harṣa. The palace of Harṣa (*Kumāra-bhavana*) was separate from that of Prabhākaravardhana as was the palace of Rāma from that of Daśaratha. When Harṣa returned from his hunting expedition he first came to the entrance of *Rājākula* where the chamberlain bowed to him; and from that point he entered the *Dhavalagṛha* and going upstairs he saw his ailing father, king Prabhākaravardhana. Then he came down from the upper floor of the *Dhavalagṛha* and went to his own palace with an attendant. In the evening time he came again to see his father and mounted up the staircase. He remained there the whole night and again came down the next morning, and although the groom was ready with the horse he preferred to walk on foot to his palace

(160). This indicates that the palace of Harṣa was located outside the entrance of the *Rājabhavana* or royal palace proper. In the *Rāmāyaṇa* there is a detailed description of the palace of Rāvaṇa (*Sundarakāṇḍa*, ch. 6-7). The whole area which is described as *Alaya*, contained the palace (*bhavana*) of Rāvaṇa architecturally planned in several portions (*Prāsāda*). These three words correspond to *Rājakula*, *Dhavalagrha* and *Vāsabhavana* which were placed one inside the other. Rāvaṇa's *Mahāsāla* had a staircase. In the extensive palace (*Mahāniveśana*) or *Rājakula* of Rāvaṇa there were several component parts, e.g., *Latāgrha*, *Citraśālāgrha*, *Kridāgrha*, *Dāruparvataka*, *Kāmagrha*, *Cāpaśālā* (armoury), *Candraśālā* (moonlight house), *Nisāgrha* (night chamber), *Puṣpagrha*, etc. Several of these features correspond to those in the palace described by Bāna. The *Candraśālā* is common to both. The *Citraśālā* of the *Rāmāyaṇa* was the same as the *Vāsabhavana* of Harṣa, where there was the Bed-Chamber with paintings on the walls and which was therefore justifiably known as *Citraśālīkā*.

Aśvaghoṣa (1st century A.D.) describes the house of Nanda as *Vimāna* comparing it to *Devavimāna*. That house was divided into spacious courts. Once Buddha arrived at the entrance of Nanda's house, on his begging round. At that time Nanda was seated with his wife Sundarī on the upper floor of his house. As soon as Nanda learnt about it he got down and passing through the wide courts ran to meet the Buddha. But the courts were so spacious that it took him a long time to pass through them and therefore he felt agitated as to why they were so expansive.<sup>6</sup> Aśvaghoṣa has also mentioned that in the upper storey of his palace there were *Gavākṣa* ventilators (4.28). This seems to be evidently a reference to the *Prāsādakukṣi* or the two galleries connecting the *Pragṛivaka* in front and the *Candraśālīkā* at the back. These galleries were provided with carved latticed works as clearly mentioned by Bāna. They were closed with shutters which could be opened to give a clear view of the outside (*Vighaṭitakapāṭaprakāṭavṛtāyaneṣu mahāprāsādakukṣiṣu. Kādambari*, 58). These galleries were utilised for dance and musical performances.

In the *Pādatāḍitakam* the large houses of the courtesans are stated to be divided into spacious courts well separated from each other (*Asambaddhakakṣāvibhāgaṇi*, 1.12). They were well sprinkled with water (*Sikta*) and cleansed off their dust with air blown through hollow

6 मत्स्यपुराणे कण्वकमन्त्रः प्रविष्टमन्त्रमनुसृत्य ।

नान्यथापानहन्नुच्यते गृहस्य कङ्काललोऽन्वयश्च ॥ (५८)



tubes (*Suśiraphātīkṛta*). There are many other technical details mentioned about their construction, e.g., *Vapra* (raised foundations), *Nemi* (deep foundation), *Sāla* (ramparts), *Harṁya* (upper storey), *Sikhara* (spires), *Kapotapālikā* (a special moulding with a row of pigeons like motif), *Siṁhakarṇa* (two corners of the *Gavākṣa* raised aloft like the two ears of a lion), *Gopānasi* (the projecting top above the *Gavākṣa* resembling a long nose of a bull), *Valabhī* (a small pavilion on the top storey), *Attālikā* (towers of the gateway), *Avalokana* (a room on the upper storey for looking outside), *Pratolī* (rooms for connecting the towers of the gateway) (Hindi: *polā*), *Viṭanka* (a platform on the ground floor), *Prāsāda* (a palace), etc. Bāṇa also refers in his description of *Sthāṇvisvara* to *Prāsāda*, *Pratolī* and *Sikhara* (142). As in the palace of *Prabhākaravardhana* there is mention of *Vitardī* (platform in the *Catuḥśāla* of the ground floor), *Samjavanu* (*Catuḥśāla*), *Vithi* in the *Pādatāḍitakam*.

In the description of *Vasantasenā's* house as given in the *Mṛcchakaṭika* we find reference to eight courts (*Prakoṣṭha*) which has same meaning as *Kakṣa*.

These traditions of house-building continued with minor changes even during the mediaeval period. We read of these features in the *Dvyāśraya Kāvya* of Hemacandra (12th century) and *Kīrtitātā* of Vidyāpati (14th century) and in the *Vaṇavatnākara* of Jyoteśvara Thakkura and *Prthivīcandra-carita* (1421) and also find them continued in the Moghul palace of Delhi and Agra. In the *Kumārapāla-carita*, *Āsthānamandapa* is called *Sabhā* or *Mandapikā*. There is mention also of the *Gṛhodyāna* adjacent to the *Dhavalagṛha*, as shown in the illustration of the *Rājakula*. The *Gṛhodyāna* is referred to as *Bhavanodyāna* or *Mandīrodyāna* in the *Bṛhatkathā-Śloka-Saṁgraha* of Budhasvāmin and was known as *Najara-bag*, in Muslim times. Hemacandra has given a detailed account of *Bhavanodyāna* located inside the royal palace (*Dvyāśraya Kāvya*, 3/1—5/87). The *Bhavanodyāna* occupied an extensive area between the *Āsthānamandapa* of the second court and the *Dhavalagṛha* proper of the third court. In this palace garden there were many kinds of trees, creepers, flowers of which a full list is given by Hemacandra. There was also a lotus pond and a *Kriḍā-parvata*, an artificial hillock for royal pastime, with many other contingent buildings and bowers and also an elaborate water fountain. The summer house (*Hima-gṛha*) described by Bāṇa in great detail in the *Kādambarī* also forms part of the palace garden, and continued as *Sāvana Bhādo* in Mughal times. There are many points of similarity

between the descriptions of Bāṇa and Hemacandra. In these a study of the horticultural material in ancient Indian literary texts is a vastly interesting subject. It is stated that queen Yaśovati held in high affection the jasmine creeper (*Jāti-guccha*), the pomegranate, the young *Bakula*, and the mango sapling at the door of the house (*Bāla-sahakāra*) (164-165).

In the *Kirtitātā* of Vidyāpati the description of the palace includes several motifs of ancient tradition, namely *Kāñcana-kalaśa* (golden vase on the top of the spire), *Pramadavana* (female garden), *Puṣpa-vātikā* (flower-garden), *Kṛtrīmanadī* (long canal), *Dīrghikā*, *Kṛṣṇa-sāla* (artificial hillock), *Dhārāgrha* (water fountain), *Yantra-vyajana* (mechanical fan), *Śṛṅgārasanketa*, *Kāmagrha* (dalliance house), *Mādhavi-mandapa* (grove of Hiptage creeper), *Khatvāhṇḍola* (swing with a bed stretch), *Kusuma-śayyā* (flower bed), *Catuḥsamapallava* (a small pond of the *Catuḥsama* perfume), *Citraśālā* (a room with paintings). Side by side with this Indian tradition several new terms of Muslim palace architecture had been current which have also been mentioned by Vidyāpati, e. g. *Khas-darbar* (*Bhuktāsthānamandapa*), *Dar sadar* (*Rājadvāra*), *Nimaj-gah* (*Deva-grha*), *Khvabgah* (*Āhāramandapa*), *Shoramagah* (*Sukha-mandira* : a term still applied to a portion of the Amīra palace, same as *Ranga Mahala* of a Moghul palace)

In the *Prthivīcandra-carita* also (18th century) several component parts of the palace have been mentioned, e. g. ventilators (*Aneka-gavākṣa*), platforms (*Vedikā*), thrones (*Caukis*), painted hall (*Citraśālā*), latticed works (*Jālī*), three *stūpikas* on the top (*Trikalaśam*), palace with a *Torana* (*Toraṇadhavalagrha*), under-ground cellar (*Bhumi-grha*), store-house (*Bhāṇḍāgāra*), granary (*Koṣṭhāgāra*), arms-house (*Śastrāgāra*), fortress (*Gadhā*), hostel (*Maṭha*), temple (*Mandira*) basement (*Padavan*), throne room (*Paśāśālā*) basement, the staff above the spire (*Dandakalaśa*), the fluted stone on the top (*Āmalasāra*), flag (*Āñcalī*), bunting (*Bandanavāra*), five-coloured banner (*Pañcavarṇa-patākā*), hall of public audience (*Sarvopasara*), hall of special audience (*Mantrosara*), Bathroom (*Manjanahara* = *Mañjana-grha*), seven courts (*Sapta dvārāntara*), city gate (*Pratolī*), forecourt (*Rājāṅgaṇa*), horse-market (*Ghoḍahāḍī*), court (*Raṅgamaṇḍapa*), main pavilion (*Sabhā-mandapa*)—*Prthivīcandra-carita*, pp. 131-32. In this list there are several terms mentioned by Bāṇa. *Gavākṣa*, *Vedikā*, *Citraśālā*, *Toraṇa-dhavalagrha*, *Sabhā-mandapa* and *Pratolī* were the older terms. *Mañjanagrha*, *Sarvosara*, *Mantrosara* and *Rājāṅgaṇa* were new terms but with older meaning which had become current in Bāṇa's time.

It is necessary to have a clear picture of the mediaeval literary description and surviving monuments in order to understand the description of palace architecture given by Bāṇa in the *Harṣacarita* and the *Kaddambari*. The need for different component parts of palaces remain more or less the same leading to an identical planning to the component parts of the royal palaces, and this is the reason why there was so much similarity between the ancient Hindu palaces and the mediaeval Mughal palaces.

If we look carefully to the palaces of Akbar, Jehangir and Shahjahan, the Mughal forts of Delhi and Agra, we may discover the meaning of Bāṇa's description in several respects. The apparent reason is that the Mughals had inherited the older building traditions which they adopted in their palaces and at the same time introduced several features of their own. We may tabulate these common features between the palaces of Bāṇa's time, the Mughal palaces and also the Tudor palace, named Hampton Court. It is not at all our intention to suggest that any one of them knew or copied the other, but the striking resemblance proves that the basis of their architectural planning was to cater to common needs. This comparative chart does render one service essential to our purpose, namely that it brings us to understand the evidence of Bāṇa in a more clear and consistent manner.

Bāṇa's palace (7th cent.)	Mughal palaces in old Delhi	Hampton Court palace (16-17)
1 The <i>Skandhāvāra</i> encampment in front of the <i>Rājakula</i> or palace, and the market place in its <i>Vipani-mārga</i> .	The extensive open ground in front of the Red fort known as Urdu bazar. <sup>7</sup>	....
2 The Moat and the Rampart ( <i>Parikhā</i> ) ( <i>Prākāra</i> ).	The ditch & high wall of the red fort.	Moat & bridge.
3 Entrance to the palace ( <i>Rājadvāra</i> ).	Sadar-darvaja, the main entrance to the palace.	The Great Gate House.

---

7 Urdu was the word of a Turkish language meaning army. Later on denoting an army encampment. Hindi *Vardī* (literary uniform) and English *Horde* are derived from it.

Bāṇa's palace (7th cent.)	Mughal palaces in old Delhi	Hampton Court palace (16-17)
4 Contingent of rooms and towers of the gateway ( <i>Alinda</i> , or <i>Bāhyadvāra prakoṣṭha</i> ).	Rows of rooms inside the <i>Sadar-darvaja</i> where now shops are accommodated.	Barracks and Porter's Lodge, in the Entrance.
5 First court ( <i>Pratīkama Kakṣa</i> ) where the royal elephant and royal stables were kept.	Open Court.	Base Court.
6 The Hall of public audience ( <i>Bāhyāsthānamandapa</i> ) with the grand staircase ( <i>Mahāsoṇā</i> ) and the fore-court ( <i>Ajira</i> ).	Dewane-am and the open space in front of it	Great Hall and Hall-Court.
7 The staircase leading from the Fore-court into the ( <i>Ajira</i> ) Audience Hall ( <i>Āsthāna-Mandapa</i> )	The staircase in front of the Dewane-am.	Grand staircase. King's staircase
8 King's throne in the <i>Āsthāna-Mandapa</i> .	The royal throne in the Dewane-am	
9 Inner court ( <i>Abhyantarakakṣā</i> ).		Clock Court.
10 <i>Dhavalagrha</i> (inner palace).	Inner palace.	Principal Floor.
11 <i>Gṛhodyāna</i> (Palace Garden), Pond ( <i>Kṛidā-vāpī</i> ) and Lotus pond ( <i>Kamalavana</i> ).	Nazar bagh and its pond.	Privy Garden, Pond Garden, (Vinery, Orangery etc)
12 Royal canal ( <i>Gṛhadīrghikā</i> ).	Nahar-e-bahiste.	Long canal, "Long water".

	<i>Bāṇa's palace</i> (7th cent.)	<i>Mughal palaces</i> in old Delhi	<i>Hampton Court</i> <i>palace (16-17)</i>
13	Bath ( <i>Snāna-grha</i> ), Fountain ( <i>Yantra- dhārā</i> ), Bath tub ( <i>Snāna-droṇi</i> ), Kitchen ( <i>Mahānasa</i> ), Dining Hall ( <i>Āhāramandapa</i> ).	Hammam, Houze and Phavvare.	Bathing Closet, King's Kitchen, Banqueting Hall, Private Dining Room.
14	Temple ( <i>Devagrha</i> ).	Masjid or Namaḡ-gah.	Royal Chapel.
15	<i>Catuḡśāla</i> .	.....	Cellars on the ground floor.
16	Corridors ( <i>Būthi</i> ).	Khurramgah.	Galleries.
17	Hall of private aud- ience ( <i>Bhuktāsthā- namandapa</i> ).	Darbare-khas.	Audience Chamber.
18	<i>Pragrivaka</i> , <i>Gavākṣa</i> front room with latticed work.	Musemmam Burja ( <i>Suhag-mandır</i> ).	Queen's Gallery. Great watching Chamber.
19	Mirror House ( <i>Dar- pana-Bhavana</i> ).	<i>Sisa-mahala</i> . The <i>Adarśa bhavana</i> is also mentioned in <i>Tilaka- mañjari</i> (11th century).	....
20	<i>Sayana-grha</i> , <i>Vāsa- grha</i> ( <i>Citra-sālikā</i> ), <i>Saudha</i> , <i>Hāthi-dāta</i> and <i>Muktāsāila</i> (white stone). The Particular Room made of ivory and marble or agate ( <i>Muktāsāila</i> ); some- times it was made of carved ivory and inset with diamonds and therefore called <i>Vajramandira</i> .	Personal Chambers for kings and queens. <i>Khvabgah</i> with paint- ings on wall and roof.	King's Drawing Room, Queen's Drawing Room, King's Bed Room, Queen's Bed Room
21	Music-hall ( <i>Saṃ- gītagrha</i> ).	....	...

Bāṇa's palace (7th cent.)	Mughal palaces in old Delhi	Hampton Court palace (16-17)
22 Moon-light pavilion (Candra-sāla).	..	..
23 Palace galleries (Prāsādakukṣis).	.....	Presence Chambers.
24 Chamberlain's court (Pratihāra- grha).	Khwasar	Lord Chamber- lain's Court, where he and his officials had their lodgings.

This list indicates that the architecture of the palace described by Bāṇa had come from earlier times and continued even after him. Actually many other items of palace life and routine in the Indian palaces of the 7th century were borrowed from earlier time, e.g., attendants, chamberlains, amusements, performances etc. This was the outcome of the natural historical process. The picture painted by Bāṇa has to be given greater relief. It is expected that a study of the palaces built in the time of Uttaravartī Gurjara and Pratihāra kings, Pāla, Paramāra, Cālukya, Yādava, Kākati, Ganga, Vijayanagaravamśi kings and also of the later Mughal emperors will fill the picture of Bāṇa which will throw light on the details and evolution of Indian palace architecture.

The Hampton Court Palace was built by Cardinal Woolsey in 1514 and made over to the Emperor Henry VIII in 1529 and the latter completed it in 1540. It represents the architecture of the early 16th century. It was restored after a century and a half in 1680 in the time of William the Third and Queen Anne. In the 17th century also in the time of Shahjahan the old palaces were retouched with marble structures. We find several points of similarity between the palaces in Delhi and Hampton Court. There did not exist any historical connection between these three classes of palaces but the common needs of royal life brought about an internal identity in their planning.

The Rashtrapati Bhavana at New Delhi has the following planning :—

Central Vista upto India Gate (Skandhāvāra), Secretariat (Adhikaraṇamaṇḍapa), Main Gate (Rājadvāra), Fore Court (Bāhya-kakṣa), Grand stair-case (Prāsādasopāna), Darbar Hall (Bāhyāsthāna-

maṇḍapa), Military Secretary's Wing (Pratīhārabhavana), Audience Room (Bhuktīsthānamanḍapa), Banqueting Room (Āhāramanḍapa), Ball Room (Prāsādakukṣi for Antahpura-saṅgita), Mughal Garden (Gṛhodyāna), Flowers area (Kamalavana), Pond (Kṛiddvāpi), Fountain and Long Canal (Dirghikā).



## Mālā Devī Temple At Gyaraspur

KRISHNA DEVA

THIS temple, picturesquely perched on the slope of a hill, is a towering landmark at Gyaraspur which is a place of considerable archaeological interest, situated 24 miles north-east of the district town of Vidisha in Madhya Pradesh. Partly rock-cut and partly structural, this temple stands on a large terrace cut out of the hill-side and strengthened by a massive retaining wall. The temple faces east and is a *sāndhāra prāsāda* consisting of an *ardha-maṇḍapa* (entrance porch), *maṇḍapa*, *antarāla* and a sanctum with an ambulatory. The sanctum is crowned by a lofty *śikhara* of the curvilinear form, capped by an *amalaka* and *kalāśa*.

### EXTERIOR

The exterior of the temple is exquisitely carved with figures and designs in relief. The larger niches, crowned by elaborate *udgamas* or pediments of *caitya*-arches; the smaller niches, surmounted by tall pediments decorated with a mesh of *caitya-gaṇḍakas*; and the projecting balconies which are also crowned by a pediment of *caitya*-arches, form the most conspicuous ornamentation of the elevation. Added to this are the interesting panels of figure reliefs, scrolls and other decorative designs occurring on the basement mouldings. The basement shows the usual mouldings of *khura*, *khumbha*, *kalāśa*, occasionally relieved with interesting faces (usually carried on two



adjacent angles) and scrolls in relief, *antara-patra*, *kapotāli* carved with *caitya*-arches in relief, *chāḍya* moulding containing repeat pattern of miniature shrines, and *jaṅghā*, containing occasional niches with figure sculptures. From the basement mouldings project six niches on the southern side and two on the front or eastern side. Each niche is crowned by a pediment of *caitya-gavāksas*, those occurring below the *śanapaṭṭa* of the balconies with the *kakṣāsanas* being more elaborate than others. The balconies have the usual components, but are mainly decorative. Their *jālaka*-windows admit extremely insufficient light and do not serve an effective functional purpose.

The figures carved on the niches of the façades comprise Dikpālas and Jaina Yakṣas and Yakṣis, while the relief panels show human faces and scrolls. Most of the decoration of the elevation consists of architectural motifs like the *caitya-gavākṣa* and miniature shrine and this is one of the rare temples where such motifs have been used with great decorative effect. There are in all six projections in the southern façade, three larger and three smaller, all being embellished with niches

The *śikhara* (Fig. 1) is of the *pañcaratha* type but it has neither the elegant proportions nor the soaring character of the Khajurāho temples and is rather squat with a marked triangular appearance. It is *navāṇḍaka*, i. e., clustered by eight minor *śikharas* and is somewhat similar in design to the *śikhara* of the Śiva temple at Kerakot in Kutch. It is marked by six *bhūmi-āmalakas* and is decorated with a mesh of *caitya-gavākṣas*.

The *śukanāsikā* is only partly preserved and has lost the crowning figure of lion. The pyramidal roofs of the *antarāla*, *maṇḍapa* and *ardha-maṇḍapa* together with a large portion of the internal ceilings are also badly damaged. But from what has survived there is no doubt that the roof of the *maṇḍapa* consisted of *piḍhās* decorated with *caitya-gavākṣas*, alternating with recessed courses, carved with *ratna-paṭṭa*.

#### South façade

This is (Fig. 2) the best preserved and gives an idea of the original design. This had three balconies and each balcony had a niche on the basement. The niches on the two eastern balconies are more elaborate with ornate pediments, while the niche on the balcony of the sanctum is rather shallow. The buttresses flanking the balcony-projections have a vertical row of two niches, one on the *jaṅghā* and the

other on the basement at the same level with the niches below the balconies. The pilasters of these niches are decorated with scrolls, *kirttimukhas* and vase-and-foliage designs. Some of the pediments of the niches were surmounted by lions seated on haunches.

#### Balconies

In the balcony-projections the *vedikā*-moulding shows two rows of miniature shrines alternating with chess-design. The *āsanapaṭṭa* is decorated with scrolls and is surmounted by a frieze of lotus petals. The *kaksāsana* has slabs of lotus scrolls alternating with three vertical shafts relieved with bead-design. The lintel and the architrave of the balcony-projections are decorated with chess-pattern. The surmounting frieze which serves as *chōḍya* moulding is decorated with half-faces of *kirttimukhas* showing ears and in some cases horns.

#### Roof-niches

Between the two eastern balcony-projections of the south façade the last course of the roof shows a niche containing an image of eight-armed Cakreśvari seated on garuḍa. The goddess carries *pāśa*, indistinct object, indistinct object, and *vajra* in the right hands; and *vajra*, indistinct object, *cakra* and broken in the left hands.<sup>1</sup> This figure is flanked on each side by a female attendant. In the proper left niche occurs a seated Jina, while in the right niche occurs Ambikā Yakṣī, seated in *lalitāsana* and carrying a child.

On the corresponding north side the roof niches show Cakreśvari Yakṣī, flanked by female attendants which are now defaced. On the proper right occurs a seated Jina, while on the left occurs Ambikā-Yakṣī seated in *lalitāsana*. This is an exact replica of what we have on the south face. A little above this niche we have a seated Tīrthaṅkara in a niche flanked by attendants in the side niches.

#### Outer niches

The outer niches are now described from the south-east in the order of *pradakṣiṇā* :

#### East face :

Niche I on the south-east corner of the *janṅhā* shows an eight-armed goddess seated in *lalitāsana* on a lotus, below is represented a bird mount with two heads, one regardant and the other looking down.

1 The attributes are reckoned clock-wise starting from the lower right hand.

The right hands of the goddess hold a tapering object which may be a *gadā*, broken, lotus flower and *cauri*, while the left hands carry *cauri*, flag, broken and bow. Is she Padmāvati Yakṣi riding *kukkutāhi*?

South face :

Niche II on the *janṅhā* shows a four-armed goddess seated in *lalitāsana* on a lotus, carrying sword, *cakra*, shield, and *śaṅkha*. Elephant mount is depicted below the lotus-seat. Is she Puruṣadattā, the yakṣi of the fifth Tirthaṅkara?

All the six principal niches (Niches III-VIII) on the south façade are empty. But there were minor niches in the deep recesses, flanking the *bhādras* (main projections) of the sanctum on each side. These invariably show representations of Dharaṇendra Yakṣa (Fig. 3) and Padmāvati Yakṣi. The niche on the eastern recess of the *bhādra* on the south side contains an image of standing Dharaṇendra Yakṣa which corresponds with the Padmāvati Yakṣi on the north face in an identical position. This yakṣa is two-armed and carries an indefinite object in the right hand and water-vessel in the left.

The adjoining lateral faces of the recess also show figures in miniature niches. The western miniature niche shows an image of a goddess seated in *lalitāsana* on a crocodile, carrying *varada*, *abhaya*, *nilotpala* and water-vessel, while the niche on the eastern face shows an eight-armed goddess seated in *lalitāsana* on a lotus, carrying sword, garland, indistinct object and indistinct object in the right hands, and bell, shield, net-like object, and broken in the left hands. A horse is depicted below the lotus-seat. The latter goddess may represent Manovagā, the yakṣi of the sixth Tirthaṅkara.

The niche on the western recess of the same southern *bhādra* shows two-armed Padmāvati Yakṣi standing under a canopy of serpent-hoods. The miniature niches on the adjacent lateral faces also show each an image of a goddess seated in *lalitāsana*.

West face :

Niche IX on the west face is empty, while western niches X-XI like the northern niches XII-XIII, were never built, as the north-west corner of the temple consisted of the rocky ledge of the hill. Thus in the west face there is only one recess of the *bhādra* with a niche. It shows an image of two-armed Padmāvati Yakṣi standing under a canopy of serpent-hoods, carrying *nilotpala* in the right hand, with the left hand resting over a staff. This figure appears to be painted, as red ochre paint is found sticking to the serpent hood.

In the adjoining miniature niche, which is really the lateral niche of the western *bhadra* we have an image of a four-armed goddess seated in *lalitāsana* on a lotus which rests over a crocodile. She holds flower in the lower right hand, upper right hand placed on the *śimanta*, the upper left carrying mirror and lower left kept over her lap.

*North face :*

The first two northern niches, viz. niches XII-XIII were never built.

The eastern recess of the northern *bhadra*, however, shows an image of two-armed Padmāvatī Yaksi standing under a canopy of serpent-hoods.

Niche XIV on the north projection of the *antarāla* shows a standing image of two-armed Kubera, carrying skull-cup and purse, the latter placed on two jars, representing *nidhis*. The purse is decorated with floral pattern disposed in vertical registers. The god has an oval halo resembling a spoked wheel and wears crown, *kuṇḍalas*, torque, *upavita*, *keyūras*, long *mālā*, wristlets and anklets. Ram mount is shown on the proper right. The god is flanked on the proper right by a standing couple and on the left by a male *cauri*-bearer.

In the niche below niche XIV occurs a four-armed standing goddess, carrying *abhaya*, lotus flower, *nilotpala*, and probably mirror held upside down. She wears crown, *kuṇḍalas*, torque, *hāra*, wristlets, under-garment fastened by belt with jewelled loops and tassels and anklets.

Niche XV below the north balcony of the *mahāmaṇḍapa* shows an image of a twelve-armed goddess seated in *lalitāsana*. The right hands carry sword, mirror, indefinite object, flower, *cakra* and *vajra*; while of the left hands three are broken and two carry lotus flowers and one carries a fruit. The goddess wears a flattened head-dress with the *caṭulā-maṇi* ornament on the *śimanta*, two types of *kuṇḍalas*, torque, *hāra*, *keyūras*, wristlets, under-garment fastened by belt with jewelled loops and tassels and anklets. A defaced animal partly resembling a boar is depicted below the lotus seat of the goddess, which is well-preserved with a handsome face.

Niche XVI on the north projection of the *maṇḍapa* shows a two-armed image of Indra seated in *lalitāsana* over his elephant mount. He has an oval halo carved with lotus petals and wears a cylindrical crown (*kirīṭa-mukuta*), *kuṇḍalas*, torque, *upavita*, *keyūras*, wristlets, and

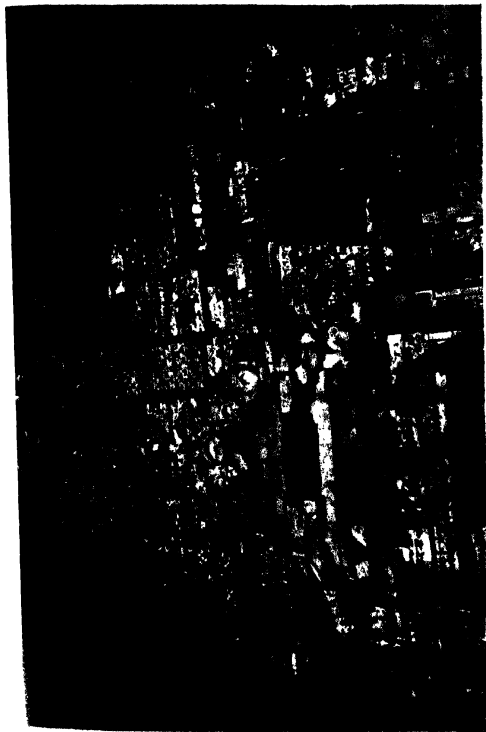
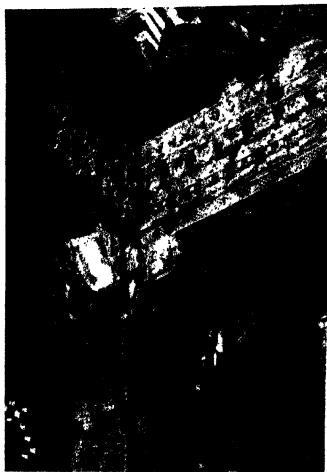
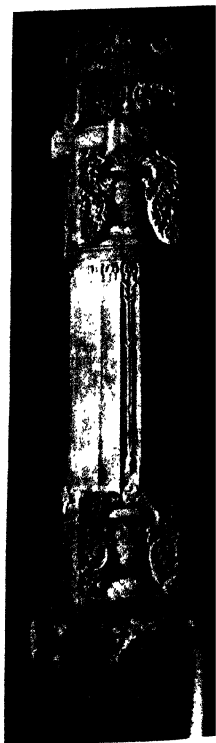


Fig. 1. South Facade of Śikhara, Mālādevī Temple, Gyāraspur



*Fig 5* Ceiling and Architraves of the Mahāmaṇḍapa  
Mālādevi Temple, Gyāraspur



*Fig. 6.* A Pillar of the Mahāmaṇḍapa  
Mālādevi Temple, Gyāraspur

anklets. The right foot of the god is placed on a lotus flower which rests on a jar. He carries vajra in the left hand of which faint traces have survived, while his right hand is broken with the attribute.

Below niche XVI on the basement occurs a niche containing an image of a twelve-armed goddess seated in *lalitāsana* on a wheeled iron-cart (*lohāsana*). Her right hands hold broken *abhaya*, *trīśūla*, *cakra* and *padma* with a handle like stalk, while her left hands carry *paraśu*, *śaṅkha*, shield, bow, indistinct object which may be a toilet box, and fruit. The goddess wears a *dharmilla*-shaped head-dress with a *maṇi* on the *śimanta*, *kuṇḍalas*, torque, wristlets, undergarment fastened by belt with jewelled loops and anklets. A seated devotee carrying offerings is depicted below the seat. From the *lohāsana* the goddess may be identified as Ajitā or Rohiṇī, the *yakṣi* of the second Tirthaṅkara.

In niche XVII, occurring below the north-eastern balcony, is represented a four-armed goddess seated in *lalitāsana* on a lotus. The head and hands are broken.

Niche XVIII or the last niche on the eastern end of the north face contains a four-armed goddess seated in *lalitāsana* over a fish. She holds *varaḍa*, *abhaya*, net and indistinct object. She may be identified with Kandarvā, the Śvetāmbara Yakṣi of the fifteenth Tirthaṅkara who is the only goddess represented in the Jaina pantheon with the fish mount.

#### East face :

Niche XIX on the north-east corner of each face of the *jaṅghā* shows consort of Revanta seated in *lalitāsana*. She is four-armed and carries vajra, standard surmounted by human being the head of which is broken, net-like object and umbrella. A horse is depicted below the seat. A flying *vidyādhara* is shown over the head of the figure.

### INTERIOR

The entrance porch or the *ardha-maṇḍapa* (Fig. 4) is supported on four pillars. The ceiling is rectangular with a lenticular compartment of cusped and coffered design of the *sama-kṣipta* variety. There is a similar ceiling between the two inner or western pillars of the *ardha-maṇḍapa* and the door-way of the *maṇḍapa*.

#### Maṇḍapa-doorway

The *maṇḍapa* is entered through a large and elaborate doorway. It is of the *pañcaśākhā* variety, the *śākhās* containing respectively

designs of scrolls, *nāgas* in *añjali-mudrā*, *mīṭhunas* and two pilasters containing scrolls of different designs, the inner one being stencilled and the outer one in relief. The *mīṭhunas* alternate with *bhūtas* or *pāśa*-like design. The *lalāṭa-bimba* shows an image of *Cakreśvarī* riding on *Garuḍa*. She is eight-armed and holds spiral lotus-stalk in the lower right hand, the objects in the other right hands being indistinct. In three of her left hands she holds lotus, *cakra* and ball-like object which may represent a fruit. The door-jambs show at the base figures of *Gaṅgā* on the left and *Yamunā* on the right, each river-goddess being flanked by attendants and two *dvārapālas* wearing *kīrīṭamukuta*. While two of the *dvārapālas* face east, the remaining two are placed, juxtaposed to each other in the passage of the doorway. *Gaṅgā* is flanked by a female umbrella-bearer and a dwarf female carrying a net suspended from the right hand. Above the head of the umbrella-bearer on a lotus-stalk pedestal are seen miniature figures comprising a seated god flanked on each side by a seated attendant and a standing *cauri*-bearer. This group is flanked on each side by a *vidyādhara* seated on lotus leaves issuing from the same stalk. *Yamunā* is also flanked by a female figure carrying a large round ornamental *gaḍā* and a dwarf female carrying a net in her left hand. Above the head of the female *gaḍā*-bearer occurs on a lotus pedestal a similar group of five figures, the central figure being a sage seated in *padmāsana* with the right hand in the *vyākhyāna mudrā*. Above this group occurs a group of *vidyādhara* figures carrying flute, *viṇā*, drums and garlands and seated on lotus leaves issuing from the same stalk. The door-sill is carved centrally with lotus-stalks entwining dwarf *gaṇas*, and is also embellished with crocodiles and elephants, symbolising *Dig-gajas*. On the extreme ends occur a couple of devotees flanked by lions.

#### *Maṇḍapa*

The *mandapa* is centrally supported on four pillars. Its ceiling (Fig. 5) is octagonal and probably of the *sama-kṣipta* variety, consisting of four diminishing courses of *gaṇatāḥus* of which only the fringes have survived. The lintels and the architraves of the *maṇḍapa* ceiling are decorated with two rows of miniature shrines, which are repeated on the architraves of the *ardha-maṇḍapa* and *antarāla* where they alternate with chess-pattern. The inner walls of the *maṇḍapa* are bare, except for two purely decorative blind windows. Against the southern wall of the *maṇḍapa* has been placed centrally a colossal standing image of *Jina* flanked by two seated male devotees,



### Pillars

All the pillars of the interior are alike in shape and design and show a heavy square pedestal, with a male or female (sometimes semi-divine) figure in a miniature niche on each side, represented as dancing or carrying umbrella or musical instruments. These miniature niches are framed by pilasters and crowned by a small pediment of *caitya-gavākṣas*. The shaft of the pillar (Fig. 6) is square at the lower and upper sections, decorated with boldly executed pot-and-foilage pattern, while the middle section is sixteen-sided fluted and is ornamented on all or some facets with chain-and-bell design suspended from a *gr̥ṣa-paṭṭi* or horizontal band of *kīrttimukhas*. The pillar capital has several based elements comprising (1) a flattened circular cushion with projections for keeping lamps, or supporting bracket figures, (2) a square abacus decorated with *kīrttimukha* and scrolls, (3) an *āmalaka*-shaped member, (4) an upper abacus, also square, decorated with foliage in relief, and (5-6) two square diminishing cushions of the ribbed pattern. The pillar capitals are surmounted by brackets of curved profile, decorated with *nāgas* and *nāgis* in *añjali*, issuing from both outer and inner corners.

### Antarāla

The roof of the *antarāla* is supported on two pillars of the same design as described above. The narrow ceiling between pillars of the *maṇḍapa* and the pillars of the *antarāla* is *śamātala* and rectangular, decorated with small square panels in two rows showing flying *vidyādhara* couples. The ceiling of the *antarāla* is similar in design to that of the vestibule of the *maṇḍapa*.

### Sanctum doorway

The sanctum is entered through a large and elaborate doorway which resembles in general appearance the doorway of the *maṇḍapa*. Its lintel, however, is defaced, save a portion in the right hand corner. The two crowning architraves are also worn-out, but the lower one shows a row of nine standing Jina figures in niches of which the middle one is completely mutilated. The doorway is of the *pañcaśākhā* variety and shows scrolls, *nāgas* in *añjali-mudrā*, *mithunas* alternating with *bhūtas* and *pāśa*-design, scrolls and lastly a meandering pattern of creepers, entwining various scenes. The meandering pattern is missing on the proper right jamb. On the proper left jamb it shows from below (1) an acrobat riding a lion, (2) *vidyādhara* couple, the males holding sword, (3) a group of three devotees, (4) *suparnas* carrying lotus stalk,

(5) a bird couple, (6) an elephant, (7) a *nāga* couple, (8) acrobat riding a lion, (9) a human couple, and (10) indistinct. The right extremity of the lintel shows *mithunas* bearing garlands and standing four-armed Vidyādevī holding *varada*, book, book and water-vessel. On the corresponding left extremity we find a defaced image of four-armed standing Sarasvatī carrying *viṇā*. On the door-jambs occur Gaṅgā and Yamunā, each flanked by a pair of *dvārapālas*, as on the doorway of the *maṇḍapa*. The *dvārapālas*, facing east, carry *gadā* in one of their hands.

#### *Sanctum*

There are only three central pillars inside the sanctum, the fourth being not needed, as the low rock-ceiling is securely supported in the north-west on the walls of the sanctum. The pilasters are quite plain. More than three-fourth of the ceiling of the sanctum is rock-cut, which is further supported by pillars and lintels

Inside the sanctum the main deity now enshrined is a seated mediaeval image of Jina placed on a high pedestal. Loose images of one seated and three standing mediaeval Jinas are also kept in the sanctum.

#### *Inner ambulatory*

The inner ambulatory is entered on each side by a doorway decorated on the lintels and architraves with miniature shrines and figures.

The southern doorway of the ambulatory shows on the *lalāta-bimba* of its lintel a flying figure of *vidyādhara* (can he represent Garuda, the *vāhana* of Cakreśvarī ?) with folded hands. The architrave surmounting the lintel is elaborate and shows three registers, the lower showing nine standing figures of which seven are Jinas and two female devotees. The middle register shows four Tirthaṅkaras and the uppermost seven Tirthaṅkaras. The door-jambs show river-goddesses flanked by *dvārapālas* and surmounted by kneeling *nāgas*.

The northern doorway of the ambulatory is similar to the southern one but has some differences. The lintel shows the Seven Mothers represented as dancing, flanked by Gaṇeśa on the proper left and Virabhadra on the right. Starting from the left end we have Gaṇeśa, Cāmuṇḍā, Indrānī, Vārāhī, Vaiṣṇavī, Kaumārī, Māheśvarī, Brahmānī and Virabhadra.

The inner ambulatory has three major niches on each side, there being an additional niche for the *antardā* on the north and south. The central or main niche on each side is larger and is flanked by two

minor niches, there being thus a total of six niches on the north and south. Each major niche also has a niche on the basement mouldings. The main niche on the south shows a seated Tirthaṅkara. The main niche on the north is missing but one of the major niches shows Cakreśvari Yakṣī.

### CONCLUSION

The mature decorative and architectectural motifs combined with the fairly developed iconography of this temple would indicate a late ninth century date for this building which marks the culmination of the Pratihāra architectural style of central India.

Like the Bajra Maṭh of Gyāraspur, this temple was hitherto supposed to have been originally a Brahmanical temple, later appropriated for Jaina worship. It was erroneously believed that the loose Jaina images, of which there is a plethora in this temple, were all planted here, as in the Bajra Maṭh. Even if the testimony of the loose Jaina images be discounted, the overwhelming evidence of the built-in images outlined below, leaves no doubt that it was a Jaina temple :

(1) Except for a frieze showing Gaṇeśa, Virabhadra, and the Seven Mothers occurring in the interior, there is a complete absence of purely Brahmanical deities. There are reasons to believe that Gaṇeśa and the Seven Mothers had lost their exclusive sectarian character in the mediaeval period.

(2) Jinas are prominently represented on the architraves of the doorways of the sanctum and the inner ambulatory.

(3) Yakṣī Cakreśvari occurs conspicuously on the *lalāta-bimba* of the *mandapa* doorway. This is extremely significant.

(4) Cakreśvari-and-Ambikā Yakṣīs and seated Jina figures occur in niches on the roof-pediments of the *mandapa* in the north as well as in the south faces.

(5) The built-in niches in the deep recesses flanking the *bhādras* of the sanctum façade invariably show representations of Dharaṇendra Yakṣa and Padmāvatī Yakṣī.



**Fragments of the earliest Eastern  
Prakrit Grammarians\*  
(Śākalya, Māṇḍavya, Kohala  
and Kapila)**

DR. SATYA RANJAN BANERJEE

**A**T the top of the Eastern School mention may be made of Śākalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila, the earliest reference to whom as Prakrit grammarians is found in the works of Puruṣottama<sup>1</sup>, Rāmātarkavāgiśa<sup>1</sup> and Mārkaṇḍeya<sup>1</sup>, who occasionally adopt their views in their treatises of Prakrit grammar. Mārkaṇḍeya, while referring, with warm admiration, to his predecessors on whom he depended mentions not only Śākalya and Kohala but also Bhara, Vararuci, Bhāmaha and Vasantarāja in the preamble of his grammar Prākṛta-Sarvasva.<sup>2</sup> Māṇḍavya is mentioned only by Rāmātarkavāgiśa. Kapila is referred to by both Rāmaśarmā and Mārkaṇḍeya. As all these authors belong to the eastern school, it is, therefore, possible to surmise

---

\* Paper Read at the 22nd session of the All India Oriental Conference, 1960.

1 For all these references, vide Appendix.

2 Śākalya - Bharata - Kohala - Vararuci - Bhāmaha - Vasantarājādyaiḥ/  
proktān granthān nānālakṣyaṇi ca nipuṇam ālokyā// avyākīrṇam  
viśadam saram svalpākṣara-grathitapadyam/ Mārkaṇḍeya-kavindraḥ  
Prākṛta-śarvasvam ārabhate//

that Śākalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila may have also belonged to this school, or their views were accepted by the easterners.

We do not know anything of Śākalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila as the authors of Prakrit grammar, nor do we know any Prakrit grammar, still extant, under their names. However, their views, culled out from the text of Puruṣottama, Rāmatarakavāgīśa and Mārkaṇḍeya with regard to some of the forms of Prakrit accepted and supported by them, are given below.

7. 1. *Formative Suffixes*: (a) Consonantal feminine word is formed with ī (Śā. 10) only; otherwise, with i or ā, e.g., māṇiṇī, māṇamsiṇī, but sohanā and sohanī.

(b) "matup" is formed with ha (Śā<sup>3</sup> & Mā<sup>3</sup> 2); otherwise, alla or ella; e.g., ekkaho, but ekkallo, ekkello; puttaho, but puttallo, puttello.

(c) In the past participle ("kta"), in the infinitive ("tum") and in the indeclinable participle ("ktvā") e or i is added (Śā & Mā 5). (No example is given.)

2. *Declension of the Second Personal Pronoun.*

(a) Accusative plural—tumbhe (Śā & Mā 4), otherwise, tujjhe, tumhe

(b) Locative plural—tumbhesu (m̐), tujjhesu (m̐) and tumhesu (m̐) (Śā 11)

3. *Future*. It is formed with <ssa> instead of hi; (Śā 1). (No example is given.)

4. *Gerund*. Ktvā is formed with tu, tum (or tumam) (Śā & Mā 3). (No example is given.)

5. *Verbal substitute*: (Śā 6 & 7)

Skt. √ tvar > Pkt. tuvara-i.

„ √ bhid > „ bhinda-i.

„ √ chid > „ chinda-i.

6. *Sauraseni*. Two verbal substitutes of this dialect are given.

Skt. √ bhu Śau. ho (Śā 9 & 12).

„ √ grah „ gahi (not genha) (Ka<sup>3</sup> 14 & 15) in tavya and kta.

7. *Māgadhi*. Māgadhi is spoken by demons (rākṣasas), by religious mendicants (bhikṣu), by the Jains (Kṣapaṇaka) and by the menials (ceṭī) (Ko<sup>3</sup> 13).

3 Here Śā, Mā, Ko & Ka stand for Śākalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila respectively; and the number after them refers to the text, for which, vide Appendix A.

## Appendix A

[Views of Śākalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila as collected from the texts of Puruṣottama, Rāmārkavāgīśa and Mārkaṇḍeya with their English Translation]

*Puruṣottama on Śākalya.*

- 1 Dhātorbhavisyati hiḥ// VI. 13.  
ssaśca Śākalyasya // VI. 14.

Eng. Tr. According to Śākalya *ssa* is used in the future tense, while generally *hi* will come before the terminations.

*Rāmārkavāgīśa on Śākalya and Māṇḍavya and Kapila*

2. Svārthe matau kevalam alla-ellau  
Śākalya-Māṇḍavya-mate ha-kāraḥ// I V. 19.  
cf. MK. IV. 48.

Eng. Tr. In the sense of "matup" the suffixes *alla* or *ella* are used pleonastically; but according to Śākalya and Māṇḍavya *ha* can, however, be used in such a case As for example :

ekkallo, ekkello, but ekkaho,  
puttallo, puttello, but puttaho

3. Ktvārthe [tu-tum] śamsanti ke'pi dhirāḥ  
Śākalya-Māṇḍavyamate vilokya, I. V. 23.  
cf. Pu IV. 24. MK. IV. 38.

Eng. Tr. Following the teachings of Śākalya and Māṇḍavya, some grammarians prescribe *tu* or *tum* [or *tuman* if Dolci's reading] in the sense of "ktvā".

4. tujjhe ca'tumhe śasi vo ca vācyāḥ  
Śākalya-Māṇḍavya-mate tu tumbhe// I. VI. 25.  
cf. Vr. VI. 28-29. MK. V. 83-84.

Eng. Tr. *tujjhe*, *tumhe* and *vo* will be found in the accusative plural (śasi) [of the second personal pronoun]; but according to Śākalya and Māṇḍavya the form *tumbhe* also will be used.

5. Śākalya-Māṇḍavya-mate tu eva  
bhavya kta-tum-ktvāpara editau ca// I. VII. 14.  
cf. Vr. VII. 28 MK. VI. 7

Eng. Tr. According to Śākalya and Māṇḍavya *e* or *i* may optionally be used in the past participle (*cta*), in the infinitive (*tumun*) and in the indeclinable perfect participle (*ktvā*); [while in general the suffix will be *avi*].

6. tvarestu to tuvaras Śākalya-mate. Vṛtti under I. VIII. 1.

Eng. Tr. According to Śākalya *tvār* will always be changed into *tuvara*.

7. kather hakāro'tha bhidi-cehidorndo  
bhede ca Śākalyamate tayoḥ syāt// I. VIII. 14.

Eng. Tr. In the sense of 'piercing' (*bhede*) the roots *bhid* and *chid* will take *nda* in place of *da*, so says Śākalya; e. g.

✓ *bhid* > *bhindai*,  
✓ *chid* > *chindai*.

8. Dhātu-svarūpānyaparāṇi pakṣe  
Śākalya-Māṇḍavya-matānugāni/  
Kātyāyanasyāpi mate tathaiva  
jñeyāni lakṣyānubhavadakrameṇa// I. VIII. 42.

Eng. Tr. Following the foot-steps of Śākalya and Māṇḍavya there are, on the other hand, other forms of these roots; and similarly according to Kātyāyana there are other forms too. These are to be known from the usage.

9. bho ho ca Śākalyamate bhuvaśca. II. I. 25.  
cf. hośca Śākalyamate syāt. MK. IX. 109.

Eng. Tr. (In Sauraseni) *bho* is substituted for the root *bhū*; but according to Śākalya *ho* can also be used.

*Mārkaṇḍeya on Śākalya.*

10. halantād id eveti Śākalyaḥ. Vṛtti under V. 30.

Eng. Tr. The feminine suffix *i* only takes place after a word ending in consonants—according to Śākalya; [otherwise, *ā* and *i* are irregularly interchanged as the final letter in feminine words ending in *ā*]. - cf. The sūtra in which he is mentioned.

ādītau bahulam. MK. V. 30.

striyām nāmna uttare ādītau bahulam syātām. sohaṇā sohaṇi/  
suppaṇahā suppaṇaḥi/ rāhā rāhi/ kvacid ādeva. piā/ vallahā/ asahanā/  
ahaṇā/ māṇiṇi/ māpaṇsiṇi/ halantād id eveti Śākalyaḥ/

cf. Vararuci ādītau bahulam. V. 24

cf. also Vasantarāja's commentary where a couplet is quoted :

adantāt paramākāra ikāro vyañjanād api/  
ity evaṃ vyavatiṣṭhante bahulagrahaṇāt pare//

11. tujjha-tumhau supi syātām Śākalyasyāta in mate. V. 96.  
cf. RT. I. VI. 29.

Eng. Tr. In the locative plural (of the Second Personal Pronoun), the forms will be *tujjhesu* (*m*), *tumhesu* (*m*) and *tumbhesu* (*m*) (with or without a final anusvāra). Then he adds—*etat tu na bahusammatam*.

12. hośca Śākalyamate syāt. IX. 109. (vide No. 9)

*Mārkaṇḍeya on Kohala.*

13. Rākṣasa-bhikṣu-kṣapaṇaka-ceṭṭādyā Māgadhi prāhur iti Kohalaḥ. XII. 1.

Eng. Tr. Māgadhi is spoken by demon (rākṣasa) by religious mendicants (bhikṣu), by the Jainas and by the menials

*Rāmatarakavāgīśa on Kapila.*

14. Kapilasya tavya-ktayor gahiḥ syāt. II. 1. 28.

Eng. Tr. Kapila does not want the substitute for the root *grah* into *geṇha* in the gerundive adjective (*tavya*) and in the past participle (*kti*). Cf. MK. IX. 130 (vide No 15).

*Mārkaṇḍeya on Kapila.*

15. na kia-ktavatu-tavyeṣu Kapile geṇham icchatī. IX. 130

Eng. Tr. Kapila does not want the substitute for the root *grah* into *geṇha* in the gerundive adjective (*tavya*) and in the past participle (*kti*) cf. RT. II. 1. 28 (vide No. 14).





## **Jaina Bronzes in the Patna Museum**

**H. K. PRASAD**

**T**HE Patna Museum has got a fine collection of Jaina bronzes. These are from two places, namely, Chausā in Shahabad District and Machuāstānd Aluārā in district Manbhum. In style and execution, the Chausā Jaina bronzes are quite different from the Aluārā Jaina bronzes. They are, therefore, discussed here separately.

### **A. THE CHAUSA JAINA BRONZES**

In about the year 1931 from a field at Chausā<sup>1</sup>, a hoard of 18 Jaina bronzes was discovered while digging the earth. It consisted of a

- 
- 1 Chausā is a village in Buxar sub-division in the district of Shahabad. It is very close to the Karmanāsa river which is about 4 miles west of Buxar town on the East Indian Railway, and lies in between 25° 31' North and 83° 54' East. In Indian history, it is mostly remembered as the place where the Moghul Emperor Humayun was defeated by Sher Shah in June 1539. It was also an important centre of Jainism at one time, which fact we can infer from the significant finds of the above Jaina bronzes in a hoard, and other Jaina antiquities near about it. At Masārḥ, not far away from Chausā and about 6 miles to the west of Arrah town (Dist. Head-quarter of Shahabad), some Jaina antiquities have been found. Arrah itself abounds in a number of Jaina temples—some of them

*Dharmacakra*, a *Kalpavṛkṣa* and 16 images of Jain Tirthaṅkaras. The entire hoard was subsequently acquired for the Patna Museum.

The Chausā bronzes can be divided into three groups, viz., (i) one *Dharmacakra* and one *Kalpavṛkṣa*; (ii) ten standing images of Tirthaṅkaras; (iii) six seated images of Tirthaṅkaras.

#### First Group

The *Dharmacakra* of the first group has a handle flanked by two nude female figures (*Yakṣiṇīs*), one on each side of the handle, and coming out of the mouth of two *Makaras* with long upturned fish-tails (*Patna Museum Catalogue*, pl. XVIII).

The *Yakṣiṇī* figures are very much similar to those of Sāñci Torāṇas in style and execution and the *Makaras* have similarity with those of Bhārhut Railings. These tend to suggest that the *Dharmacakra* may be placed in the period of Bhārhut and Sāñci (2nd-1st centuries B.C.) i.e. in the Śuṅga period<sup>2</sup>. This *Dharmacakra* associated with the *Yakṣiṇīs* and the *Makaras*, is an independent object of worship and does not occupy a subordinate place as we find on pedestals of a Jina figure in the later periods. The subordinate position of *Dharmacakra* in association with deer or bull on the pedestal of a Jina image probably took place during the Gupta period and continued onwards, but the depiction of *Dharmacakra* as an independent object of worship is of an earlier conception. Further, this *Dharmacakra* has sixteen spokes only with a hub in the centre, whereas the *Dharmacakra* of the Mauryan period<sup>3</sup> has twentyfour spokes. This suggests that the present object is later than the Mauryan period. Hence in all proba-

---

are quite old. Near Arrah, there is a place known as Dhanpurā where there are several Jain shrines. There are other spots also near about Arrah where Jain antiquities have been found. All these would tend to show that the entire area at one time was a stronghold of Jainism.

2 Stella Kramrisch also holds the same view (*vide Patna Museum Catalogue of Antiquities*, 1965, p. 107). Shah, U. P., *Studies in Jain Art*, fig. 15. U. P. Shah is inclined now (after seeing the bronze in the Museum) to assign it to late first century B.C. or to the beginning of the next century, although earlier he had placed it in the Kuṣāṇa period (*vide Akotā Bronzes*, pl. 3).

3 Vide: The *Dharmacakra* appearing on the Lion-Pillar of the Mauryan period (Sarnāth Lion Capital).

bility, it may be placed in the Śuṅga period (2nd century B.C.). (See fig. 1 for details of the Yakṣis and Makaras supporting the Dharmacakra.)

The other object, the *Kalpavṛkṣa*<sup>4</sup>, may also be placed in the same period. It has various branches and leaves. A female figure is seated on the top of it. She is depicted from bust upwards carrying a full bowl in her hands. The association of female figure with tree (probably as its presiding deity) was quite common during the Śuṅga period. We have the image of Śālabhañjikā in the Railing-pillars at Bodh Gaya, which are assignable to the Śuṅga period. In Sāñci Torāṇas also of the Śuṅga period, we come across such female figures associated with trees. In terracottas of the Śuṅga period also we get such figures. Not only that, the female figure appearing at the top of the present *Kalpavṛkṣa* has her facial features very similar to those of the female figure of the Śuṅga period. It is, therefore, quite probable that the present *Kalpavṛkṣa* (Aśoka tree) may also be of the Śuṅga period.

The present *Kalpavṛkṣa* is represented independently, i.e., not in association with any Jina sculpture. But from the Gupta period onwards, a *Kalpavṛkṣa* has never been represented independently. It always appears in association with a Jina sculpture as according to the *Abhidhāna-Cintāmaṇi* of Hemacandra, the *Kalpavṛkṣa* (or Aśoka tree) was being regarded as one of the twenty-one *atīśayas* or supernatural symbols (qualities) of a Jaina Tirthaṅkara and as such it is represented in association with a Jina sculpture. (For a photo of this whole tree, see *Patna Museum Catalogue*, pl. XVIII).

### Second Group

The ten standing images of the Jaina Tirthaṅkaras are very similar in style and execution to the Jaina sculptures from Mathura of the Kuṣāṇa period.

Like the Mathura Jaina sculptures of the Kuṣāṇa period, they are standing in *Kāyotsarga* attitude and are naked. With the exception of the image of Pārśvanātha, none of them bear their *lāñchana* (distinctive symbol or totem). Their whole bodies are very crudely and roughly executed and the various limbs are quite disproportionate

4 According to *Abhidhāna-Cintāmaṇi* of Hemacandra, the *Kalpavṛkṣa* (otherwise known as the Aśoka tree) is one of the twenty-one *atīśayas* or supernatural symbols of the Jaina Tirthaṅkaras.

to their bodies. Their legs and hands are broad and they are just stumped below lifeless in a very crude manner. They stand without any grace and charm and appear quite dull and motionless. Their faces are broad and unattractive. All these characteristic features are also observed in the Mathura sculptures of the Kuṣāṇa period.

These Tirthaṅkara images are represented singly, i.e., without the association of their *Sāsana-devatās* (i.e. *Yakṣa* and *Yakṣiṇī*) or chowri-bearers which came in vogue during the Gupta period. In this connection, B. C. Bhattacharya has rightly observed : "From Gupta period onwards, we find the Jaina sculptors have regularly appended the *Yakṣa* and *Yakṣiṇī* figures to the sculptures of the Tirthaṅkaras. Thus it may be concluded that the *lāñchanas* as well as the *Yakṣa* figures might have remained as isolated and in a germinal state and their actual association with the Jaina images did not take place in the Kuṣāṇa age of Jaina art."<sup>5</sup> Hence in all probability, the above images of the second group may belong to the Kuṣāṇa period.<sup>6</sup> The image of Pārśvanātha (Arch. No. 6531, pl. 6) of this group, however, has been assigned to the early first century B.C. by U. P. Shah<sup>7</sup>, for to some extent it resembles in style and execution to that of the Pārśvanātha image preserved in the Prince of Wales Museum of Western India, Bombay.<sup>8</sup>

5 Vide : *The Jaina Iconography* by B. C. Bhattacharya (published by Motilal Banarsidas, Lahore, 1939), p. 41; and U. P. Shah's paper on 'Introduction of *Sāsana-devatās* in Jaina Worship' read before the Jainism and Prakrit Section of the All India Oriental Conference at Bhuvaneśvara.

"I should like to point out that no figure of an attendant *yakṣa* or *yakṣi* assignable to a period earlier than the sixth century A.D. is yet known."—U. P. Shah (Editor).

6 The characteristic features of the Kuṣāṇa Jaina images are : (1) The Tirthaṅkaras generally are depicted without their *lāñchana* (distinct symbol for identification). (2) The Jaina Tirthaṅkara generally remains in *Kāyotsarga* posture. (3) The Tirthaṅkara image is represented singly, i.e., without the association of his *Sāsana-devatās*, i.e., *Yakṣa* and *Yakṣiṇī*. (4) The Jaina Tirthaṅkara usually remains naked. (5) The pedestal on which the Tirthaṅkara stands remains simple, i.e., without any decoration. (6) In general, the images are crude in execution—having no refinement and delicacy which we find in the art of the Gupta period.

7 Shah, U. P., *Akota Bronzes*, p. 20, pl. 1b.

8 *Ibid.*, pl. 1a.

which has long and slender limbs, the face archaic, resembling those of ancient terracotta figurines and the Harappa dancer. But a minute observation of the image in original under discussion reveals that his face is not so archaic as it appears in the photograph. His cheeks are not round but have some sloping depression ending in an oval shape; secondly his abdomen is just flat and has no bulge at the end like that of the Prince of Wales Museum's Pārśvanātha and thirdly the forehead also has a broad vertical sloping depression and not horizontal flatness. All these suggest a later date for this image at least later than the first century B.C.<sup>9</sup>

### Third Group :

The images of the third group consisting of six seated Tirthaṅkaras probably belong to the early Gupta (or the Gupta) period. In this lot, two images of the Tirthaṅkaras are associated with their *lāñchana* (particular symbol). There is delicacy and refinement in their execution. As a matter of fact, all the images of this group have the grace and charm, life and vigour, all that is characteristic of a human being. They all have their naturalistic body representations. The different limbs are quite in proportion to their bodies. All these may suggest that the images of this group probably belong to the early Gupta or Gupta period.<sup>10</sup>

The Chausā bronzes are now described below.

9 "I still continue to regard this bronze as dating from c. first century B.C. Terracottas with such faces and dating from c. 2nd or 1st century B.C., are not unknown."—U. P. Shah (Editor).

10 The characteristic features of the Gupta period Jaina images are : (1) The image of Jaina Tirthaṅkara is invariably associated with his particular *lāñchana*. (2) Generally the Jaina Tirthaṅkara is represented in association with his *Sāsana-darotā* (Yaksa and Yakṣiṇī). (3) The nudity of Tirthaṅkara is very much restricted. During this age, in most of the cases, the Tirthaṅkara image is given a sitting posture. (4) In most of the cases in a Jaina sculpture of this period and onwards, we get the occurrence of trilinear umbrella, a drum player surmounting the umbrella, a *Dharmacakra* symbol accompanied with either a pair of bulls or deer on either side and a pair of elephants on either side of the umbrella. (5) In general, there is delicacy and repose, grace and charm, life and vigour in the depiction of an image. Every limb of an image remains quite in proportion to the body.

*First Group (Śuṅga period)*

- (1) P. M. Arch. No. 6540.

*Dharmacakra*. The *Dharmacakra* has 16 spokes with a hub in the centre. It has got a handle which is flanked by two nude female figures (probably *Yakṣiṇis*) coming out from the mouth of two *Makaras*—one on either side of the handle. The *Makaras* have long upturned fish tails. In between the upturned fish tails there is a flowery design. The *Dharmacakra* has two sides. There are perforations in between the two sides. The outer rim is beset with *triratna* devices. Its height along with the handle is 12½" and diameter 8" (Fig. 1).<sup>11</sup>

- (2) P. M. Arch. No. 6550.

*Kalpavṛkṣa*. The *Aśoka* tree is shown with various branches and leaves; a female figure is seen seated on top of the tree—she is depicted from bust upwards carrying a full bowl in her hands and has scarf across arms with lotuses on her shoulders. It is very much corroded. It has pale yellow tinge throughout suggesting thereby that originally it was probably gold gilded. Broken. Height : 13½". (Fig 2)<sup>12</sup>

*Second Group (Kuşāna period)*

- (3) P. M. Arch. No. 6538

Image of *Rṣabhanātha* or *Adinātha* recognised as such from his *Keśavallārī* (wavy-hair) falling down on his shoulders and back; the Jina is standing in *Kāyotsarga* attitude, his hands are just stumped below (reaching to his knees) without showing any movement of life in them; there is a circular halo (*Śiraścakra*) at his back; has flowery designs; the figure is nude and shows traces of gold slip on the body. Height : 10½". See Fig. 3 for details of head and torso and see *Patna Museum Catalogue*, pl. XX, for a full view of the Bronze.<sup>13</sup>

- (4) P. M. Arch. No. 6539.

Image of *Rṣabhanātha* or *Adinātha* recognised as such from his *Keśavallārī*—long straight twisted hair—falling over his shoulders and also going back; the Jina, standing nude in *Kāyotsarga* posture, has

11 For a full view of this *Dharmacakra*, see *Patna Museum Catalogue* pl. XVIII.

12 For a full view of the *Kalpavṛkṣa*, see, *ibid.*, pl. XVIII.

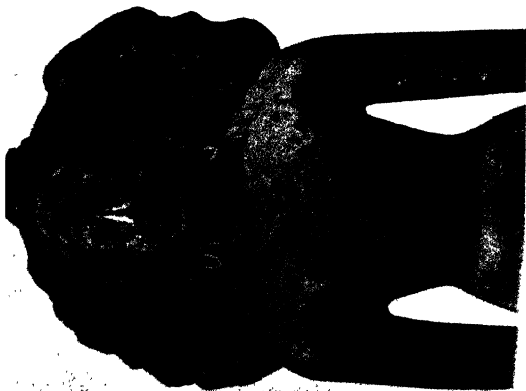
13 First published by Shah, U. P., *Studies in Jain Art*, fig. 17, and *Akota Bronzes*, fig. 2a.



*Fig. 1* Detail of lower part of bronze Dharmacakra from Chausā



*Fig. 2.* Detail of —

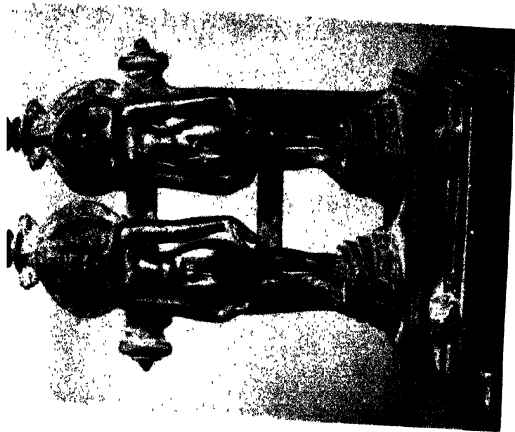


*Fig. 1. Hsabhānātha, bronze from Chauṣā*

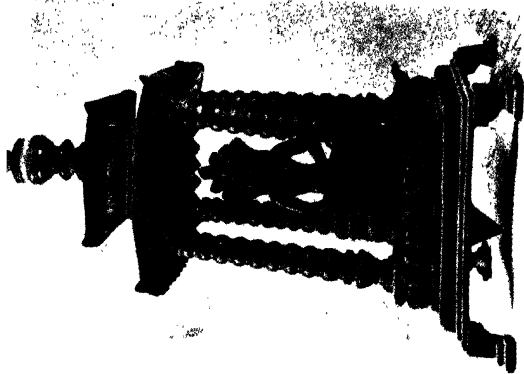


*Fig. 4. Pāravanātha, bronze from Chauṣā*





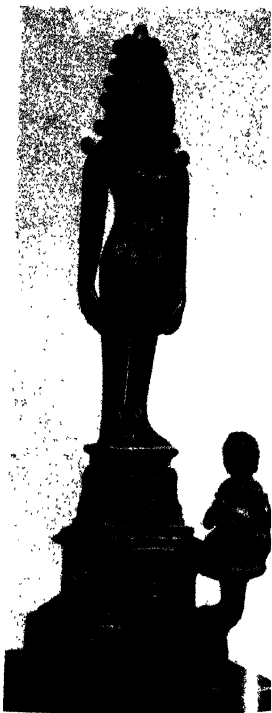
*Fig. 5. Raghbanātha and Mahāvīra, from Aluāra*



*Fig. 6. Pārśvanātha in a shrine from Aluāra*



*Fig. 7. Ambikā, bronze from Aluārā*



*Fig. 8. Rṣabhanātha, bronze from Alu*

crudely executed hands reaching up to his knees, and pierced long ear-lobes. The limbs are not in proportion to the body. Height : 8½". For a photo see *Akota Bronzes*, fig. 2b, and *Patna Museum Catalogue*, pl. XX.

(5) *P. M. Arch. No. 6533.*

Image of Pārśvanātha recognised as such by his particular *lāñchana* the "Serpent"; all along his back side is a serpent coil (its head broken) clinging to his body. The Jina is standing in *Kāyotsarga* attitude on a rectangular pedestal, and wears no garment; note also the curly hair, eyes, nose and lips, chest and abdomen bulging out in a very unnatural crude manner. Height : 12¼". For a photo see *Patna Museum Catalogue*, pl. XXI.

(6) *P. M. Arch. No. 6531.*

Image of Pārśvanātha recognised as such by his particular *lāñchana*—the serpent hood—at the back of his head; standing in *Kāyotsarga* attitude, portion below knees missing, very much corroded and highly oxidized, sex exposed, damaged. Height : 10". See fig. 4 for details of the head and shoulders and *Patna Museum Catalogue*, pl. XX, for a full view. Also see *Akota Bronzes*, fig. 1b.

(7) *P. M. Arch. No. 6535.*

Image of a *Tīrthaṅkara*, standing in *Kāyotsarga* attitude, having ringlets impressed for curly hair over head, hands just stumped below in a very crude manner with no grace, charm, life or vigour in them; fingers of his hands and legs are also very crudely executed, having flattened body without showing any proper contours and features; hands and legs not in proportion to the body; sex exposed; break across upper arms. Height : 14¼".

(8) *P. M. Arch. No. 6536.*

Image of a *Tīrthaṅkara*, standing in *Kāyotsarga* attitude, having bulging chest; curly hair in concentric spiral shape impressed flatly over head, defaced *Śrīvatsa* symbol on chest, elongated holed ear-lobes, badly corroded bronze, break across legs; sex exposed. Height : 17½".

(9) *P. M. Arch. No. 6537.*

Image of a *Tīrthaṅkara*, standing naked in *Kāyotsarga* pose and having curly locks of hair over head, struts between arms and body, *Śrīvatsa* symbol on chest, break across knees and forearm. Height : 18". For a full view see *Patna Museum Catalogue*, pl. XXI.

(10) P. M. Arch. No. 6530.

Image of a Tirthaṅkara, standing in Kāyotsarga attitude, having hair arranged in parallel rows, Śrīvatsa symbol on chest very prominent, legs not in proportion to the body, crude in execution, chest and abdomen bulging out, broader face, pupils marked, elongated ear-lobes, body slightly battered. Height : 19½". For a photo see *Patna Museum Catalogue*, pl. XXI.

(11) P. M. Arch. No. 6532.

Image of a Tirthaṅkara, portion of hands missing, standing in Kāyotsarga pose, curly hair in spiral form over head, chest and abdomen unusually bulging out; elongated ear-lobes, faint Śrīvatsa symbol on chest, pupils marked; break across right leg. Height : 17".

(12) P. M. Arch. No. 6534.

Image of a Tirthaṅkara, standing in Kāyotsarga pose, head without hair, legs unusually long, portion of hands missing; break across right leg, crude in execution, corroded. Height : 13¾".

*Third Group (Early Gupta or Gupta period)*

(13) P. M. Arch. No. 6553.

Image of Rṣabhanātha, recognised as such by his Keśavallari (locks of curly hair falling down on his shoulders), hair over head parted in middle, seated in Vajraparyāṅka attitude with Dhyānamudrā, Śrīvatsa symbol (?) on chest, tenon at back of head, corroded, Height : 5½.

(14) P. M. Arch. No. 6554.

Image of Rṣabhanātha, recognised as such by his locks of hair (Keśavallari) falling down on his shoulders, two rows of curls around his forehead and rest parted in middle, seated in Vajraparyāṅka attitude with Dhyānamudrā, wearing elongated ear-rings, Śrīvatsa on chest, tenon at back of head, corroded. Height : 6". *Patna Museum Catalogue*, pl. XIX.

(15) P. M. Arch. No. 6556.

Image of a Tirthaṅkara, seated in Vajraparyāṅka attitude with Dhyānamudrā on a plain rectangular pedestal, right hand damaged, major part of halo missing, facial expression not clear, very badly corroded. Height : 3½".

## (16) P. M. Arch. No. 6551.

Image of Candraprabha, seated in *Vajraparyāṅka* attitude with *Dhyānamudrā* on a double-sided rectangular pedestal; *lāñchana*, the "crescent" on top of beaded halo (*Śiraścakra*) at the back of his head; *Makara* heads on either side of throne at his back, locks of hair falling on his shoulders, *Śrīvatsa* on chest, wearing elongated ear-rings, corroded. Height : 8½".

## (17) P. M. Arch. No. 6552.

Image of Candraprabha recognised as such by his particular *lāñchana*, the "crescent" on top of beaded halo (*Śiraścakra*) at the back of his head; seated in *Vajraparyāṅka* attitude with *Dhyānamudrā* on a double-sided rectangular pedestal, *Makara* heads on either side of the throne at his back, locks of hair falling down on his shoulders, hair on head arranged in parallel rows with a knot at the top. *Śrīvatsa* on chest, wearing elongated ear-rings. Corroded and damaged. Height : 7½". Patna Museum Catalogue, pl. XIX.

## (18) P. M. Arch. No. 6555

Image of a *Tirthaṅkara*, seated in *Vajraparyāṅka* attitude with *Dhyānamudrā* on a double-sided rectangular pedestal, halo (*Śiraścakra*) at the back of his head, wearing elongated ear-rings; features and contours of body very much blurred, corroded. Height : 5½".

## B. THE ALUARA JAINA BRONZES

In March 1947, a hoard of twenty-nine Jain bronzes was discovered from a field at Aluārā<sup>14</sup> in District Manbhum. Twenty-seven of them were images of *Jaina Tirthaṅkaras*, one of them was an

---

14 Village Aluārā (also known as Machuātānd Aluārā) in P. S. Chandankiyri District Manbhum is situated near the Bengal-Nagpur Railway line running between Mohoda and Tegaria Railway Stations. On 16-3-47 these bronzes were discovered accidentally, while digging earth for preparing clay for building purposes.

Manbhum was once a great centre of Jainism. There are quite a large number of *Jaina* antiquities scattered all over the district of Manbhum. At Balrāmpur village, about four miles from Purulia, the district headquarter of Manbhum, there is a *Jaina* temple in which are kept very old *Jaina* images. Very near to village Boram, towards the south about a mile away, there is a *Jaina* shrine where there are naked *Jaina* images. At Kumbhri & Kumardaga (the two

image of a female deity—probably Ambikā—and another was just a head of a Tirthāṅkara. These have now been acquired for the Patna Museum as Treasure Trove objects.

These images are quite different from those of the Chausā in their technique, form and depiction and represent a local style of their own. The following characteristic features are noticed in these images :

1. These images are solid cast and have no core of other substance as we find in the Jaina bronzes from Chausā.

2. The images in general have delicacy and charm in them and their various limbs are quite in proportion to their body. Every portion of their body is properly delineated and finely executed.

3. The images do not stand exactly in *Kāyotsarga* posture like those of the Kuṣāṇa period. Their hands are not stretched downwards exactly parallel to their body—instead their palms and fingers touch their knees.

4. Some of the images have *ūrṇā* on their foreheads and all of them are associated with their *lāñchanas*. These peculiarities came in vogue during the Gupta period and continued onwards.

5. The pedestals on which these images stand are not simple like those of the Kuṣāṇa period. The designs of most of them are complex. They are divided into various tiers and some of them show vertical cuttings forming parallel lines and showing some space in between the two. Further, some of them are decorated with the figures of devotees, which tradition originated probably during the Gupta period and continued onwards.

villages about 5 miles from Chandankiyari) there are some old Jaina images. At Pakbira, about 20 miles northeast of Bara Bazar of Purulia (district headquarter of Manbhum), there are numerous temples and sculptures of the Jaina religion. Among these the most important is a naked colossal figure (7½ ft. high) of a Jaina Tirthāṅkara.

At Chhārā, about 4 miles from Purulia, are visible old remains of Jaina temples. At Dharmasthan, nearby Chhārā, there are quite a large number of broken images of Jaina Tirthāṅkaras, some of them very old. All these would go to show that the District of Manbhum was once an important centre of Jainism.

6. The *lāñchanas* of the Tirthaṅkaras are depicted on the pedestal itself and not on the stole or at the top of the halo as we find during the Gupta period. This peculiarity came in vogue during the Pāla period.

7. Two of the images of the Tirthaṅkaras are shown inside canopied *śimhāsana*s, which is a very late conception. Probably it originated during the Pāla period.

8. Some of the images are inscribed in characters assignable to about 11th century A.D. on palaeographical grounds. And as such these images are much later in date than the Chausā bronzes.

Some of these images can be identified as follows with the help of their *lāñchanas* :

- (a) Ṛṣabhanātha, (b) Candraprabha, (c) Ajitanātha,  
(d) Śāntinātha, (e) Kunthūnātha, (f) Pārśvanātha, (g) Neminātha,  
(h) Mahāvīra, (i) a female deity, probably Ambikā.

These are now described below.

- (1) P. M. Arch. No. 10676 : Ṛṣabhanātha.

Recognised as such by his *Keśavallari* falling on his shoulders and from his *lāñchana*, the 'Bull', depicted on his pedestal; standing on a lotus pedestal with his hands reaching his knees; hair on sides arranged in curls with bends shewn upwards and hair on head arranged in a spiral knot at the top; having *ūrṇā* on forehead. Height : 3½".

- (2) P. M. Arch. No. 10680 : Ṛṣabhanātha.

Recognised as such by his *Keśavallari* falling on his shoulders and from his *lāñchana*, the 'Bull', appearing on his pedestal, standing on a lotus pedestal with his hands coming down to his knees, hair on sides arranged in curls with bends shewn upwards and hair on head arranged in a spiral knot at the top, having *ūrṇā* on forehead; traces of *Śrīvatsa* on chest, pedestal divided in various tiers and showing his emblem (*lāñchana*), the 'Bull', and having a devotee with folded hands seated on some object which comes out from the lower portion of the pedestal itself. Inscription on pedestal which reads "*Adharya Mayi*". Height : 7½". (Fig. 8.)

- (3) P. M. Arch. No. 10681.

Ṛṣabhanātha, but without *Śrīvatsa* on chest; pedestal also not showing the figure of devotee and is differently designed than the earlier ones—its middle portion shows vertical cuttings in parallel

lines all around having space in between the two and is not inscribed. Height : 7½".

(4) P. M. Arch. No. 10682 : Ṛṣabhanātha & Mahāvira.

Image of Ṛṣabhanātha and Mahāvira standing together on a lotus pedestal against a high backed throne (?); Ṛṣabhanātha having his Keśavallari falling down on his shoulders and his emblem (mutilated) "Bull" represented on the pedestal; small ūṇā marks shewn on his forehead and a halo with triple umbrella at the back of his head, his hair over head arranged in spiral form with a knot at the top, Śrīvatsa on chest; Mahāvira, recognised as such by his lāñchana (emblem) the "Lion" depicted on the pedestal, ūṇā marks (only the traces) shewn on his forehead and a halo with trilinear umbrella at the back of his head, Śrīvatsa on chest. Height : 7½" For a photo see fig. 5, also see Patna Museum Catalogue, pl. XXXV.

(5) P. M. Arch. No. 10683 : Ṛṣabhanātha.

He is recognised as such by his Keśavallari falling down on his shoulders and coming up to his chest; standing on a lotus pedestal with his hands coming down straight and touching his knees with fingers; his emblem "Bull" is represented on the pedestal, his hair over head arranged in spiral form with a knot at the top, ūṇā shewn on his forehead Height : 7¼".

(6) P. M. Arch. No. 10684.

Ditto. Height : 7".

(7) P. M. Arch. No. 10685.

Ditto, but pedestal differently designed—showing vertical cuttings in parallel lines having space in between the two. Height : 5".

(8) P. M. Arch. No. 10686.

Ditto. Height : 3¾".

(9) P. M. Arch. No. 10687 : Ṛṣabhanātha.

He is recognised as such by his Keśavallari falling down on his shoulders and by his emblem "Bull" depicted on the pedestal, seated on lotus pedestal in Vajrāsana, Dhyānamudrā, hair on sides arranged in curls with bends shewn upwards, and on head arranged in spirals (not so clear) with a knot at the top. Height : 2¾".

(10) P. M. Arch. No. 10689. Kunthūnātha.

Standing on lotus pedestal with his hands coming down to his knees, hair on head arranged in a top knot, his emblem "Goat" represented on the pedestal. Height : 2¾".



- (11) *P. M. Arch. No. 10690.*

*Ditto*; but the pedestal shows eight seated attendants or devotees.<sup>15</sup> Height : 4½".

- (12) *P. M. Arch. No. 10691.*

*Ditto*, with ūṛṇā on forehead and the pedestal showing nine seated devotees (or attendants).<sup>16</sup> Height : 6½".

- (13) *P. M. Arch. No. 10692.*

*Ditto.* Height : 6½".

- (14) *P. M. Arch. No. 10693.*

*Ditto*; pedestal showing eight seated attendants.<sup>17</sup> Height : 4½".

- (15) *P. M. Arch. No. 10675.*

*Ditto*; but the pedestal showing only his emblem "Goat" and is differently designed than the previous ones—it has vertical cuttings in parallel lines having space in between the two. Height : 4½".

- (16) *P. M. Arch. No. 10695.*

Candraprabha; standing on lotus pedestal—with his hands coming down to his knees, pedestal showing his emblem the "Crescent" and divided in vertical cuttings in parallel lines with space in between the two, having ūṛṇā on forehead and hair on head arranged in top knot fashion. Height : 6½".

- (17) *P. M. Arch. No. 10696.*

*Ditto*; but features blurred. Height : 4½".

- (18) *P. M. Arch. No. 10697 : Ajitanātha*

Standing on lotus pedestal which is divided in various tiers and has his emblem the "Elephant" on it, having ūṛṇā on his forehead, hair on head arranged in top knot fashion. Height : 5½".

- (19) *P. M. Arch. No. 10688 : Neminātha (?)*

Probably the image of Neminātha (his emblem conch-shell on the pedestal is not clear), standing on lotus pedestal which has vertical cuttings in the lower portion (just above the lowest support) in parallel lines with space in between the two, hair over head arranged in top knot fashion. Height : 6½".

15 These may be the Planets.—U. P. Shah.

16 These may be the Planets.—U. P. Shah.

17 These may be the Planets.—U. P. Shah.

- (20) P. M. Arch. No. 10674 : Vimalanātha.

Standing on lotus pedestal with his hands coming down to his knees, having ūṛṇā on his forehead, hair on head arranged in a top knot fashion, his emblem "Boar" on the pedestal is not very clear. Height : 4½".

- (21) P. M. Arch. No. 10670 : Mahāvira.

Standing on a simple lotus pedestal inside a four-pillared *śiṃhāsana* with double *chatra* with his hands coming down to his knees and touching them with his fingers; hair on head arranged in a top knot fashion; his emblem "Lion" is depicted on the lower portion of the *śiṃhāsana* on the front side; inscription on *śiṃhāsana* which reads : Śrī Ananda tasya Putra Vannati thākur muni (?). Height of figure : 8". Height of *śiṃhāsana* : 21". Patna Museum Catalogue, pl. XXXVI.

- (22) P. M. Arch. No. 10671 : Mahāvira.

Standing on lotus pedestal with his hands coming down to his knees and touching them with his fingers, having ūṛṇā on his forehead and hair on head arranged in top knot fashion; his emblem "Lion" is depicted on the pedestal; inscription on pedestal which reads "Śrī Acārya Ratnacandra Saha (?) *yakasya*." Height : 8½".

- (23) P. M. Arch. No. 10672.

Ditto : Inscription on pedestal which reads "Danam pri (?) tī manvita." Height : 6½".

- (24) P. M. Arch. No. 10673.

Ditto : With nine attendants seated on pedestal; inscription on pedestal at the back which reads "Kulītha ila kunakya." Height : 6½"

- (25) P. M. Arch. No. 10677.

Ditto, but without any attendant and inscription on pedestal. Height : 3½".

- (26) P. M. Arch. No. 10678 : Pārśvanāthā.

Image of Pārśvanāthā recognised as such by his *lāñchana*—the seven-hooded serpent—at his back, seated on a lotus pedestal in *Padmāsana* inside a four-pillared *śiṃhāsana* with double *chatra*, nine attendants seated on pedestal;<sup>18</sup> inscription on *śiṃhāsana* which reads

~~~~~  
18 These are the nine planets.—U. P. Shah.

"Śrī Acārya (ya) Su-mayila." Height : 12". See fig. 6 also, *Patna Museum Catalogue*, pl. XXXVI.

(27) P. M. Arch. No. 10679.

Ditto, seated on lotus pedestal with two serpent-devotees on pedestal, inscription on pedestal indistinct. Height : 5".

(28) P. M. Arch. No. 10698 : Head of a Jina.

Head of a Tirthaṅkara with ūrnā on his forehead and hair on head arranged in a top knot fashion, having half closed eyes and wearing elongated ear-rings. Height : 5½". *Patna Museum Catalogue*, pl. XXXVII.

(29) P. M. Arch. No. 10694 : Ambikā (?).

Image of a female deity probably<sup>19</sup> Ambikā standing in tribhaṅga attitude on lotus pedestal, profusely ornamented and wearing a sari as her lower garment, her left hand kept low in an artistic manner and touching the side of her knees with her fingers and her right hand raised up towards the front and holding some object; pedestal showing two attendants (only the legs one of them present) and her emblem—the "Lion". Height : 5". See fig 7. Also *Patna Museum Catalogue*, pl. XXXVII.

- ~~~~~
- 19 She can be safely identified as Ambikā, the Yakṣiṇī of Neminātha. In the photo published here, the figure of the child on the right is mutilated but in the photo published in the *Patna Museum Catalogue*, the figure is clearly seen. Photo published here is from a negative prepared by the Prince of Wales Museum, Western India, Bombay. Photos of figures 7 and 8 are by courtesy of the Prince of Wales Museum, Bombay.—U. P. Shah.



## Some Early Jaina Temples In Western India

M. A. DHAKY

WESTERN India, not merely in a territorial sense but in its more vital, kinetic implication—the cultural aspect, and hence the Māru-Gurjara culture itself—owes much to Jainism, its Svetāmbara variety in particular. This is symbolized in and summed up by the gentle character of her people, vegetarianism, and, above all, a great tradition of architecture, to the sustenance of which Jainas contributed almost half the share; they even aided its survival in the late Middle Ages, until finally, they are left, today, almost the sole patrons of the traditional, ecclesiastical architecture in Rajasthan and Gujarat which form an indissociable cultural unit, the Western India. The *vastuśāstras* of Western India, composed for the most part by the anonymous Brahmanist architects, acknowledged (as early in Solāṅki times when the earliest of such books were compiled)<sup>1</sup> their debt to the Jainas by according generous sections to Jaina iconography and architecture. And Jainas built their religious foundations that were legion, an extraordinary happening, had we not known the mediaeval epoch so intimately and so much in its completeness in relation to

---

1 Vide Section I of the author's *Introduction to Prāsādamañjarī* covering *The Vastuśāstras of Western India* (edited by PRABHASHANKAR O. SOMPUR).

Western India. For that, too, and now in our own turn and times, we are indebted to the sense of history and preservative quality of Jainism. This was possible—as we look back and try to collect and analyse the facts recorded in literature and thrown in relief through archaeological sources—by the circumstances which then prevailed, by the natural disposition of the people, and, above all, by the character of the Śvetāmbara Jainism itself.

Jainism was as anciently known, or perhaps a little lately, as Buddhism, particularly in Saurashtra region of the Gujarat sector of Western India. Girinagara (Junagadh), but more definitely Valabhi (Vala) in Saurashtra, even before it became the capital of the Maitrakas, was a stronghold of Jainism; a stronghold which persisted but secondary always to Buddhism until it got its chance later on to make its influence felt and, with some intensity to be sure. Against the vast, organized monastic settlements of the Buddhists, Jains have not much to show between the fifth and the seventh century. Equally, there are not many, and these too not very sound, bits of facts, which can allow us to estimate the degree of munificence shown to Jainism by Maitraka monarchs and their relatives who, by an overwhelming testimony of their inscribed charters, are known for their unbounded enthusiasm for Buddhism. Its existence in the earlier half of the Maitraka Period in Gujarat territory is, doubtless, proved. Jaina bronzes of the sixth century at Valabhi itself<sup>2</sup>, again as old as the now world-famous Akota bronzes of which the oldest can be dated to the sixth century<sup>3</sup>, the Digambara Jina image from Khedbrahma<sup>4</sup> and the rockcut relief images of the same religious affiliation and of the same age at Dhank<sup>5</sup>, together with a few but indisputable literary evidences so endorse. But Jainism could show its strength only when Buddhism faded from the scene. Buddhism was, by eighth century, tottering throughout the subcontinent. At Valabhi itself, it was dwindling in strength, when, at the same time, Jainism seems to be slowly gaining in stature and weight. But before it could take fuller advantage of the situation, Valabhi was devastated (783-84) by the marauding Arabs from Sind. The sacred Jaina images, just before the

2 Consult SHAH, U. P., *Akota Bronzes* (Bombay 1959) for details.

3 *Ibid.*

4 SHAH, U. P., *An Old Jaina Image from Khedbrahma*, 'Journal of the Oriental Institute,' Baroda, Vol. X, No. 1, September 1960, Fig. 1.

5 This is the considered opinion of DR. U. P. SHAH.

hot hours, were transferred, we are told by later Jaina *prabandhas*<sup>6</sup>, to safer sanctuaries; to Devapattana (Prabhas Patan), to Vardhamāna (Wadhwan), and to Bhīllamāla (Bhinmal).

Jainism did not supplant Buddhism molecule by molecule, piece by piece, place by place; in expanse it covered many more sites (some of which later on grew to be its potential centres) where Buddhism never held sway, it would seem, at any date, early or late. Some of the well-known towns and cities of the mediaeval period were not even founded when Buddhism had its heyday in Gujarat. Aṇhilapātaka (Patan) which came to be established in 746 (according to Jaina tradition) by Vanarāja Cāpotkaṭa, a little township, an humble capital to a principality, was to become a focal centre, a proud and prosperous metropolis of an empire in the twelfth century. There, Prince Vanarāja founded a temple to Pārśvanātha of Pancasar. An immigrant from Rajasthan, Prāgvāta Ninnaya, the ancestor of Governor Vimāla of Dīlwara fame, built a temple to Jina Ṛṣabha at the newly founded capital for the benefit of Vidyādhara Kula of the Śvetāmbara Church. At the same moment, at Thārāpadra (Tharad) in North-west Gujarat, Vaṭeśarasūri of Candra Kula established Thārāpadra Gaṇḍhā: at the centre of its emanation a temple to Jina Ṛṣabha was in existence.

Digambara Jainism, too, is known to be followed in a few centres in Gujarat area in this age. At Vardhamāna it had a temple sacred to Pārśvanātha (Nannarāja Vasati) where Jināsena wrote his *Harivamśa Purāṇa* in 783. This work was adored in the temple of Śāntinātha at Dostatikā as mentioned in the same work. Yet another work composed at Vardhamāna, now in 931-32, was the *Bṛhatkathākośa* of Hariṣeṇa.<sup>7</sup> *Harivamśa Purāṇa* refers to Simhāvahanā Śāsanadevi Ambikā (atop Mt. Gīrnar) whose origin is associated with Koṭṭināri (Kodinar) on the west coast of Saurashtra.<sup>7a</sup> By the end of eighth century, the sectaries

6 Prabandhacintāmani (1305) of Merutuṅga, *sarga* 50; *Satyapuratirthakalpa* (1311) inside *Vividhatirthakalpa* of Jinaprabha; and Ms. P (1472) in *Purātana Prabandha Saṁgraha* edited by Muni Jinavijaya: all published in Singhi series, Bombay.

7 SANDESARA, B. J., *Wadhavan-mām racayelā be Digambara Jaina grantho* (Gujarati), 'Journal of the Saurashtra Research Society' Vol. I, No. 2, Sept. 1957. Both Jināsena and Hariṣeṇa belonged to the Punnāṭa Saṁgha of the Digambara Sect.

7a SHAH, U. P., *Iconography of the Jaina Goddess Ambikā*, 'Journal of the University of Bombay', Vol. IX, pt. 2, Sept. 1940.

of the Digambara Church had settled at Prabhāsa; they had, like the Śvetāmbarins, a temple to Jina Candraprabha there.<sup>8</sup> A little later, along the same west coast, now eastwards, they founded a temple to Pārśvanātha near Unnatapura (Una).<sup>8a</sup> At Stambhatirtha (Khambhat), too, they established their headquarters soon after.

When we turn to Rājasthān, no centre of the stature of Valabhi is encountered at that age or earlier. A completely ruined brick temple of Jaina affiliation at Kesorapur near Bundi is supposed to be a fifth century erection.<sup>9</sup> Next of note is the hoard of bronzes from Vaṭapura (Vasantgarh) in which the oldest inscribed document is the pair of handsome *kāyotsarga* jina images dated to the year 688.<sup>9a</sup> The image of Mahāvīra in the temple at Nandiya with its two superb *vāhikas* (chauri-bearers)<sup>10</sup> would come next. The image of Pārśvanātha from Bhatewa<sup>11</sup> is stylistically of the same age.

Significant equally are the evidences furnished by the literary sources. It seems, by the end of seventh century, a Jaina temple existed at Bhillamāla on the strength of *Kuvalayamālā* (779) of Udyottanasūri who completed this work in the Aṣṭāpada Prāsāda of Adinātha at Jābālipura (Jalor), a fane founded a little earlier by Friar Virabhadra to whom Udyottana refers very reverently. The Bhillamāla temple could be one of a series founded in Gurjaradeśa by Yakṣadattagaṇi (Yaksa Mahattara), one of the predecessors of Udyottanasūri. Jaina temples existed at Citrakūṭa (Chitor) in the time of Haribhadrāsūri (8th cent.). Ninnaya of Aṇhilapāṭaka, mentioned earlier, had founded a temple to some Jina at Candrāvati for the benefit of Jālihara Gaccha. At Nāgapura (Nagaur) a Jaina temple

8 DHAKY, MADHUSUDAN and SHASTRI, HARISHANKAR PRABHASHANKAR, *Prabhās-Pāṭaṇ-nām Prācīna Jaina Mandiro* (Gujarati) 'Svādhyāya', Vol. 3, No. III, V. S. 2023, Baroda.

8a A defaced image (in *kāyotsarga*) of Pārśvanātha datable to the ninth century has been found from this place and now preserved in Junagadh Museum. For its illustration, see NAWAB, SARABHAI, *Bhārat-nām Jaina tirtho ane temnuṁ Silpa-sthāpatya* (1942), Fig. 12.

9 Consult JAINA KAILASCHAND, *Jainism in Rājasthān*.

9a U. P. SHAR has published this image in his *Akota Bronzes* as well as in *Studies in Jaina Art*.

10 KRAMRISCH, STELLA, *The Art of India* (1955), Fig. 54.

11 This, as informed by MUNI SHRI YASHOVIJAYAJI, is now in the Jaina temple of Chansma in North Gujarat.

existed in 859 as reported by Jayasimhasūri in his *Dharmopadeśa-vivaraṇamālā-vṛtti*. Jayasimhasūri's master, Kṛṣṇarṣi, seems to have founded a temple in the fort of Nagaur.<sup>12</sup>

To the resurgent Jainism, from eighth century onwards, the kings, princes, and chieftains of various Western Indian dynasties were favourably disposed, some even extended positive patronage which included acceptance of Jainism as a personal faith. Vanarāja Cāpotkaṭa we mentioned in the foregoing discussions. There was one Prince Raghusena of an unknown dynasty, who founded a *Jina-bhavana* at Ramasainyapura (Ramsen) in North-west Gujarat some time in the second quarter of tenth century. More important instances are known from the Imperial Caulukyas (Solankis) of Anhilapāṭaka. King Mūlarāja I (942-995) founded, it would seem, Mūlavasatikā Prāsāda for the Digambara sect and a temple sacred to Mūlanāthajinadeva for the Śvetāmbara Church at Anhilapāṭaka. His successors Cāmuṇḍarāja as well as Durlabharāja respected Jainism. In the capacity of heir apparent, Cāmuṇḍa had made a grant to the Jaina temple at Varunaśarmaka (Vadasama) in 977. Bhīmadeva I (1022-64) held learned Jaina monks in high esteem. Surācārya and Śāntisūri rallied beside the throne in the battle of wits between Mālava and Gujarat. Bhīmadeva's son and successor Karnadeva (1064-95) was also generous to the Jainas. He granted land to the temple of Jina Sumatinātha at Tākavavi or Tākovi (Takodi) in 1084. His son and successor Jayasimha Siddharāja (1095-1144) made a further grant, presumably to the same Sumatinātha temple, in 1100. But Siddharāja did more than that for the Jainas. By about 1127 he founded Rājavihāra at Anhilapāṭaka and Siddhavihāra (c. 1140) at Śrīsthala or Siddhapura (Sidpur). Out of all Solanki monarchs, Emperor Kumārapāla (1144-74), under the influence of Hemacandra, showed the highest leanings to Jainism and displayed as much zeal in founding Jaina temples, each example being styled after him as Kumāravihāra. The Kumāravihāras were erected at all important Jaina centres distributed between Jābālipura and Prabhāsa.

In Rajasthan, the facts almost compliment those known from Gujarat. The Imperial Gurjara-Pratihāras as well as the Pratihāras of Maḍḍodara-Medāntaka (Mandor-Medta) branch were zealous for Jainism. Pratihāra Nāgabhaṭṭa I founded Yakṣavasatī Prāsāda at Jābālipura, his capital, in honour of his guru Yakṣadattagaṇi whom we referred to a short while ago. The sanctuary of Mahāvira

---

12 From Kṛṣṇarṣi sprang a gaccha bearing his name.



at Satyapura (Sanchor), so famous in the mediaeval epoch, as well as the temple to the same Jina at Koranṭa (Korta) are traditionally ascribed to him. To Vatsarāja Pratihāra we shall have an occasion to refer to later. His successor Nāgabhaṭṭa II was under the influence of Bappabhaṭṭisūri; while Nannasūri and Govindasūri, the two junior confrères of illustrious pontiff, were favourably received by his successor, the Pratihāra emperor Mihirabhoja. The Jaina foundations by Nāgabhaṭṭa II at Kānyakubja (Kanauj) and Gopagiri (Gwalior) lie outside the territorial limits of Western India.

How early Pratihāras of the collateral branch in Marumaṇḍala reacted towards Jainism, we have no means to ascertain. Pratihāra Kakkukarāja of Maḍḍodara, a prince of some learning, founded a *Jina Bhavana* at Rohimsakūpa (Ghatiyala) in 861. Guhila Bhartṛbhaṭṭa I, Lord of Medapāṭa (Mewar), built Guhilavihāra in the second quarter of tenth century at the town founded by him after his name, Bhartṛpadra (Bhatewar) in Mewar. The fane was consecrated by Buḍhāgaṇi of Caitrapuriya Gaccha. His successor Allaṭa is said to have erected a *kirtistambha* at Citrakūṭa.<sup>13</sup>

The relations between the early Cāhamānas of Śākambhari (Sambhar) or Sapādalaksa and the Jaina Church are not clear. The later Cāhamānas were of course generous to Jainism. Prthvirāja I placed golden pinnacles on the Jaina temple at Ranathambhor. Similarly, his successor Ajayarāja placed golden pinnacles on the temple of Pārśvanātha at his newly founded capital, Ajayameru (Ajmer). His son Arṇorāja held Jinadattasūri in great respect. His son and successor Viśāladeva Vīgraharāja is said to have built Rājavihāra at Ajmer. His successor Prthvirāja II granted a village to the Digambara Jaina temple of Pārśvanātha at Bijolya in 1169. Cāhamāna Someśvara, son of Arṇorāja, granted a village to the temple of Pārśvanātha at Rewa.

Jainas had equally happy relations with the Cāhamānas of Naḍḍula (Nadol). How Lakṣmaṇadeva, the premier dynast of the Nadol branch, looked upon Jainism is not known with certainty. But his great-grandson Kaṭukarāja, son of Aśvarāja, made grants in 1110 and 1115 to the temple of Jina Mahāvira at Samipāṭi (Sewadi) with which we are to deal soon. Cāhamāna King Ahaṇadeva of Naḍḍula promulgated a commandment of non-violence at Kirāṭakūpa (Kiradu) in 1152. To the temple of Mahāvira at Saṇḍeraka (Sanderav) he

---

<sup>13</sup> This one seems to have disappeared in antiquity.

allowed a grant in 1171. Another Cāhamāna prince, a scion of the Naḍḍula branch, Kīrttipāla, made a grant to the temple of Jina Mahāvira at Naḍḍuladāgikā (Nadlai), the twin to the city of Nadol, in 1160.

The Rāṣṭrakūṭas of Hastikunḍī (Hathundi) had been ardent followers of Jainism. Viḍagḍharāja, son of Harivarman, founded a shrine to Jina Rsabha at Hastikunḍī in 917. His son Mammaṭa gave a grant to the selfsame temple. Mammaṭa's son and successor Dhavala renovated the temple and caused a well to be excavated for the temple.

The queens of the princely households of the various dynasties in Rajasthan were also favourable to Jainism. Rājñī Mānaladevī, consort of Cāhamāna Rāyapāla of Naḍḍula, together with her two sons, made a grant to the aforementioned temple of Mahāvira at Naḍḍuladāgikā in 1132. Queen Aṇhaladevī, consort of Alhanadeva, made a grant to the Saṇḍeraka temple in 1169, two years previous to her husband's grant to the same temple. Queen Srṅgāradevī, consort of the Paramāra Prince Dhārāvarṣadeva of Candrāvati, granted some land to the temple at Jhāḍaulī or Jhāḍavellī (Jhadoli) in 1197. Guhila Queen Jaitalladevī, mother of Mahārānā Samarasīmha, founded a temple to Jina Pārśvanātha in 1278 at Citrakūṭa.

Side by side the royalties, the ministers and high officials, several of whom professed Jainism, were liberally munificent in founding Jaina temples, monasteries, and libraries. Daṇḍanāyaka Vimala raised a temple to Adinātha at Deulavāḍāgrāma (Delwada, Dilwara) on Mt. Abu in 1032. Poet Meha (1443) refers to two other works of Vimala, a Vimalavasati at Satruṇjaya and one other at Arāsaṇa (Kumbharia). Sāntū, prime minister to Solāṅki potentate Karnaḍeva, built Sāntūvasatikā at Aṇhilapāṭaka as well as at Karnaḍavati (Ahmedabad). Muñjāla, minister to Karnaḍeva and supposed afterwards to be a minister to Jayasīmha Siddharāja as well, founded Muñjālavasati at Aṇhilapāṭaka before 1093. Minister Udayana founded Udayanavihāra (1093) at Karnaḍavati and Udayanavasati at Stambhatirtha. He also founded a temple to Jina Sīmandhara at Dhavalakakka (Dholka) in 1119. Mantri Solāka founded Solāka-vasati at Aṇhilapāṭaka some time before 1112. Daṇḍanāyaka Kapardi built a shrine to some Jina in the same city in 1119. Sajjana, Daṇḍanāyaka of Sorath, built the famous sanctuary of Neminātha (Karnaḍavihāra) atop Mt. Girnar in 1129. Prthvipāla, minister to Kumārāpāla, added *maṇḍapas* to Vanarājavihāra at Aṇhilapāṭaka, Vimalavasati at Dilwara (1150), and Ninnaya's temple at Candrāvati.

In addition, he founded a shrine sacred to Jina Śāntinātha at Sāyaṇa-vāḍapura. Minister Vāgbhaṭṭa, son of Udayana, replaced the old temple of Adinātha on Śatruñjaya by a new edifice between 1155 and 1157. He also extended Udayanavihāra at Dholka in 1167. His brother Amrabhaṭṭa replaced the antiquated Śakuni caitya at Bhṛgukaccha (Bharuch, Broach) by a magnificent new shrine in 1166.

Excelling all, were the constructional works by the two illustrious brothers, Vastupāla and Tejapāla, the former being the Prime Minister to the Vāghelā Regent Viradhavala. A statesman of extraordinary ability, Vastupāla was an equally great literary figure and perhaps a still greater devotee of Jainism. Put together, the religious edifices founded by the two brothers go upward of fifty, a figure that would put to shame any emperor in the Middle Ages in India. Chief among these were the Indramaṇḍapa and six other shrines in front of the great temple of Adinātha on Śatruñjaya by Vastupāla, the Vastupālavihāra (1231) and temple to Pārśvanātha on Mt. Gīrnar, temple sacred to Adinātha at Dholka, and Astāpada Prāsāda at Prabhāsa. Tejapāla founded Nandīśvaradvīpa caitya on Śatruñjaya as well as in Karnāvati, a temple to Neminātha at Dholka, on Mt. Gīrnar, as well as in Dilwara on Mt. Abu (1232), and to Adinātha at Prabhāsa. He also founded Asarājavihāra at Anhilapātaka in memory of his father and one temple each at Darbhāvati (Dabhoi) and Stambhatīrtha to commemorate the name of his mother Kumāradevī.

The late Vāghelā times were, by comparison, less lustrous. A few works by the notables of this age, Jagaḍuśa of Bhadrāvati and Pethaḍa of Mandavgarh, seem to be of some consequence. Jagaḍu founded temples at Dhaṅka (Dhank), Vardhamāna, and Śatruñjaya. Pethaḍa's constructional activities were centered at Prabhāsa, Dhavalakakka, Salakṣaṇapura (Shankhalpur), and Śatruñjaya.

The recorded instances of foundations by ministers and other dignitaries in Rajasthan are relatively fewer when compared to what we know from Gujarat. The monuments erected between the eighth and the tenth centuries, that is to say when Pratihāras, Cāhamānas and Guhilas were supreme, are more numerous in Rajasthan than in Gujarat. By eleventh century, the power of the Guhilas waned against the prowess of the Paramāras of Dhārā; and the Paramāras of Abu and Cāhamānas of Śākambhari and Naḍḍula progressively lost ground against the imperial policy of the Solankis of Gujarat. Gujarat rose to heights in mid-eleventh century, all the more in the twelfth century when, under the aegis of Siddharāja and Kumārāpāla, it acquired the

status of an empire. Consequently, the monuments of this age are more numerous in Gujarat territory of Western India. Thus, in our range within Rajasthan, we know three instances of Jaina erections by persons possessing ministerial office, out of whom two flourished in tenth century and one in the thirteenth century. Kuṅkaṇa, a minister possibly to Paramāra Aranyarāja of Abu, founded a temple to some Jina at Candrāvati in 954. A minister, unnamed, to Guhila King Allaṭa, erected a temple to Jina Pārśvanātha at Aghāṭa (Ahar) some time during the latter half of tenth century. Bhaṇḍārī Yaśovira added a *maṇḍapa* to the Aṣṭāpada Prāsāda at Jābālipura.

To think that the great ones alone maintained the hub of constructional force within Jaina Church, would be nothing short of a highly refracted image of what it actually was. The Jaina fraternity itself had become, by eleventh century, a very strong organization, automatic and self-sustained. The occasional royal patronage and the support by the high officials doubtless strengthened its structure. But its potency generated mainly through the contributions of the hundreds of lay followers of the Church. They were enlisted from the wealthy, commercial classes of Western India : the commerce was mainly controlled by certain Vanika (bania) communities. The Prāgvātas (Porwadās) from the region east to Abu, Ukeśavālas (Oswālas) from Ukeśa (Osia), Śrimalis from Śrīmāla, i. e., Bhinnamāla, Pallivālas from Pallikā (Pali), and to a small extent Modhas from Morḍheraka (Modhera) and Gurjaras professed Jainism. Prāgvātas and Śrīmālis migrated into Gujarat, multiplied in number and spread throughout its length and breadth by twelfth century. These two communities have given not only the great tradesmen, but also statesmen and generals to whom Gujarat is indebted for her greatness in the Middle Ages. The Ukeśavālas and Pallivālas contributed largely to the commercial prosperity of Western India. From literary records seconded as well as supplemented by inscriptional evidence, hundreds, nay, thousands, of Jaina images and, at the very least, three hundred Jaina temples existed in Western India before the close of the thirteenth century, Gujarat alone claimed two thirds of them. Several of these were vast complexes possessing clusters encircling chapels donated often by separate individuals, usually the relatives and descendants of the founder of the main shrine. Symbolic of opulence, but also of devotion, the Jaina sanctuaries of Western India, some of which had the most sumptuously decorated interiors, form the part of the rich, varied legacy of Indian architecture, and of the culture as a whole.

But the moving spirit of the Church was undoubtedly the clergy, who, by their high ethical conduct, selflessness, piety, and profound learning kept the waters of Faith in motion; through their persistent efforts, from an incipient streamlet, a powerful riverine current emerged. The Śvetāmbara clergy was, from Kuṣāṇa days on, divided into *ganas*, *sākhās*, and *kulas*. Jainism, the waves of which passed on Rajasthan in post-Gupta Age, may have its epicentre in Śūrasena country wherein Mathurā seems to be their headquarters at least from Śuṅga days on. Between eighth and eleventh centuries, the four *kulas*—Nāgendra, Candra, Nivṛtti and Vidyādhara—prevailed in Western India. Their ramifications into sub-orders—*gacchas*—had already started, or at least foreshadowed in the eighth century itself. Eventually, *kulas* were lost and *gacchas* took their place.<sup>14</sup> Several of these *gacchas* were the direct derivatives of the *kulas*<sup>15</sup>; but many new came to be established, some taking their names after their place of origin<sup>16</sup>, some after communities<sup>17</sup>, others after the founding preceptors<sup>18</sup>; still others came into existence on account of the schisms caused by differences of interpretation of scriptures, variances on ritualistic observances<sup>19</sup>, and the like. The process of proliferation and branching was at its greatest intensity in the twelfth and thirteenth centuries. There were also instances of parochial attitude, disputes, which culminated into prolonged hostilities in case of the later *gacchas*<sup>20</sup>, true. The normal human weaknesses also worked their way in a few sub-orders of the monk. But these were exceptions, which represent and reflect a biased attitude based on premises which to an outsider would appear most minor, flimsy, even insignificant and unjustifiably frivolous. These inconsistencies apart, the general attitude of the Jaina samaritanas possessed many positive aspects, facilities, uncrippled by sectarian,

---

14 More definitely from late eleventh century.

15 All the four original *kulas* mentioned in the foregoing began to be called *gacchas*. Several others derived from these original ones during the mediaeval period.

16 As for example, Upakeśa or Ukeśa *gaccha* from Ukeśa, Brahmāṇa *gaccha* from Brahmāṇa (Varman), Nāṇakiya or Nāṇāvāla *gaccha* from Nāṇaka (Nana), Saṇḍeraka *gaccha* from Saṇḍeraka (Sanderav), and so forth.

17 Pallivāla *gaccha* and Khaṇḍeravāla *gaccha* for instance.

18 Kṛṣṇarṣi *gaccha*, Bhāvaḍācārya *gaccha*, Devācārya *gaccha* etc.

19 Añcala *gaccha* etc.

20 Between Kharatara *gaccha* and Tapa *gaccha* for instance.

territorial or racial outlook. They were concerned more with the Faith and the Following, not so much with the linguistic, regnal and regional criteria. They treated Western India as a single unit. They moved freely from kingdom to kingdom and received the same honour from each quarter, although the political relations among the different Western Indian states were oftener very tense. Much do we owe to these travelling Jaina monks of the mediaeval period who fostered and forged the overall cultural unity of Western India.

From the *paṭṭāvalis*<sup>21</sup>, *prabandhas*<sup>22</sup> and epigraphic sources, we obtain detailed information on the various sub-orders, their internal organization and their inter-relationships, and, the pious deeds of the monks themselves. The number of followers initiated to the order of the monks was staggering. Spiritual quest apart, and the zeal for the propagation of the Faith apart, many among them had achieved distinction in the field of learning : their literary pursuits have contributed substantially to the enrichment and preservation of the cultural heritage of Western India, and, established a tradition whose impact continues to be felt to this day. The great stalwarts of Jainism were important not only to the Sect; some of them were among the great sons of India, and worthy of her humanitarian, magnanimous civilization. To the earlier ones including great Haribhadrāsūri of Vidyādhara Kula, we made a brief reference in the foregoing pages. There were Śilāṅka and Siddharṣi of Nivṛtti Kula, Nannasūri, Pradyumnasūri, Abhayadevasūri, Dhaneśvarasūri and Dharmaghoṣasūri of Rājagachha<sup>23</sup>, Yaśobhadrāsūri of Saṇḍeraka Gaccha, Abhayadevasūri and Vādidevasūri of Vaḍa Gaccha,<sup>24</sup> Jineśvarasūri, Jinavallabha and Jinadattasūri of Kharatara Gaccha,<sup>25</sup> and, towering above all, Hemacandra of Pūrṇatalla Gaccha whose names will be remembered in the annals of the religion and culture of India.

The Śvetāmbara Jainism possessed some inherent qualities, special features, which were equally instrumental in its luxuriant flowering as well as survival in Western India. Its philosophy, but also its high ethics, its peaceable disposition, but also its stoicism, its persuasive power, but above all its faculty of accommodation com-

21 See *Paṭṭāvali Samuccaya* by Darśanavijaya.

22 *Prabandha* works mentioned under foot-note No. 6.

23 See *Jaina paramparā-no Itihāsa* by TRIPUTI MAHARAJA.

24 *Ibid.*

25 *Ibid*

manded respect, if not always won love from the votaries of Brahmanism, priests and princes alike. This should not delude us to believing that Jainism had no hard times or occasions to suffer humiliation; nor that all kings looked upon Jainism with equal reverence or sustained respect. *Prabandhacintāmaṇi* records that the flags of all the Jaina temples (together with those of non-Śaivaite temples) at Siddhapura were ordered (by Jayasimha Siddharāja) to be lowered down whenever a (new) flag was hoisted on the great temple of Rudramahālaya there, in imitation of the custom observed at Ujjain in regard to the non-Śaivaite temples vis-à-vis the temple of Mahākāleśvara. Had Siddharāja foreseen the ominous course of destiny which had ordained that the flags of all the temples between Śākambharī and Bhṛgukaccha, whether Brahmanical or Jaina, would have rolled down in dust at the closing hours of the thirteenth century, he could have preferred humility and refrained from insulting the friendly, benevolent Jainas who had served, and were serving, the State with great competence and dedication. But more outrageous was the policy adopted by the tyrant Ajayapāla, a nephew of and successor to Kumārapāla. Like the eastern Śaśāṅka of whom he was the western image, he displayed the same hostility, animosity and hatred, in his times, to Jainism. Not satisfied with the perfidious assassination of his Jaina prime minister Kapardī and minister Āmrabhaṭṭa, he next went to lay his demonic hands on muni Rāmacandra, disciple of Hemacandra, whose physical extermination he brought about so cruelly, by burning him on a red-hot copper-sheet. That was not all. Out he went to destroy Jaina temples, particularly those founded by Kumārapāla and by ministers who supported the late King. The cathedral of Taranga, sacred to Ajitanātha, founded by Kumārapāla in 1165, a colossal temple equalling in size to the great temple of Somanātha (built by the same monarch in 1169), was saved with difficulty, by putting the evil king to shame through allegoric histrionics. Ajayapāla had some personal reasons for his wrath toward Jainism, though no moral justification for a flagrantly vindictive onslaught. In days of Kumārapāla, the preaching of non-violence had gone to the other extreme which involved very subtle violence and disregard for certain basic humanistic values. The construction of Yūkāvihāra by confiscating the property of a man who killed a flea, or Undiravihāra in memory of a dead mouse, are, by all standards, examples of religious zeal which had lost the company of wisdom. And too much familiarity of the Jaina monks with the Court had its points of danger too. When Jainas planned to have a successor of Kumārapāla who must likewise, respect Jainism, they invited a nemesis in

Ajayapāla. The price was paid by the Church for meddling in the affairs of the temporal power. But it also disrupted, from within, the great harmony of faiths and sub-cultures in Western India, partially restored by Vastupāla in the thirteenth century, just enough to hold the fort against the menace of the invading Muslims, till the collapse came at the end of the thirteenth century.

Barring these unpleasant incidences, the overall picture for Jainism in the Middle Ages is colourful, bright, and vibrant with life indeed. The murmurs and mutterings of the jealous Brahmins at the courts were normally not heeded to or encouraged by the ruling kings. That was not the fate of the Digambara Jains, for example, elsewhere in India of those times. In the South, Digambara Jains were persecuted by the bigoted convert Pallava Mahendravarman and afterwards by Virāṣaivas in Karpāṭa. In Central India there are instances of the destruction of Jaina sanctuaries by the Brahmanists.<sup>25a</sup> Here they also had to encounter the philistinism of Kṛṣṇa Miśra whose *Prabodhacandrodaya* (late 11th cent.) is a shameless document of religious intolerance wherein no holds are barred against those sects which did not conform to the tenets preached by author's own. These perverse impulses were anticipated in the sacred architecture as well. At Khajuraho they had materialized in some of the atrocious erotic sculptures on the walls of the Lakṣmana temple (954) and Jagadambī temple (early 11th cent.) where the Digambara Jaina saints are portrayed in actions that defy all sense of descency.<sup>26</sup> Evidently, such sculptures have no sanction of the *vāstusāstras*. They are the impositions by corrupt, deformed, envious, frustrated minds of the fanatics who misused the holy sanctum walls for displaying their evil ego and destructive urges. The disfigurement and disgrace of such Khajuraho temples, unfortunately marked for ever, are as outspoken as their art is splendid.

Digambara Jainism is, perhaps, on its side, partly responsible for what all had happened. The theory of *nīścaya naya*—absolutism—central to its philosophy, rejects all other systems of thought, and dismisses all other paths of salvation advocated by other religions in

---

25a Jaina temples at Dudahi, Padhawali, and perhaps Budhi-Chanderi for instance.

26 TRIPATHI, LAKSMI KANT, *The Erotic Scenes of Khajuraho and their probable explanation*, 'Bhārati, Research Bulletin of the College of Indology' No. 3, Banaras Hindu University, 1959-60.



India. This circumscribed attitude made, sometimes, compromise difficult with the societies wherein its followers lived, particularly in the mediaeval epoch.

The sapience of Śvetāmbara Jainism, guided by the spirit of *syādvāda* (relativity), on the other hand, never allowed itself to be closeted in a totalitarian, chauvinistic ideology. Haribhadrāsūri, as early as in the eighth century, was an open-minded thinker, a great conciliator, who harmonized different sophistical view-points and reduced them to the same common denominators, which, in their ultimate analysis showed that, after all, there existed no real conflict between different systems of thinking, approaches differed though, and were, on some score, bound to differ. Hemacandra, a great heir to this great tradition, did not hesitate to visit the temple of Somanātha and offer a magnificent hymn to Śiva Mahādeva. That explains everything: why the royalty in Western India possessed catholicity of religious taste and outlook and were so favourable to Jainism; how Jainas, though never very numerous, could build numberless temples; and why the *vastuśāstras* of Western India held Jaina divinities on a high level of recognition. Compare this with the parochial attitude of *Samarāṅgaṇa sūtradhāra*, otherwise a great work on architecture and iconography, from Central India. Its complete silence over Jaina iconography and architecture will be found no more intriguing if its injunction to outplace the temples of heretical sects (*pākhaṇḍī*) which mainly includes Jaina (since, besides the Brahmanists, the Jainas formed the major group of temple builders in Central India of those days), is given due regard. The distaste of the Paramāra emperor Bhojadeva of Dhārā for Jainism is known to us through the anecdotes of Dhanapāla, a Jaina poet at the Mālava court. This unsympathetic attitude towards Jainism had, in general, no place in Western India. The persuasive power of the Śvetāmbara Jainism and the tactfulness of its adherents performed some miracles in the days of Muslim domination as well. Jinadattasūri was respected at the Tughlak court, and Samarāśa could obtain permission from Sultan Gyasuddin of Delhi to renovate the great temple of Adinātha on Śatruñjaya: similarly, in early sixteenth century, Karmāśa obtained permission for renovating the same fane from the ruling sultan of Ahmedabad. Still later, Hiravijayasūri and Jainacandra were honoured at the Mughal court: they even received *farmans* from the Mughal Emperor Akbar promulgating non-violence for certain periods in the Empire. Akbar, and Jehangir as well, permitted Jainas to build the shrines. That was the

character, clement but potential, of Śvetāmbara Jainism : it is also the secret of its survival and the honourable existence it found in Western India.

Before it could attain its full growth, the Śvetāmbara Jainism had to overcome two obstacles, one purely internal, the other being the rivalry of the Digambara Church. By eighth century, as among Buddhists, some lapses in the institution of the clergymen of the Śvetāmbara Jainism had become a regular, hardened, almost integral feature of the Church. A monastic (Caityavāsī) order, which did not require the abbots to follow the severe ethical code (prescribed for the monks in scriptures) with any degree of strictness, had come into existence and had by then become very widespread in Western India. The laxities of the Caityavāsīs were exposed and condemned by Haribhadrasūri in no (uncertain) terms. The bishops of such abbey-churches, very learned to be sure, exercised powerful influence both in the State and in the society. They were hostile to the ascetics of the Vanavāsī Gaccha—mendicants who practised rigorous austerities—and to the travelling monks of similar categories known as Vihāruka, Samvegi, Suvihita, and Samvijñavīhārī who represented the ancient, original system of Śvetāmbara Jainism. The Pancasar minister at Anhilapātaka was the stronghold of Caityavāsīs in Gujarat. Since the days of its first archbishop, Śilaguṇasūri, the State decreed that no Jaina monks of the orders other than those approbated by the Caityavāsī authorities could stay in Anhilapātaka. This ban was lifted in 1011 through the efforts of Jinacśvarasūri, a head of the group of Suvihita order, who managed, for the purpose, the intervention of the Solankī monarch Durlabharāja. The gates of Gujarat were thus opened for the monks who followed the 'true Belief' or rather the 'right Code' of the Śvetāmbaras. The die-hard elements of the Caityavāsī system must have offered persistent resistance, it seems, to the spread of the other aforementioned orders. We, for instance, hear of Kumāravihāra at Kañcanagiri of Jābālipura referred to as 'Vidhi Caitya' which, by inference, indicates the existence of Caityavāsī order with a firm footing as late as in 1166. A Caityavāsī abbot Padmaprabha was defeated, we gather from literary sources, by Jinapatisūri at a still later date, in 1182; from which point on, the abbey-churches eventually declined in strength.

Digambara Jainism, compared to its counterpart, the Śvetāmbara one, did not prevail in Western India with the same intensity; though, it was known from the seventh century at the very least, in Saurashtra

region, as we already saw. Its bid to war with and oust the Svetāmbara belief, a war of talents, albeit, fought at the kingly courts through disputations, eventually put it in an ungainly, unenviable position. Three such instances, of historic significance and, those which throw most light on and proved fateful to the future development and spread of Svetāmbara Jainism, are recorded in the annals compiled by the chroniclers. Kamalakīrtti, the 'space-clad', proceeded for a doctrinal collision with Pradyumnasūri, the 'white-clad', at Guhila King Allāṣa's court at Aghāṭapura; he was defeated;<sup>27</sup> Kumudacandra, a scholar suffering from acute pragmatism, blundered in challenging astute and erudite Devasūri at the court of the Solāṅki potentate Jayasīṃha Siddharāja where Queen mother Mayanalladevi herself had presided; Kumudacandra's defeat was as disastrous as his retreat was unceremonious:<sup>28</sup> Gunacandra encountered with Dharmaghoṣasūri at the court of Cāhamāna Ajayarāja at Ajayameru; Svetāmbara Jains once more emerged victorious.

But Digambara Jainism, despite these set-backs, did thrive and retained its hold on Western India, particularly in the eastern sector of Rajasthan. In point of fact, it had early beginnings, or at least the tangible evidences of its footings are known from a date not later than the Pratihāra period. There are, for instance, Digambara Jaina caves near Śrinagara (Ramgarh) assignable to eighth or ninth century. Padmanandī refers to the existence of Jaina temples at Bārā (Baran) in the tenth century. The rock-cut shrine of Padmāvati at Nāgadrha (Nagda) is dated to 946. The toraṇa of the Digambara Jaina temple at Sanganer is referable to 954. There are remains of Jaina temples of late eleventh century as well as of twelfth century at Atru, Arthuna and Kishanvilas.

The Khaṇḍelvālas (originally from Khaṇḍelā), Bagherāvālas (from Bagherā), and Humbata (Humbad) in Vāgaḍa locale were and are the chief Vaṇika communities supporting Digambara Jainism in Rajasthan. Māthura Saṃgha and Mūla Saṃgha were dominantly represented in Rajasthan. Whence came Digambara Jainism in Eastern Rajasthan is a point not so easy to decide. Movements from Gujarat,

---

27 Allāṣa is said to have erected a *kīrtistambha* at Citrakūṭa mentioned earlier, to commemorate this victory.

28 The Rājavihāra at Anhilapāṭaka was founded from the money Siddharāja offered to Devasūri who, being an ascetic, refused to accept it; he asked the king, instead, to found the temple.

Mathurā and Mālava might all have their share. Central India in the tenth century possessed a fairly large number of Digambara centres in all its sub-divisions—Mālava, which included a portion of the present day Mewar and Uparmal tracts of Rajasthan—Gopagiri, Jejākbhukti, and Pāhala of the Cedis. The adjacent Rajasthan tracts where Digambara Jainism prevailed, remain united with the greater and more expansive and extensive movements of the Digambaras in Central India. Digambara Jainism seems to have suffered eclipse soon after twelfth century in Eastern Rajasthan as well as in Central India. It, however, prospered fervently during the fifteenth century when it penetrated into Idar area of Gujarat as well. But these are the times which lie outside the range of our discussion.

Moving backward and forward along the vast space-time continuum in Western India with special reference to Jainism, we had a sweeping, very fleeting glimpse indeed, of an intricate drama of the people—Jainas—in their historical setting, as well as their architectural undertakings interlaced, embedded and projected on it. The group of temples we pledged to discuss forms an infinitesimal fraction, a mere ripple in a colossal current of architecture that once surged without inhibition in Western India. It nevertheless can be significant for two facts : consider, for instance, that all the temples at Śākambhari and Candrāvati, Bhillamāla and Ajayameru, Anhilapāṭaka and Anandapura (Vadnagar), Karnāvati and Stambhatirtha, Bhrgukaccha (Broach) Śatruñjaya, and Prabhāsa—the pivotal centres of the Jainas as well as, with the exception of Śatruñjaya, of the Brahmanists—have been swept away, some places with no traces save literary references to give the barest idea of what they had been; what is more, with the only exception of the Ādinātha temple at Anandapura, which preserves an original socle and the lower wall mouldings of late tenth century,<sup>29</sup> Gujarat sector has no early Jaina temple of consequence now left with it:<sup>30</sup> second, the group under reference covers temples that fully represent the three different, major architectural styles which once prevailed in and are characteristic of Western India. It also helps to comprehend, to a limited extent though, the evolution of a western Indian Jaina temple plan.

29 DHAKY, M. A., *The Chronology of the Solanki Temples of Gujarat*, 'Journal of the Madhya Pradesh Itihasa Parishad' 1963, p. 22.

30 The small Ambikā shrine near Than datable to late eighth or early ninth century is not of much consequence.

We spoke of the three architectural styles, an acquaintance with which must forego the description of the monuments we have in mind. The first two styles—prevailing from the latter half of eighth century to the end of tenth century—precede in time to the third one; by their wedding, the first two acted as parents to the third style which was born at the dawn of eleventh century and which thenceforth became the legacy to and gained currency in the whole of Western India.

With the awareness of the existence of these three styles, and their inter-relationships finding a broad but sure definition, there arises a problem of denomination of each single style in question. The *vastuśāstras*, those indispensable codes of structural rules, had little conception of regional styles; they were concerned, primarily and to the last, with the modes of temples and, at most, with their regional distribution. Hence, on this premise, no guidance is available through their agencies; hence we are obliged to look to other sources. That had been done, unconsciously, by scholars through half a century in India : to apply dynastic labels to art styles, a workable expedient, it was thought, in the domain particularly of the sculptural art. But that approach overemphasizes the role of political history, oversimplifies the cultural currents, and, underestimates, sometimes even ignores, the potential of the indigenous 'area elements' entrenched deeply in the soil of a given region. The causative factors of a style are, generally speaking, complex; it would be erroneous to reduce them to a few, watertight, rigid rudiments which tend to refer everything to the impact of and initiation by the ruling dynasties and their matrimonial relations. The words which can have a strong pertinence to what we said, have come, now, to us through an authority to whose august office all the information on the current researches on Indian art and archaeology pivots, and whose perception has the subtle facility of an electron microscope to penetrate. "It may be agreed that the dynastic appellations are more convenient stylistic labels to denote certain classes of art products. Even then, the inherent difficulties of dynastic groupings....will remain. Perhaps a more logical, if arduous, way would be to isolate the elements of individual dated art-products and thereafter examine the spatial and temporal spread of these elements. The groups that will emerge after this examination may then be named after the region and period of their currency. In such stylistic groupings, the groups should be given stylistic and not dynastic labels."<sup>31</sup>

31 GHOSH, A., *Some Observations on Dynastic Appellations*, 'Seminar on Indian Art', 1962, Lalit Kalā Akademi, pp. 9-13.

The startling truth of these observations and the wisdom of and foresight behind these recommendations are not amiss, now, when we read and re-read the original proceedings where they are recorded. The application of these suggestions—suggestions so sincere in spirit and scientific in outlook—can, and will provide a sounder and yet elastic as well as easily manoeuvrable frame of reference.

We are still not sure what terms we must coin to replace Maurya, or, for that matter, Andhra and Suṅga names; those were the times when art and architecture, distinguishable doubtless from region to region to the eyes of an expert, were not so sharply differentiated in much of the outward look throughout the greater part of the subcontinent, or at least wherever such early examples are known to be extant.<sup>31a</sup> But by Gupta, and more truly in post-Gupta period, the regional idioms had begun to materialize, to develop, and to attain distinctness of expression. From this time on, we can be positive in dissociating art and architecture from dynastic denominations and think of, say, regional terms colligated ineradicably but abstractly with the time factor, the chronological axis. Apply it, for instance, to Western India, with which we are immediately concerned : the results are quite rewarding, satisfying. We begin with the Pratihāra period. Two major styles, "concordant in certain aspects because of common age, but otherwise independent since their parental sources differed"<sup>32</sup>, existed in the last quarter of eighth century : Osian temples and their congeners in upper

---

31a After this paper was submitted, I came across an extension of Ghosh's original observation which answers my own remark "The planning of the survey has necessarily been on a regional and chronological basis : it is only on this basis that the spatial and temporal developments of architectural elements can be brought out. This basis, it is admitted, may tend largely to coincide with a dynastic grouping—a tendency to avoid which precautions have to be taken, for art and architecture should reflect something less ephemeral than dynastic vagaries. At the same time, in cases where all or most of the monuments in a group are the direct outcome of the initiative and patronage of the rulers of a particular dynasty, a dynastic appellation of that group would doubtless be justified." *Cave temples of the Pallavas* (A. S. T. No. 1).

32 DHAKY, M. A., *Brahmāṣaṣvāmī temple at Varman*, 'Journal of the Oriental Institute, Baroda', Vol. XIV, March-June 1965, Nos. 3-4, p. 381.

Rajasthan<sup>33</sup>, and shrines at Roda in Northern Gujarat and their relatives in lower Rajasthan, represent two related but independent expressions of temple architecture. Which one of the two styles shall we call Pratihāra? Again, the oldest temples at Citrakūṭa and Mahānāla (Menal) are closely kindred to the temples of the Osia variety, with a few features and nuances that also connect the temples at Roda. Medopāṭa, at this time and for several centuries afterwards, seems to be under the hegemony of the Guhilas, and not, for that matter, the Pratihāras. Let us follow the next case. The Paramāras of Arbudamandala (Abu), Bhillamāla, and Jābālīpura were ultimately of Mālava extraction. But the styles of architecture that prevailed in the tenth and eleventh centuries in the territories ruled by them were related to those that were current in Medapāṭa and Gujarat, and not the one that was followed in the Mālava province under the aegis of the Paramāras of Dhārā. Incidentally, several different dynasties governed over specific portions of Gujarat; while Medapāṭa, as already stated, was ruled by the Guhilas. In Medapāṭa itself two styles flourished, one akin to Osian as already stated, the other one, in lower territory, nursed a style which aligns with Arbuda and Gujarat. Take, again, the case of temples at Kirāṭakūpa (Kiradu). Who the authors of these temples were, is still not certain. Agreed, Cāhamānas as well as the Paramāras occupied this city in the latter half of twelfth century; but the temples in question were already in existence there, the latest being older by three generations than the known facts of history. Kirāṭakūpa temples suggest stylistic affiliations with both upper Rajasthan as well as lower Rajasthan, even Gujarat. What dynastic label shall we attach to them? The examples can be multiplied to demonstrate the futility of the exclusive dependence on dynastic appellations. Instead, a regional classification regulated by a chronological yardstick in relation to historical facts must prove a much more versatile, precise instrument of reckoning.

This implies, radically, new approaches to the old problems; alteration of methods, but also of interpretation by which to arrive at more comprehensive, more sensitive, more valid and perhaps more convincing solutions.

Western India has figured so often in our discussions. The

---

33 The details are mentioned in my paper *Old Temple at Lamba and Kameśvara temple at Auwa* to appear in the 'Journal of Asiatic Society', Calcutta.

geographic sense implicit in the term has to be more specific when cultural meaning is attached to it. For our purpose, it includes two provinces, Rajasthan and Gujarat only. Paranagar in the North<sup>34</sup>, Parol near Bombay<sup>35</sup>, Osia and Kiradu on the western-most and Badoli on the eastern extremity are its precise territorial limits as defined by the art-styles.

Within the ambit of this definition, Maharashtra remains excluded from Western India. Some scholars include the Deccan in Western India. The Deccan itself, according to these authorities, include Kuṅkaṇa (Konkan) as well as Kuntala. But Kuntala, along with Karṇāṭa, belong culturally with Southern India. If the Deccan means modern Maharashtra, and Maharashtra had, as its heart, the Seunadeśa of the mediaeval period, it does not form, as judged from its art and architecture, the part of Western India but stands midway between Mālava and Kuntala, possessing at most a few links with Gujarat. The linguistic and racial patterns together with historical happenings and geographical factors, plus the art and architecture draw Rajasthan and Gujarat very close, into one harmonious whole which corresponds with the western part of the subcontinent. Since half a century now, Gujarat has been changing its visage faster than Rajasthan, true. But in the times to which we refer, the bond of unity was much stronger, the equivocality of culture, much harmonical, than would seem on the surface today.

Together Rajasthan and Gujarat cover a vast, extensive surface area; which precludes absolute homogeneity despite unity, of cultural expression, or for that matter, of the architectural style. There were, in fact, four distinct styles of temple architecture. The style, the examples of which are the oldest<sup>36</sup>—the Saurashtra style—was confined to lower Saurashtra and western Kutch exclusively : this severe style has its own independent story of evolution as well as of degeneration<sup>37</sup> and has in fact contributed nothing to the development of the fourth style

34 As indicated by the old Śiva temple there.

35 Parol is at present in Maharashtra State. The old temple here, of early eleventh century, is a perfect representative of the contemporaneous architectural style of Gujarat.

36 These have been discussed in details by J. M. NANAVATI and the present author in their monograph titled 'The Maitraka and the Saindhava Temples of Gujarat' now in press with 'Artibus Asiae'.

37 Ibid.



whose importance is paramount to the mediaeval architecture of Western India as we shall have noticed soon. The second style is represented by the temples erected between the latter half of the eighth century to about the end of tenth century in Northern Gujarat, eastern Kutch, and upper Saurashtra, which, together form the Gujarat school followed by the Arbuda school covering as it does a circuit fifty miles wide around the Abu Hills<sup>38</sup> and the Medapāṭa school which includes, for our purpose, the lower Mewar only.<sup>39</sup> The third great style is represented by the temples in the heartland of the Pratihāras in Marumaṇḍala (Marwar) starting from Jābālipura to Ukeśa and Medāntaka on a two-pronged straight axis and from Ukeśa to Śākambharī along the transverse axis. Śākambharī was governed by the early Cāhamānas who had remained feudatory to the Pratihāras for a long span of time.

The second style has been since some time past called by me as the Mahā-Gurjara by reason of the fact that its oldest and the more numerous examples are found in Gujarat. The third style has been termed Mahā-Māru because most of its examples are known in the ancient Marumaṇḍala tract of Rajasthan. The prefix Mahā, in each case, denotes that the prevalence did not confine to the territorial limits of their original homeland; they proliferated past their borders into neighbouring tracts, or at least styles with very close kinship arose in such nearby tracts subsumable under the same general style, either the one or the other.

The two styles—Mahā-Gurjara and Mahā-Māru—could not remain insular, uninfluenced from each other for a longer time. Not all at once, but by a slow yet definitely progressing process of osmosis, the two exchanged at first the ideas and next went into 'deep nuptial embrace' whereby each merged into the other and, by the dawning of eleventh century, a fully fused, potential, highly ornate, hybrid but extraordinarily standardized style—the Māru-Gurjara—emerged. This typical new style, with a few local accents here and there suggestive of a stress either on Mahā-Māru or Mahā-Gurjara blood, spread otherwise homogeneously throughout the greater expanse of Western India. This particular style, the fourth one of our series, was previously known as

38 Possessing inner ambulatory around the cella.

39 A complex miniature *śikhara* (turret) with *aṇḍakas* anywhere between five and twenty-five worked out in arithmetical progression.

Solaṅki style in honour of the dominant dynasty from Gujarat of the self-same denomination who held sway on the major portion of Western India at the height of its power. For reasons mentioned and the premises defined, we shall henceforth call it Māru-Gurjara. The validity of this new nomenclature has been borne out by the studies of U. P. SHAH on Western Indian sculptural art; this great authority has arrived at and now favours the self-same threefold classification for the figural art of the Western India of eighth century and after.

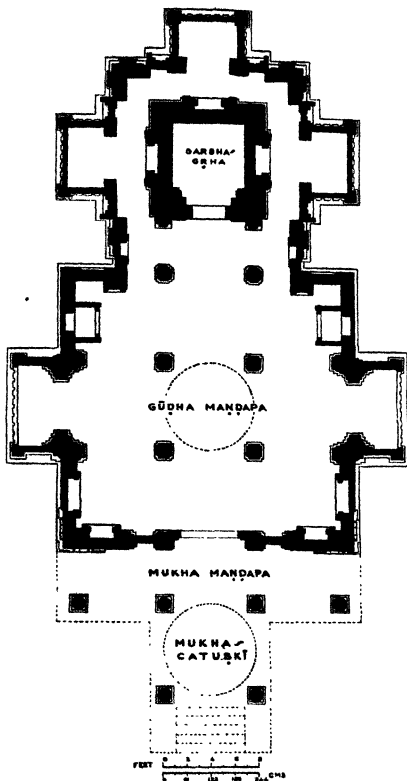
To the temples now we shall turn, equipped with our new definitions. All the three styles remain represented by the examples we will notice. The temples selected here for description are relatively more important and of these the author possesses firsthand knowledge.

### I. MAHĀVĪRA TEMPLE, OSIA

Ancient Ukeśa, present Osian or Osia, had been a town of some consequence in Pratihāra times as well as in later Cāhamāna period. That is attested by the presence in this town of the now extant thirteen temples of the Pratihāra period, being the largest group known at one place of that age in Western India, and by a few more of the later times. To the Jains the site is of triple significance: it is the centre of nativity of the Ukeśavāla banias; a town from which Ukeśavāla Gaccha emanated; and, the oldest Jaina temple now extant in Western India, the sanctuary of Mahāvira, exists at 'his place. Ukeśa must have been a very powerful nerve-centre of the Brahmanical as well as Jaina religious activities in older days, bereft though of its original lustre now.

The celebrated temple of Mahāvira is located at the west end of the town.

The temple complex comprises a vast Jagati (Terrace) which supports the Main Temple and subsidiary shrines and structures. The Main Temple, northerly oriented, consists of: (1) Mūlaprāsāda (Sanctum Proper) of the *sāṇdhāra* class connected by a *kapili* (buffer wall) to the (2) Gūḍhamaṇḍapa (Closed Hall) followed by the (3) Trika or Mukhamaṇḍapa (Vestibule) provided with a Mukhacatuṣkī (Porch). At some distance in front of the Mukhamaṇḍapa is located the (4) Torāṇa and a pair of (5-8) Devakulikās (chapels) to the right and left of the free space between the Mukhamaṇḍapa and the Torāṇa. On either side as well as the back side of the Mūlaprāsāda runs a (10) Bhramantikā (Cloistered Corridor). Just in front of the Torāṇa is the (11) Valānaka or Balāṇaka (Entryhall) which is also known as



Plan of Mahāvīra temple, Osia

Nālamaṇḍapa by virtue of its construction above the principal stairway of the Jagatī. A subsidiary entrance with an (12) Ubhayamukhī Catuṣkī (Bifacial Porch) is located on the east, and just near the eastern extremity of the Valānaka. The Valānaka is connected with a (9) Devakulikā at its eastern walling.

(1) *Mūlaprāsāda*

The Mūlaprāsāda, about is 7.77 M wide, is a square of *tri aṅga* on plan and thus has three proliferations—the *bhādṛa* (central offset), *pratiratha* (juxta-buttress), and *karna* (corner)—in the proportion of 4.4 : 1 : 2. The elevation (Figs. 1 and 2) covers three divisions: the *pīṭha* (socle), *kaṭi* (wall face) and the *śikhara* (spire).

The *pīṭha* comprises a sequence of six bold, heavy, and neatly cut mouldings commencing from a large *bhīṭṭa* (stylobate), a wide *antarapatra* or *kandhara* (fillet) followed by a *kapota* (cornice) decorated with closely set *candraśālās* (caitya arches) alternating with half lotuses. Next comes a second, less wide but likewise plain *antarapatra*: and finally tops the *vasantapaṭṭikā*, that is, a band, carved in this instance, with what seems a degenerated acanthus scroll.

The *kaṭi* is made up of three parts: *vedībandha* (podium), *jaṅghā* (entablature) and a *dvistara varandikā* (bistriated principal cornice). The *vedībandha* possesses the normal sequence of five mouldings—*khuraka* (hoof), *kumbha* (pitcher), *kalāśa* (torus), *antarapatra*, and *kapota*—where, however, the *antarapatra* is of meagre proportions. The *kumbha* of each of the bifacial *karna* on the rear is decorated with niched divinities such as two-armed Kubera, a two-armed Gajalakṣmī (?), Vāyu, and a *mīthuna* (couple). The *kapota* shows *kalikās* (buds) in suspension, a feature adopted from wooden architecture, the parallels of which are known from the older temples in Bhubaneshwar in Orissa and Roda in Northern Gujarat. The *karna-jaṅghā* shelters the two-armed Dikpālas (Regents of the Quarters)—Indra, Agni, Yama and Nirṛti—in framed niches, each one topped by an archaic *udgama* (pediment). All the three *bhādṛas* (balconied windows) substantially project out. The *vedībandha* here is replaced by handsome, square vase-and-foliage pillars, the intervening space between which is occupied by a *rājaseṇaka* (deep fillet) decorated with perforated and grooved double axes followed by a *vedikā* (balustrade) carved with rich, gracefully flowing vines and geometric patterns capped by an *āsana-paṭṭaka* (seat). The void above is blocked by the stone trellises thrown into boxes. The grille in the west *bhādṛa*, with a different motif in each

box (Fig. 3) is particularly pleasing. The upper end of the *kaṭi* is marked by a *padmapaṭṭikā* revealing a chain of half lotuses. This feature is known in several Brahmanical shrines at Osia itself and at Roda in the case of Temple I. Above this lotus band comes the *varaṇḍikā* formed by two cornices in between which is a deep *kaṇṭha* (fillet) decorated with palmette design.

The *śikhara* above the *Mūlaprāsāda*, in the elaborate *Māru-Gurjara* style, is not the original one. It is constituted by *karmas*, *śṛṅgas* (turrets), *uraśśṛṅgas* (leaning half spires) and the central *mūlamanjari* (main spire). The normally seen *rathikā* (framed panel) in the *bhādra* portion of the *śikhara* is substituted here by a projected *gavākṣa* (balcony) which seems a very early and so far known the only one precursor of that feature so commonly met in the fifteenth century examples in Western India.<sup>40</sup>

## (2) *Gūḍhamanḍapa*

The *Gūḍhamanḍapa*, which is 10.65 M wide, is likewise square but *dvi aṅga* on plan and hence possesses only two projections—*bhādra* and *karṇa* (Fig. 1). In elevation it shares the mouldings of the *Mūlaprāsāda* upto *varaṇḍikā*. The *karṇa-kumbha* on the front is ornamented with niched figures of the pairs of *Yakṣa* and *Yakṣi* and on the west with *Kubera*. The *jaṅghā* on the front *karṇa* shows niched figures of *Sarasvatī* and (3) *Pārśva Yakṣa*<sup>41</sup> on the left one and *Acchuptā* and *Apraticakrā* on the right one. The rear *karṇa jaṅghā* of the *Gūḍhamanḍapa* has a sunk niche (now vacant) on either side.

The superstructure of the *Gūḍhamanḍapa* is a *tribhūma phāṃsanā* (three tiered pyramidal roof) of great beauty and consistency. Its *prahāra* (base) is formed by a *rūpakaṇṭha* (astragal with figures) which shows dancing *vidyādharas* and *gandharvas* playing musical instruments in discrete panels. The *rūpakaṇṭha* is capped by a *chādyaki* (hood) followed by an *antarapatra* carved with chequer pattern. Each of the four corners of the *phāṃsanā* at this stage is surmounted by a graceful

40 The study of the extant temples, strangely enough, does not reveal the presence of such *gavākṣas* in the *śikhara* dating before the fifteenth century. In the late instances, however, the *gavākṣa* is seen supported by *madalas* (struts) not found in the Osian antecedent.

41 The attributes of this two-armed *Yakṣa* are missing; but his head is canopied by a seven-hooded cobra.

*śrīṅga*. Each of the two *bhādṛa* balconies is topped by a *parikarma-yukta rathikā*<sup>42</sup> harbouring Kubera on the west and an unidentified Yakṣa on the east. A *śikharikā* flanks on either side of the *rathikā*.<sup>43</sup> From the centre of the first tier of the *phāṁsanā* projects the *uraḥphāṁsanā* above the eastern and western *bhādṛa* and it is flanked on either side by half *śimhakarṇa* (pediment). An *antarapatra* decorated with a check pattern intervenes between the first and the second tier. The east, north, and the west face of the tier shows a *śimhakarṇa* flanked on either side by its half replica. The framed panels locked in each of the three central *śimhakarṇas* contain a seated Jina figure on the east and west and Kubera on the north. Each of the four corners of this tier is decorated with a very elegant *karṇa kūta* rendered as an aedicule of the complete shrine with a *phāṁsanā* superstructure. Once more an *antarapatra* finds its place, now decorated with *ratna* (diamond) in panels. Next comes the third tier with a single *śimhakarṇa* projecting from the centre in each direction. A seated Jina figure is placed in each one in the middle of the mesh. Now comes a shorter, plain *antarapatra* and the *skandha vedī* (covering slab), a short *grīvā* and the boldly fluted *ghanṭā* (bell) crowned by a *kalāṣa* (pitcher-finial) which may not be original.

### (3) *Mukhamāṇḍapa*

The socle of the *Mukhamāṇḍapa* has suffered extensions in recent times, which mask the original contour completely. The free standing pillars over this *pīṭha* support the *phāṁsanā* superstructure above, which harmonizes beautifully with the *phāṁsanā* of the *Gūḍhamāṇḍapa*. It is two tiered and graced at the open corners by *prāsādikās* (miniature temples). The figures in the three panels of the *śimhakarṇa* on the east are obscured by plaster coatings. A Yakṣi with a lion vehicle is discernible in the central panel. The corresponding panels on the north reveal the three *Mahāvidyās*—Gauri, Vairoṭyā and Mānaśi—respectively. The western *phāṁsanā*, on the north face, shows the seated figures of Yakṣi Cakreśvarī, Mahāvidyā Mahākālī, and Vāgdevī. The west face shelters Mahāvidyā Mānavī flanked on either side by a Yakṣi which cannot be identified on the strength of the known texts.

The two tiered *phāṁsanā* of the *Mukhacatuṣkī* is crowned by an unfluted *ghanṭā*; its corners are relieved by *Nāgara-kūṭas*. The three panels in each of its three pediments likewise enshrine divinities. The

---

42 Framed panel.

43 At Roda, in Temple VII, we notice miniature *phāṁsanā* instead.

east face presents Mahāvidyās Kālī and Mahāmānasī and (?) Varuṇa Yakṣa; the north face has the figures of Yakṣa Sarvānubhūti, Jina Ṛṣabha, and Yakṣī Āmbikā; the west face shows Mahāvidyā Rohiṇī with an unidentified goddess on its either side.

The *kapilī* connecting the Sanctum Proper and the Closed Hall has the same elevational mouldings as the latter two. The *kumbha* here is figured with Sūrya on the east side and an unidentified goddess on a corresponding position on the west. On its *janghā* stands Iśa on the east and Varuṇa on the west. Above its *varandikā* is placed a large *karmī* or *prāsāduputra*, the only early instance of that feature that was to be most popular in the fifteenth century and subsequent times in Western India.

Turning now to the interior : the *tri aṅga garbhagrha* (cella) is plain and relieved by three large, principal niches which are now vacant. The details of its richly embellished doorframe are concealed under the recent layers of colours and glass inlay work. The engaged pillars on either side of the doorframe and the two free standing, in their alignment in the *mukhālinda* (*antarāla*), are of the Bhadraka class. The ceiling of the *mukhālinda* as well as that over the bay joining the *śālā* (nave) is masked by recent, shrill coloured inlay work. The niche in each of the two *mukhālinda* walls, is now vacant. The four pillars of the *śālā* represent a variation of the Rucaka (square) class with cut-off corners. The vase-and-foilage members, *nāgapāśa* with a *nāga* in half human form at the corners, and bold *grāsamukhas* garnish these pillars. The pilasters of the *bhādras* in *pārsvālindas* (aisles) are almost of the same type, but shorter and thinner. The ceiling above the *śālā* is of the Nābhicchanda (concentric) order formed by archaic *gajatāḷus*. Inside the *bhādra* balconies are framed images of the Jinas installed during later Cāhamāna Period. In all, there are ten deep-sunk niches, now vacant except the two, in the walls of the Gūḍhamaṇḍapa. The last-noted two niches, one on each limb of the bisected south wall, contain respectively the Dikpāla Kubera, and Vāyu, thus completing the sequence of eight when counted along with the six carved on the outer wall of the temple. In fact, this interior northern wall seems the theoretical fourth wall complementing the three exterior walls as per the tenets of the Mahā-Māru style.

The complex *śūrasenaka* (bisected *caitya* arch) surmounting each niche in the Gūḍhamaṇḍapa, enshrines a divinity. Excepting the two niches (in east and west wall) where the figures are obscured by the carved and panelled walls of the cabinet-like *khattakas*, and the two

Dīkṣāla niches in the south wall, which are narrow, the order of the images as one perambulates from north-east to north-west is Rohiṇī, Vairoṭṭyā, Mahāmānāsī, and Nirvāṇī. The large panel above the architrave in each *bhādra* shelters an image of Jina Pārśvanātha with attendants. A *rūpadhārā* (figural belt) bearing a series of figures in panels, such as, perhaps, Parents of Jina, run along the upper end of the walls of the Gūḍhamāṇḍapa. The broad *triśākhā* doorframe of the Gūḍhamāṇḍapa has the *bāhyaśākhā* (outer fascia) decorated with lotus leaves; the central one, the *khalvaśākhā*, is decorated with jewelled buckles. The inner fascia has been left plain. The pilasters flanking the doorway show respectively the figures of Gaṅgā and Yamunā above the brackets. In a *rathikā* above the door is enshrined the image of Jina Pārśvanātha. A *rūpadhārā* is stretched along the upper edge of the wall.

The pillars of the Mukhamāṇḍapa reveal the vase-and-foliage order at its finest. With slight variation, such as the presence of *vidyādhara* belt, their decoration broadly conforms to the one noticed on the pillars of the Gūḍhamāṇḍapa. They are six in number, four in one row plus two of the Mukhacatuski in front. The pair of pillars that confronts the door of the Gūḍhamāṇḍapa, possesses extra figural decoration on its upper portion. One of the two, just above the *kumāra śīrsa* (atlantan bracket), shows Yakṣa Sarvānubhūti; the other one, on the corresponding position, carries what could be a form of Pārśva Yakṣa.

The space between the four pillars of the Mukhamāṇḍapa and the wall of the Gūḍhamāṇḍapa is covered by a wide, prominently ribbed *kola* course simulating timber construction such as exactly paralleled in Harihara Temple No. 3 at this place. The form of the *kola* is, however, quite distinct from the one known in Mahā-Gurjara temples.

#### (4) Torāṇa

The Torana (Fig. 4) in front of the Mukhamāṇḍapa is a distylar monument erected, according to the epigraph on its lintel, in 1018. Each one of its two pillars stand on a *māḍpīṭha* of the traditional Western Indian sequence of mouldings current during the Mediaeval period. It thus shows, after the *bhīṭṭa*, a *chajjikā* (rooflet), *jāḍyakumbha* (inverted *cyma recta*), once more a *chajjikā*, followed by a *grāsaṣṭīkā* (band of *kirtimukhas*), *gaḍapīṭha* (elephant course), and *naraṣṭīṭha* (human course). The *kumbha* of the *kumbhikā* (base) of the shaft shows seated and niched Jina figures on all its four faces. On its *janghā*



above, stands a figure of Jivantasvāmī Mahāvīra in a finely carved niche on all the four faces. The shaft proper starts with an octagonal belt containing eight panels, each one bearing a seated Jina figure. The belt with sixteen faces above shows crisply carved, flaming leaves with a *vidyādhara* bracket on each one of the four cardinal points. The circular section which now follows, shows a *rūpadhārā* (figural belt), a vine pattern, and the *grāsapaṭṭikā* followed by *bharaṇī* (abacus) and *taraṅga śīrṣa* (roll bracket). The lintel above is featured with a vine design and a band of half lotuses. The *kūtaccādyā* (ribbed awning) covers the top of the lintel. A *tilaka* crowned by a *ghaṇṭā* is placed at each of its two extremities; while, in the centre, a large *tilaka* showing adorsed Jina figures serve the dedicatory purpose of the Torāṇa. A large peacock turning its head to the back is placed on either side of the central *tilaka*; similar smaller ones occur at the extremities beside the *tilakas* there. Over the *tilakas* is thrown a graceful *āndola-mālikā* in lieu of the *illikā-volaṇa* we commonly notice in Gujarat examples.

#### (5-8) *Devakulikās*

The two pairs of *Devakulikās*, one to the east (facing west) and the other to the west (facing east) seem at first sight exactly alike; the differences among them of details, despite the sameness of plan (a *tri aṅga* Latina—*ekāṇḍaka*—shrine with a *mukhacatuṣkī*) and size, the shrine in each case being 3.048 M in diameter.

The northern *Devakulikā* (No. 1) of the eastern pair possesses a *pīṭha* with an almost ideally complete set of mouldings. Above the *kharaśilā* (foundation cap) carved on the face with half lotuses, comes *bhittā* decorated with half diamonds followed by *jādyakumbha* carved with simple lotus leaves; at each of the three *bhādras* is found an *udgama* motif soldered with *jādyakumbha* as found with the earlier temples at Nadol. Now comes *karnikā* (knife-edged moulding) followed by *grāsapaṭṭikā*, *chajjikā*, *gajapīṭha*, and *narapīṭha*.

The northern *Devakulikā* of the eastern pair possesses a *pīṭha* with an almost ideally complete set of mouldings.

At each *pratiṛatha*, the *kumbha* of the *vedibandha* shows half lotus as in the earlier temple—of Navalakhā Pārśvanātha—at Pali. The *kumbha* at each *bhādra* shows a figure of a *Vidyādevī*; *Rohini*, *Acchuptā*, and *Vairoṭyā* can be identified. *Kumbha* on one of the *karṇas* shows figure of *Ambikā*. *Kumbha* on the southern *kapilā* shows *Brahmaśānti* *Yakṣa*. The corresponding northern one shows *Yakṣi Cakreśvari*.

The *jaṅghā* displays Dikpālas on the *karṇas* and *apsaras* on the *pratirathas* as well as in *salilāntaras* (recesses). The *apsaras* Śucismitā (holding a mirror) on the northern *pratiratha* is a superb piece of chiseling. The *salilāntara* beside shows *apsaras* Menakā with *cāpa* and *dhanuṣa*. The *jaṅghā* on the either *kapilī* shows the standing figure of *Jivantasvāmī*. The three principal niches in the *bhādras* harbour seated Jaina images with *parikaras*; that on the south (Fig. 5) is of *Pārśvanātha*; the one on the east may be identified as *Māhāvira*.

Above the *jaṅghā* of the wall comes the *bharaṇī* (capital) followed by bistriated *varaṇḍikā* and the *kūṭachādyā*. The superstructure of the shrine is formed by a Latina *Śikhara*.

The *mukhacatuskī* of the *Devakulikā* shows vase-and-foliage pillars and a *Nābhicchanda* ceiling. The *triśākhā* doorframe shows *patraśākhā* with undulating creeper, *rūpastambha* flanked by *bokulikā* followed by *bāhyaśākhā* carved with lotus leaves. The *rūpastambha* shows figures of *Vidyādevīs*; among them *Vajrasṛṅkhalā*, *Vajrāṅkuśī*, *Apraticakrā*, *Acchuptā* and *Kālī* may be identified.

The *uttaraṅga* architrave of the doorframe shows Jina figure in the centre as well as at the extremities : in between the latter, once again, the images of *Vidyādevīs* such as *Naradattā*, *Kālī*, *Gaurī*, and *Gāndhārī* may be discerned. Above the *mukhacatuskī* is found *saṃvaranā* (bellroof) now partly restored.

The second *Devakulikā* (No. 3) of the eastern pair is even more ornate than the last one. Its *pīṭha* is similar to the last one except that the *jādyakumbha* shows elaborately carved leaves such as at *Someśvara* temple at *Kiradu*. The *narapīṭha* here includes *Jina-kalyāṇakas*, and incidences and scenes showing marriage procession of *Neminātha*.

The *kumbha* of the *vedibandha* is heavily ornamented showing a thin *grāsapaṭṭikā* with *maṇibandha* (jewel band) together with deeply carved *ardharatna* (half diamond) on *pratirathas*, and elsewhere figures of *Vidyādevīs*. At the shoulder, the *kumbha* is decorated with indented *aśoka* leaves. The *Vidyādevīs* include *Naradattā*, *Gaurī*, *Rohiṇī*, *Mahāmānāsī*, *Vajrāṅkuśī*, *Vijrasṛṅkhalā*, and *Gāndhārī* : *Heramba* is spotted at one place in lieu of *Vidyādevī*.

The *bhādra* niches of the *jaṅghā* are vacant. The *karṇas* as usual reveal *Dikpāla* figures while *pratirathas* and *salilāntaras* display *apsaras* figures. The *pīṭha* mouldings of the *mukhacatuskī* of this temple show some variation. Above the *chajjikā* comes *ghanṭamālā*, *rājaseṇaka*, *vedikā*, lattice, and pillars of the vase-and-foliage order such as are

known in the temples at Chohtan. The lintels supporting the ceiling betray typical diamond—and—double volute pattern such as known from the porch of the Sun temple, Mudhera. The ceiling itself is of Nābhicchanda order. The pair of pillars shows finely carved *cāmara*-bearers on their frontage.

The *pañcaśākhā* doorframe comprises *patraśākhā* with a deeply carved foliate scroll, *rūpaśākhā*, *rūpastambha*, again *rūpaśākhā*, and lastly the *bāhyaśākhā* showing a variant foliate scroll.

The *rūpastambha* panel harbour Vidyādevīs, four in either instance : Rohinī, Prajñapti, Vajraśrñkhalā, Mānasī : and, Acchuptā, Vairotyā, and Yakṣī Nirvāṇī etc.

The *uttaraṅga* harbours Pārśvanatha in the centre flanked by three seated Vidyādevīs on either side; among them Cakreśvarī. Rohinī, Mahāmānasī and Mānavī may be discerned.

*Samvaranā* with three *rathikās* tops the porch.

The northern Devakulikā (No. 2) of the western pair (Fig. 7) is almost a duplicate of the Devakulikā No. 1 in the eastern pair. The *jāṇḍyakumbha* of its *pīṭha*, however, does not show *udgama* motif on *bhadra* points; and, in *mukhacatuṣkī* section, *chajjikā* is followed by *grāsapattikā*.

The Vidyādevīs, Yakṣīs and other Jaina goddesses on the *kumbha* faces of the *vedībāndha* include Sarasvatī, Naradattā, Mahākālī, Vairotyā, Cakreśvarī, Acchuptā, Ambikā, Vajraśrñkhalā and others.

The *jaṅghā* shows the usual *Dīkpālas* and *apsarases*. *Jivantasvāmi* too is found on the *kapili* parts. The *bharanī* above the *jaṅghā* is round and decorated with leaves in suspension. The pillars of the *mukhacatuṣkī* show *cāmara* bearers as in the last-noted example. They support a Nābhicchanda *vitāna*. The *pañcaśākhā* doorframe displays a deeply carved creeper on its *patraśākhā*; the latter is followed by a *rūpaśākhā*, *rūpastambha*, a *rūpaśākhā* yet again, and *bāhyaśākhā* with a beautiful creeper.

The Vidyādevīs on the *rūpastambha* include Prajñapti, Vajraśrñkhalā, Vajraṅkuṣī, Cakreśvarī, Nirvāṇī, Acchuptā, Vairotyā and one more who cannot be identified.

The Jina figure is as usual found in the central panel of the *uttaraṅga*. The Vidyādevīs here include Mahāmānasī, Mahākālī, Rohinī, Acchuptā and others.

The *Śikhara* above the shrine proper is of the *Latina* class similar in details to that of No. 1. The *rathikās* of the *samvaranā* or the porch harbour seated Jina figures.

The neighbouring Devakulikā (No. 4) has a *pīṭha* similar to the last-noted one. The *kumbha* of the *vedibandha*, as in the previous instances, shows Vidyādevīs etc. on the faces. These include Mahāmānasi, Mānasi, Acchuptā, Vairoṭyā, Mahākālī, Manavī, Cakreśvarī, Vajrasrīkhalā, Prajñapti (?), Rohiṇī, and Brahmasānti Yakṣa.

The *jaṅghā*, besides the usual divinities, shows Sarasvatī and Cakreśvarī on the corresponding positions at *kapilī* parts. The *bharaṇī* above the *jaṅghā* is square with leaves in suspension.

The *mukhacatuṣki* possesses the usual Nābhicchanda vitāna. The doorframe is likewise of the normal *pañcaśākhā* type. The Vidyādevīs as usual grace the *rūpastambha* and the *uttaraṅga*. On the former they are in order, Rohiṇī, Vajrasrīkhalā, Vajrāṅkusā, Vairoṭyā, Acchuptā, Mānasi, and others; on the latter are seen Cakreśvarī, Rohiṇī, Mahāmānasi and so forth.

The *saṁvaraṇā* above the *mukhacatuṣki* is the most perfect example of the kind. In its *rathikā*s, in each of the three instances, a seated Jina figure comes to view.

#### (10) *Bhramantikā*

Behind the Main Temple runs a corridor with about eight pillars in its southern sector, which are, as suggested by their form and details of carving, akin to those known from the main Temple itself. The eastern and the western extensions are of later times; each one, almost in its middle part, possesses a Devakulikā (No. 6 and 7) with a *śikhara* stylistically assignable to late eleventh century.

#### (11) *Valānaka*

A few meters north of the Torāṇa is situated a large Pavilion built over the stairway and the subterranean chambers located on either side of the latter. Although this Hall suffered renovations in antiquity by causes yet unknown it still retains much of the original structure intact. Its dimensions are fairly generous for that age, a rectangle of about 15.85 M × 7.32 M with extensions to the north made at a later period.

Its south face, which confronts the Torāṇa, is semi-open with some fragments of the original *mattasōdraṇa* (seat-back) with a *gaṣamūṇḍa* (elephant head) found still in situ. There are twenty-six free-standing columns in the Hall arranged in four rows; except those of the central octagon which support a large *karoṭaka* (ceiling), the rest are original, contemporary with the Main Temple and probably undisturbed.

The pillars of the central octagon are like those seen in Devakulikā No. 4 here. Lintels supporting the central ceiling reveal a degenerated diamond-and-double volute pattern. Above the octagon comes a polygon of sixteen sides followed by *karnāḍardarikā* (cyma reversa with aris), *rūpakarṣṭha* (figural belt) with sixteen *apsarases* standing on large *kumbhikās* (inverted bells) against the background of the three *kola* courses, the latter followed by four *gajatālu* courses, where each *gajatālu* is of the quadruple variety, and finally in the centre a small *padmakasara* (staminal tube).

Carved in the east part of the north wall are two old niches one of which bears an inscription declaring the renovation of the Hall by one Jindaka in 956. There are other large niches sunk in the east and west wall but of little consequence.

A Devakulikā (No. 5) attached to, and having its opening in the middle part of the east wall within the Hall deserves a closer examination. The tiny, faceted pillarlets of its porch lie only slightly behind the alignment of the engaged pillars of the east wall.

The Devakulikā in question (Fig. 6) is smaller by about 25 cms in diameter than the four described in the foregoing pages. It also differs in some of its elevational features.

Above the *kharaśilā*, the *pīṭha* is supported on a *bhittā* showing half diamond and *ṭhakārikā* decorations; it is followed by a *chajjikā*, *jādyakumbha*, *karnikā*, and *vasantapaṭṭikā* carved with a scroll. The *kumbha* of the *vedibandha* shows half lotuses and *ardharatna* motif carved in bold relief. The divinities on the *jaṅghā* include *Dikpālas*, *apsarases* such as *Sucismitā* and *Putravallabhā*, Jina images in the three principal niches where *Pārśvanātha* may be identified in the back one, and lastly the standing image of *Sarasvatī* in each of the two *kapilī* faces, in a specially designed niche crowned by a *phāṃsā* pediment in lieu of the normal *udgama*. *Vyālas* are noticeable in the *śalāntaras*. A part of the *jaṅghā* on the east is badly damaged; at this place three images are missing. The Latina *śikhara*, partly restored, is carved with the grooved *jāla* work.

#### (12) *Ubhayamukhī catuṣṭhī*

This double porch, opening inside as well as outside on the east near the eastern extremity of the *Valānaka*, possesses a pair of boldly carved, very old pillars on either side. The ceilings demonstrate a vigorous, full-blown, large lotus in each case.

The original date and the chronology of different structures associated with the temple of Osian Mahāvira have so far remained in confusion. Jaina writers of the middle ages were themselves in darkness. The Upakeśa gaccha paṭṭāvali postulating fifth century B. C. for the cult image and the town of Osia is nothing but mythical. On the strength of all available historical and archaeological evidences, Osia, it would seem, did not exist before eighth century. Kakkasūri in his Nābhinandana Jinoddhāra (1337) mentions that the temple was founded in 961, a statement also paralleled in *Oswal utpati*.<sup>44</sup> But that date is nearer to the one of the Jindaka's renovation of the Valānaka and not applicable to the foundation of the Main Temple.

The writers of the present century are only a little more informed than the mediaeval chroniclers. BHANDARKAR's observations, the earliest ones available, may be examined at the outset. "The temple is, like most ancient Jain temples, enclosed both at the sides and the back by a row of subsidiary shrines, which, to judge from their style, are not contemporaneous with the temple but belong to tenth century. They were probably constructed at the time when the *nal* mandapa was repaired by Jindaka."<sup>45</sup> The Devakulikās are doubtless late; but the matter is not so simple at that. None of them seems to be of Jindaka's time; they belong to different dates as we will have demonstrated soon. Commenting on the *śikhara* of the Main Temple, BHANDARKAR observes: "The spire of the temple has obviously been rebuilt with the old materials. I gathered from the villagers that it was in ruins a hundred years ago, and was rebuilt of fallen pieces. This is also seen from the fact that under *āmalasāra* there is a human face on each of the four sides, a characteristic found in almost all modern temples in Gujarat and Rajasthan."<sup>46</sup> A closer examination of the *śikhara* reveals facts which contradict BHANDARKAR's deductions in their main part. The *śikhara* is for certain old, though not original. It is a replacement at some date in the early eleventh century for an eighth century superstructure. This is proven by the *jāla* type, the *aṇḍaka* types (which include *karmaśrṅgas*), *gaṇḍakas*, etc. In fact KRISHNA DEVA who surveyed this temple very thoroughly in about 1959, had reached the same conclusion.

44 SHAH, AMBALAL PREMCHAND, 'Jaina Tirtha Sarva-Saṅgraha', Vol. I, pt. 2, (Gujarati; 1953), p. 173.

45 BHANDARKAR, D. R., 'Annual Report of the Archaeological Survey of India' 1908-9, (Calcutta 1912), p. 108.

46 Ibid.

We shall not dwell on OJHA's statements which follow BHANDARKAR and which are not very clear in contents. There is yet another authority who recorded his observations on this temple. PERCY BROWN thus writes: "It appears to have been first built at the end of eighth century, and then repaired and added to in the tenth century, so that it is a record of development over two periods. This is shown by the changes in style of the building throughout, but particularly in the character of the pillars, in which it is possible to compare those of the mandapa belonging to the original structure with the latter example in the second porch; this latter apartment or *naḷ* mandapa is so called because it was erected subsequently over the *naḷ*, or staircase, leading into the interior of the building. To add to the history of this temple, the torana or entrance archway appears to be even a still later addition, probably made in the eleventh century. In this one building alone, therefore, it is possible to follow the course of the style over a period of several centuries"<sup>47</sup>

To PERCY BROWN's observations following corrections may be applied: the Main Shrine suffered no renovation except replacement of the *śikhara* in the eleventh century; there are thus no changes throughout the style of the building;<sup>48</sup> the *nāḷa*-mandapa still possesses considerable material that is original, of the eighth century and in situ. PERCY BROWN's complete silence on the Devakulikās is intriguing and unless these be added, it is not "possible to follow the course of the style over period of several centuries".

The sequence of constructional activities in this complex can be visualized on the strength of the detailed style-critical analysis seconded, wherever known, by epigraphic evidences. Accordingly, following stages seem to have ensued. The Jagati with its eastern Ubhayamukhī Mukhacatuṣkī, the Valānaka, the Main Temple with the Mukhamandapa, and the southern part of the Bhramantikā were built at one time; that is when Vatsarāja Pratihāra ruled according to Jindaka's inscription. All these structures follow the Mahā-Māru style in its virginal purity. They are the oldest in this complex. Jindaka repaired the Valānaka in 956. Before his times, perhaps, the

---

47 BROWN, PERCY, *Indian Architecture* (Buddhist and Hindu Periods), Second Edition, p. 140.

48 SHRI KRISHNA DEVA has very carefully examined this temple. His own conclusions on this issue are exactly the same. He visited the Osia group of temples some years previous to my own visit.

north face (confronting the town) of the Valānaka may be semi-open as its south face is. He closed it and caused the niches to be built in the wall so formed. A generation later, Devakulikā No. 5 was erected and shunted to its eastern walling. It now followed the Mahā-Gurjara style with a few features of late Mahā-Māru, such as the *jāla* of the *śikhara*. The *pīṭha*, the *jaṅghā* with *vyālas*, are all after the Mahā-Gurjara tradition. During the late tenth century, Mahā-Gurjara style had crossed its traditional frontiers and entered into Marumaṇḍala via, perhaps, Pali to which we shall refer later. In fact in this Devakulikā, the two styles meet but Mahā-Gurjara tends to dominate. At the next stage, in 1018, the Torāṇa was set up. It is precisely at this time that the present *śikhara* of the Mūlaprāsāda of the Main Temple was built, and Devakulikā No. 1 and, soon after, No. 2 (confronting each other) were erected. The figural carving on the Torāṇa and that on the latter Devakulikās, particularly No. 1 closely agree. The style of all these structures is what we should call the early Māru-Gurjara, the more perfect example of which is Devakulikā No. 3 erected possibly a decade hence. The Devakulikā No. 4 was to be added as late, perhaps, as the end of eleventh century as suggested by its coarse carving when the Bhramantikā was extended along east and west with its two embedded Devakulis (Nos. 7 and 8). At this time or perhaps a little later, the central twelve original pillars of the Valānaka were replaced by eight new ones in a different style for supporting a new great ceiling of the typical Māru-Gurjara tradition. The extensions of the Valānaka were also made during this time. The history of the temple thus covers three centuries of building activities.

The contribution of this Osian complex to the study of Jaina art and architecture is significant as its initial landmark as well as for the wealth of information and artistry it reveals. The Main Temple, a fine piece of Mahā-Māru architecture, reveals the oldest example of Jaina kind of Trika or mukhamandapa (*chacsuki*). Its rich treasures of Jaina iconography are the earliest so far known in the context of temple decorations. The Devakulikās themselves are little masterpieces of architecture and demonstrate a further development of the Western style in the making; at the same time they are illustrative of progress made in Jaina iconography. The fact that they were absent in the eighth century and that they are fewer in number and placed discretely—not in coalescence—may indicate that the Jaina way of temple planning was unknown in eighth century and was not effected even in the early eleventh century since inconsistent with the original plan. The



*raṅgamaṇḍapa* (dancing hall)—the glory of the Jaina temples—had not yet materialized. For noticing further development in Jaina way of temple planning, we must turn to Varman.<sup>49</sup>

## II MAHĀVIRA TEMPLE, VARMAN

Varman, Brahmāṇa of the mediaeval epoch is today famous for its ruined temple of the Sun. To the Jains in the Middle Ages it was well-known as a seat of the Brahmāṇa gaccha and for the old sanctuary of Mahāvira.

The temple, unfortunately, had suffered repeated renovation as well as damages. Two at least can be discerned on epigraphic evidences, one in 1186 and the other in 1390. The Mūlaprāsāda is original but relatively unpretentious and in elevation starts directly from the *vedibandha*. The *raṅga-maṇḍapa*, of no consequence, was added during the second renovation and restored more than once afterwards. The Bhramantikā once possessed the traditional twentyfour Devakulikās with colonnade. The cells have disappeared but the basement of the corridor is still discerned in north and south section. Some of the old pillars of these have been re-erected (Figs. 8 & 9). The eastern corridor possessed two *samatala* ceilings, one carved with Ambikā, the other—inscribed one—of similar workmanship is dated to 1186 and shows the figure of Gajalakṣmī. Commenting on the latter, SUKTHANKAR averred that the original temple is probably not older than this sculpture.<sup>50</sup> This is contrary to the facts revealed by the closer examination of the material in the temple. The mouldings of the Sanctum are certainly very old. The door frame with its powerful *rūpastambha* is likewise old. The image of Mahāvira (smaller one) is a fine example of the Mahā-Gurjara art of the late ninth century as ascertained by U. P. SHAH. The older pillars illustrated here, though smaller, are comparable in details and style to those in the Sun temple of the late ninth century in Varman itself.<sup>51</sup>

The importance of the Mahāvira temple at Varman lies in its illustration of the earliest archaeological evidence for twenty-four Devakulikās which once it possessed contemporaneously with the Main

49 Literary sources speak of a *Cauvisa jñālaya* founded sometime in the ninth century at Deṇḍuānaka in Marumaṇḍala.

50 'Progress Report of the Archaeological Survey of India, Western Circle', 1917, pp. 71-72.

51 Cf. 'DRAKY', (1965), Fig. 2.

*Temple.* This agrees with the literary tradition of Yaśobhadrasūri having founded Cauvisa Jīṇālaya at Deṇḍuānaka (Dinduana) in Marumaṇḍala at about the same time.

### III MAHĀVIRA TEMPLE, GHANERAV

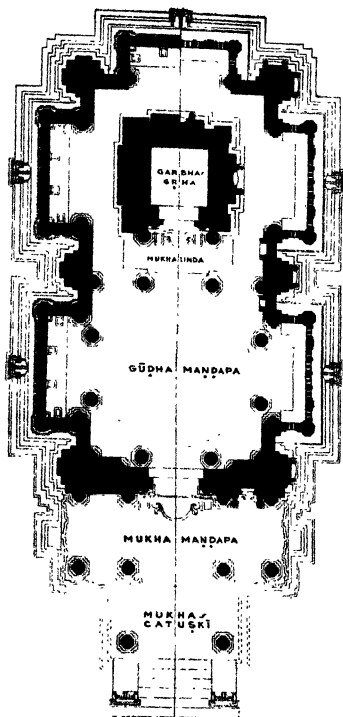
Ghanerav is situated in the Gorwad area of Rajasthan. To the four miles east, south-east of the town is located the temple of Mahāvira famed in local legend and well-known as an important Jaina centre of pilgrimage, one of the five holy *tirthas*, in this part of Rajasthan since the mediaeval times.

The temple complex, as at Osia, faces north and comprises a Mūlaprāsāda connected with a Gūḍhamandapa articulated with Mukhamandapa followed by a Raṅgamaṇḍapa surrounded by twenty-four Devakulikās. The whole complex is perched on a low Jagatī which supports a Prākāra (Enclosure) at its top where the Devakulikās end.

The Main Temple is of a *sāndhāra* class and *dvi anga* on plan where *karna* and the *bhadrā* proliferate. Each balconied *bhadra* of the Mūlaprāsāda as well as of the Gūḍhamandapa is fitted with grille mixed with *vyālas* and heavenly minstrels. The Mūlaprāsāda and the Gūḍhamandapa are of equal width which is 8.52 M and are connected through a narrow, recessed *kapilī* (Fig. 2). The total length of the whole temple upto the stairway of the Mukhamandapa is 18.38 M, almost of the size of the Sun temple at Varman.

In elevation, the temple has a basement that includes both the *pitha* as well as *vedibandha* as is known in the case of Somanātha Phase I Temple at Prabhas, Lākheśvara temple at Kerakot, Lakṣmana temple and two others at Khajuraho and still earlier temples such as Sonkansari No. 2 at Ghumali in Saurashtra and Brahmānasvāmī temple at Varman. The consecutive mouldings above the double course of *bhīṭa* are *jāḍyakumbha*, *kumuda* (torus), *antarapatra*, and *paṭṭikā*, all boldly shaped but undecorated. The *vedibandha* above is equally plain. The basement harbours a niche below the centre of each balconied window. Corresponding to the five balconies—two of the Gūḍhamandapa and three of the Mūlaprāsāda—there are niches in equal number. They enshrine Jaina gods and goddesses. Perambulating from east to west, they are in order Padmāvatī, Cakreśvari, Brahmaśānti Yakṣa, Nirvāṇī, and Gomukha Yakṣa.<sup>51</sup>

The *jaṅghā* of the wall shows Dikpāla figures, very boldly carved, on the *karnas*. They stand in framed niches uplifted by *bhāraputrakas* as at Trinetreśvara Temple near Than. The ninth and the tenth



ABOVE *Āsanapattaka* ■ BELOW *Āsanapattaka*

FEET 0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 INCHES

Plan of Mahāvīra temple, Ghanerav

Dikpāla—Brahmā and Ananta—never depicted in a temple are, it is interesting to note, found here on wall pilasters in the Mukhamandapa that stand in the immediate vicinity of the *karnas* of the Gūḍha-mandapa. In the *salilāntaras* stand *vyālas* on *gajamuṇḍa* brackets. Above each *vyāla* is seen a *gandharva* figure. (Figs. 10 & 11)

At the balconies, in lieu of *jaṅghā*, is found a different set of mouldings : this commences from a *rājasenaka* showing figures in panels followed by *vedikā* showing foliate scrolls and female attendant figures, topped by a double course of *āsanapatṭaka* and next the *kaksāsana* (seat-back) most beautifully carved with figural motifs and vegetal creepers. Above this comes the lattice thrown in between simple dwarf pillars. The superstructure of the Mūlaprāsāda as well as of the Gūḍhamandapa is not original. The *varandikā* below the superstructures, though simple, seems old.

The Mukhamandapa (Fig. 12) shares the basement upto the top of the *pīṭha* but above it is placed a broad and deep *rājasenaka* as high as the *kumbha* of the *vedibandha* of the Gūḍhamandapa. The level of the floor of the Mukhamandapa is thus lower than that of the Gūḍhamandapa. The *rājasenaka* here shows figures of Vidyādevīs such as Vairotyā and *gandharvas* and a large *kumbha-puruṣa* on the north and the south side now replaced by a modern copy. The six free standing and four engaged pillars (barring those of recent extensions) are original and of Bhadraka class such as seen at Trinetreśvara temple near Than. The staircase of this *mukhacatuṣkī* bears a large panel on either side of the steps harbouring Vidyādevīs, one of whom is Vajrāṅkuṣā.<sup>52</sup>

The ceilings of the Mukhamandapa are very important for the varieties they reveal. That of the *mukhacatuṣkī* is a lenticular Nābhichanda type (Fig. 14) : it is of the kind known at a similar location in such earlier temples as Brahmanasvāmī temple at Varman, Kāmeśvara temple at Auwa, and Mālādevī temple at Gyarsapur, the last one in Central India. The ceiling immediately above the door of the Gūḍhamandapa is of the *samatale* kind showing figural work in boxed frame and a central medallion with divinities (Fig. 13). Variants of this type are known from Śiva temple at Kotai and a few other places.<sup>53</sup>

- 52 As against the attributes prescribed in the texts, Gomukha Yakṣa shows *vara*, *padma*, and *kalāṣa*. Brahmasānti Yakṣa holds *varadāksa*, *padma*, *chakra*, and *kalāṣa*.
- 53 NANAVATI, J. M., and DHAKY, M. A., *The Ceilings in the Temples of Gujarat*, 'Bulletin of the Museum and Picture Gallery, Baroda', Vols. XVI-XVII, Fig. 7, p. 45.

The one on the right as well as the left bay is of the Nābhicchanja class with *gajatālu* in linkages (Fig. 15) and is a precursor of those known from the Sun temple (1027) at Modhera.<sup>54</sup>

On either side of the doorway of the Gūḍhamaṇḍapa is found a well-embellished *khattaka* showing *bhāraputrakas*, *gagdrakas* and *kāmarūpa* at its base and a double, deeply grooved *udgama* above. The engaged pillars on either side of the door show respectively a figure of Gaṅgā and Yamunā above the base

The Doorframe comprises *patraśākhā* carved with undulating creeper, followed by a *rūpaśākhā* mixed with *vyālas* followed in turn by *rūpastambha*, *bāhyaśākhā* with lotus leaves, and *ratnaśākhā* with *bakulikā* on the side and *nāga* at the bottom. The *rūpastambha* on either side bears six goddesses in panels; on the left are Rohiṇī, a two-armed goddess bearing a trident, with peacock as her vehicle, *Vajrasrīkhalā*, *Vajrāṅkuṣā*, a divinity showing *abhaya*, *pāśa*, *aṅkuṣa* and *mudgara* with tortoise as the vehicle and tricephalous snake above the head, and lastly *Yakṣī Nirvāṇī* or *Mahālakṣmī* (since the lotuses in the hand show elephant); on the right are *Mahālakṣmī*, *Mānar?*, *Acchuptā*, *Vairotyā*, *Vajrāṅkuṣā* and *Yakṣī Ambikā*. Those on the architrave seem more retouched than the ones on the jambs.

Inside of the Gūḍhamaṇḍapa is sombre. Above the central octagon formed by faceted pillars is found a *Sabhāmārga vitāna* (Fig. 16). It starts with a *karnadardarikā* decorated with indented leaves, followed by *grāsapaṭṭikā*, *rūpakaṇṭha*, *kolas* ending in *gagāraka* or *nāga*, two more courses of *kola*, followed by a *gajatālu* course, a *dardarikā*, once more *gajatālu* course, and lastly a *gajatālu* with *padmakasara* in the centre. In the *rūpakaṇṭha* are seen *nāyikās* on elephant brackets in lieu of *vidyādhara* brackets, a convention known from several schools in Rajasthan but unknown in Gujarat.<sup>55</sup> The diameter of the Ceiling is 4.10 M.

The inner sanctum, *dvi aṅga* on plan and 3.35 M wide, has three niches on the central offsets, now vacant. The doorframe is similar to the one of the Gūḍhamaṇḍapa. The *Vidyādevīs* and *Yakṣīs* on the

54 *Ibid.*, Fig. 32.

55 In Gujarat, in most cases, the *Vidyādhara* is found; in a few cases, *lumbikā* brackets are also known. The oldest example of the former is seen in the ceiling of the *Raṅgamaṇḍapa* of Muni Bāwā temple near Than datable to the third quarter of tenth century.

rūpastambhas are : Rohiṇī, an unidentified divinity (with trident, lotus, citron fruit, and peacock as its vehicle), Nirvāṇī, Vajrāṅkuṣā, Cakreśvari, Mahāmānāsī, Mānāsī, a goddess with boar vehicle and shield, sword, etc. as her attributes, Vairoṭyā, and Yakṣī on *bhadrāsana* with lotus in each of her two arms. Curiously, all the divinities on the two doorframes ride directly over their respective vehicle.

The Raṅgamaṇḍapa of the temple is featureless. The Devakulīkās, built at the close of tenth century, are almost uninteresting. Only those on the north face have a *jaṅghā* decorated with Vidyādevīs, Dīkṣālas and *vyāḍhas*.

As for the date of the Main Temple, BHANDARKAR thought that the wall mouldings are as old as eleventh century.<sup>56</sup> In point of fact the original parts of the temple are still older, of the mid-tenth century as the comparison with the Ambikā temple (961) at Jagat and other contemporaneous shrines doubtless indicate.<sup>57</sup> The informed sources say that the image in the sanctum once had a pedestal bearing a date equivalent to 954 which supports the above-noted conclusion

The Mahāvira temple, as we look back and estimate, is one of the notable examples of the Medapāṭa school of the Māru-Gurjara style of architecture. Its rich iconography which includes the oldest known example of Brahmasānti Yakṣa<sup>58</sup> is equally significant.

#### IV NAVALAKHĀ PĀRŚVANĀTHA TEMPLE AT PALI

Pali, Pallikā of the mediaeval period, seems to be a town of some consequence, indicated by its monumental remains. but also by its being the germinal land of Pallivāla brahmīns as well as Pallivāla banias and the Pallivāla gaccha of the Svetāmbara Canon. To the architectural history of Western India Pali's contribution is of some significance, Pali being located on the crossroads of the two contemporaneous styles—Mahā-Māru and Mahā-Gurjara—and, the three out of its four extant temples are illustrative of three different stylistic

56 'Progress Report of the Archaeological Survey of India, Western Circle,' 1908, p. 59.

57 AGRAWAL, R. C., *Khajuraho of Rajasthan, The Temple of Ambikā at Jagat*, 'Ars Asiaticus', Tome X, 1964, Fascicule 1; also DHAKY (1961), plates VII-VIII illustrating old temples at Kotai, in Kutch.

58 For detailed information on Brahmasānti Yakṣa, consult SHAN, U. P., *Brahmasānti and Kapardi Yakṣas*, 'Journal of the M. S. University of Baroda', Vol. VII, No. 1.

landmarks perfectly bolstering the concept of the aforementioned two archetypal styles and the third style that resulted by their mating. The Anadakaraṇa temple in the heart of the town represents the Mahā-Māru style of the mid-tenth century but still at its virginal purity; the Navalakhā Pārśvanātha temple has a Mūlaprāsāda that follows Mahā-Gurjara style but the Gūḍhamandapa, curiously, is expressive of the Mahā-Māru style; and finally the Someśvara temple, of late eleventh century, is a representative of the full-fledged Māru-Gurjara style. Our immediate concern is of course with the Navalakhā temple to which now we shall turn.

The Navalakhā Pārśvanātha temple was originally dedicated to Jina Mahāvira since referred to as Viranātha mahā-caitya and Mahāvira caitya in the inscriptions of 1122 and 1145 respectively. The oldest inscriptions on the image-pedestals within this temple are datable to 1088 and 1095 respectively.<sup>58a</sup>

The temple comprises a Mūlaprāsāda, Gūḍhamandapa, Raṅga-mandapa and the Devakulikās surrounding the major part of the temple-premise. The Devakulikās are not integrated with the Raṅga-mandapa. They, together with the latter structure and the *sikhara* of the Mūlaprāsāda, were added or replaced in 1629 when the previous cult image was substituted for that of the Pārśvanātha; our interest is, albeit, centred around the older portions only.

The Mūlaprāsāda is *tri anga* on plan with *karna*, *pratiratha*, and *bhadra* in the proportion of 1:0.75:2 respectively. The original diameter inclusive of the *pīṭha* now hidden below a recently built platform, could, seemingly, be 6 M. The topmost part of the *pīṭha* exposed above the mask of the platform is a slanting *cippikā* such as known at Trinetreśvara temple at Than. The *vedibandha* of the wall, strangely enough, does not possess the usual *antarapatra*. The *kumbha* reveals interesting decorations; powerfully rendered, fully blown half lotus on the *karna* faces,<sup>59</sup> *kaṁsa yugma* as well as *kinnara yugma* on the *pratiratha* faces,<sup>60</sup> and *sūrasenaka* at the *bhadras*.<sup>61</sup> The *kapotapāli* is ornamented with

---

58a BHANDARKAR (1908), p. 45.

59 As found on the *kumbha* of the Devakulikā No. 5 in Mahāvira temple group at Osia. This one, from Navalakhā, has a little earlier look.

60 Such decorations are known at the identical positions at Ambikā temple at Jagat and Śiva temple, Kotai.

61 This is a Mahā-Māru feature.

*ardharatna* alternated with *ṣaḥdrikā*, a feature fairly common with the Western Indian temples of that age and earlier.

On the *jaṅghā* of the wall, the three principal niches are today found vacant. Each *pratirāṭha* face, and that which is on the same directional plane as the *bhādṛa* niche, shows a standing figure of a *Kāyotsarga* Jina with *mālādharas* hovering above; whilst the face on a plane at the right angle shows an *apsaras* in each case. The *Dikpālas*, as usual, take their position on the *karnas*. The *salilāntaras* are filled with *vyāla* figures, those of *gaja*- and *simha*- are clearly discernible. Above each *vyāla* is carved a bold visage of a *grāsa*. The bisected *varaṇḍikā* above the *jaṅghā* is simply treated. The *rathikā* above each *bhādṛa* harbours a Jina image.

The *Gūḍhamandapa* has a featureless exterior. The large, fluted vase-and-foliage pillars of the octagon are doubtless original, though the great ceiling they support is a substitution of a later date. The *kola* courses in the four *vikarṇa* (corner) *vitānas* are, however, original.

The *patraśākhā* of the *saptasākhā* doorframe of the sanctum has suffered from the recent mirror inlay. Next follow in sequence the *vyālasākhā*, *gandharvasākhā*, *rūpastambha* with Jina *mātrkā* figures in panels, *gandharvasākhā* yet again, followed by *vyālasākhā*, the *bāhyasākhā* (disfigured now with mirror setting) and the eighth adventitious *mālādharasākhā*. The entire *Gūḍhamandapa* inclusive of pillars, ceilings and the doorframe is under thick coating of paints. The *Mūlaprāsāda*, on the other hand, has suffered both from plaster-coating and gaudy paints. The temple, though preserving old fabric, has lamentably lost its photogenic qualities.

Commenting on this temple, BHANDARKAR wrote : "The temple of Naulakhā is in plan like many Jain temples, and there is nothing particular here that calls for any notice. It is doubtless an old building that has undergone repairs. The most ancient part of the temple is the *gūḍha-mandapa* or closed hall, the pillars of which cannot be later than the 10th century. They are, however, vulgarly bedaubed with different paints....and are thus deprived of their original beauty."<sup>62</sup> As observed in the foregoing, only the interior of the *Gūḍhamandapa* (save its central ceiling) is original. Although BHANDARKAR is silent on the doorframe of the sanctum, it, too, is original. At the same time BHANDARKAR's utter non-reference to the *Mūlaprāsāda* is difficult to

---

62 BHANDARKAR (1908), p. 45.



explain since it is, even as a casual examination reveals, old and original upto the cornice.

In style, the Mūlaprāsāda comes very close to the Mahāvīra temple at Ghanerao (c. 954), Ambikā temple (961) at Jagat, Lākheśvara temple at Kerakot, Śiva temple at Kotai—both of mid-tenth century—, in short to all such temples of the different schools of Mahā-Gurjara style with a central date of mid-tenth century. At the same time it differs sharply from the contemporaneous Nilakaṇṭheśvara temple at Kekind, a most representative example of the Mahā-Māru tradition in its late maturity.

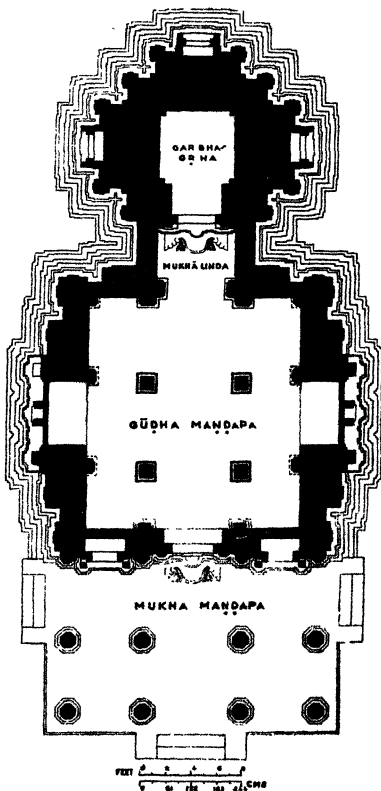
The fluted vase-and-foliage class of pillars in the Gūḍhamandapa seem to be derivative of those seen in the well-known Sun temple at Osia, while the doorframe shows general relationship with the doorframe of Kāmeśvara temple at Auwa. The figures in the doorframe reveal nuances of the tenth century despite the thick coating of painting. It seems, a different guild altogether, the one which followed Mahā-Māru tradition, had worked on the Gūḍhamandapa.

## V THE TEMPLE OF MAHĀVĪRA, SEWADI

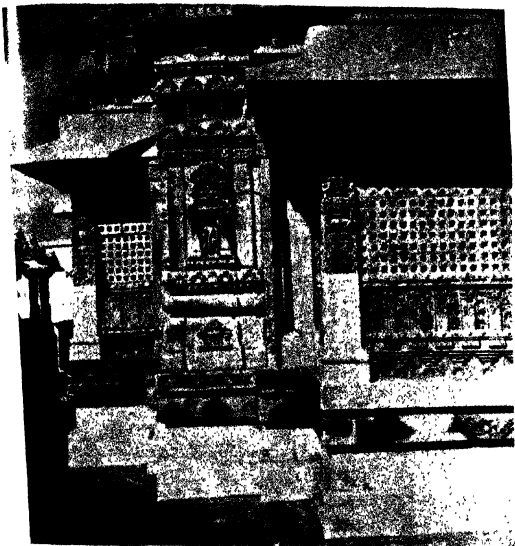
Sewadi was known in the early second millenium as Śamipāṭi according to the inscription of 1115 in the Mahāvīra temple. The temple itself is of the usual Jaina plan with a Mūlaprāsāda, Gūḍhamandapa, Trika, Raṅgamaṇḍapa, and the surrounding Devakulīkās.

The Mūlaprāsāda, some 6.8 M in width, is *tri aṅga* on plan where *kaṇa* and *pratiratha* are not only *samadala* (equilateral) but also of the same proportions. The mouldings of undecorated *kaṇa-piṭha* are otherwise bold. The lotuses on the *kumbha* of the *vedibandha* are also powerfully rendered. The *maṇḍovara* is simple and its *bhadra*-niches are vacant. Above the sanctum comes the *śikhara* which is in Bhūmija mode. It is a brick and plaster structure. The plaster is naturally off-renovated since the temple is a living monument. That perhaps misled BHANDARKAR who wrote that the "spire... is a later work, but resembles the Dekkan style of *śikhara*."<sup>63</sup> The spire is certainly not late. There is a complete accord between the Mūlaprāsāda and the spire both in proportions as well as details not possible had the spire been late. The absence of *kūṭacchāḍya*, the bold *śūrasenaka* at the root of the *latā* (spine) and the beautiful regression of its *kūṭastambhas* differentiate it from later examples such as known from Rankpur (Sun temple: mid 15th-cent.) and Chittor (Adbhutanāthaḥji temple: late 15th

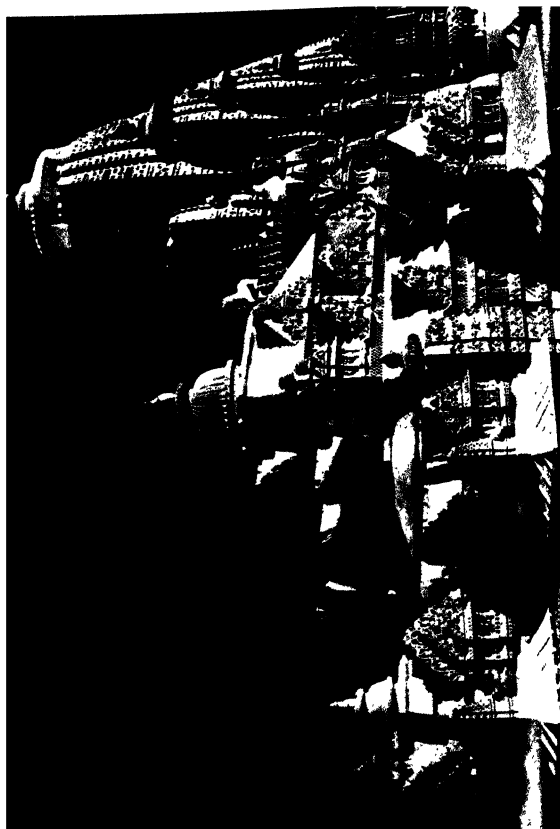
~~~~~  
63 Ibid., p. 53.

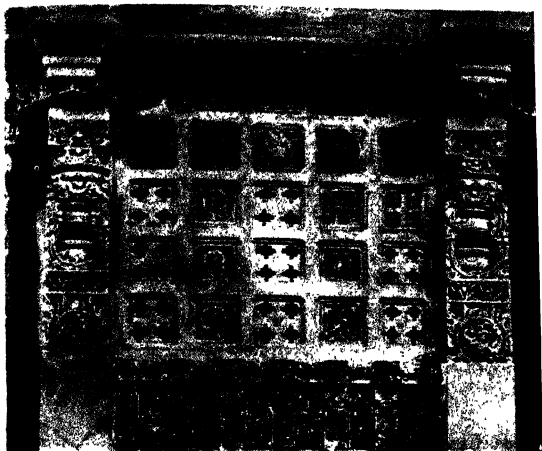


Plan of Mahāvira temple, Sewadi

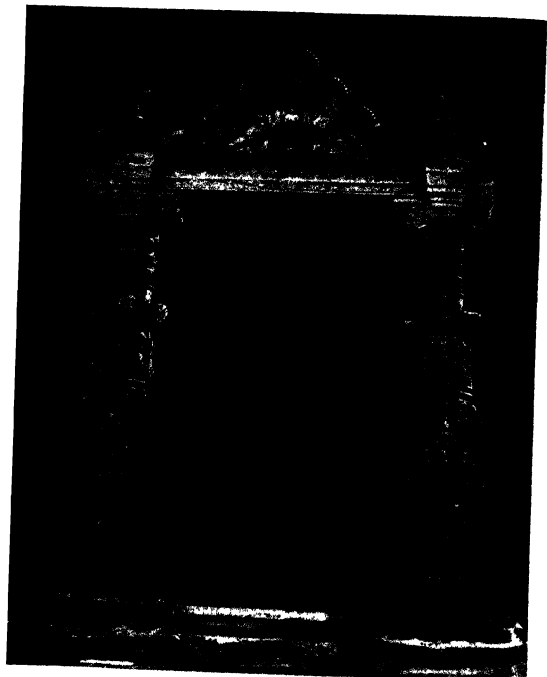


*Fig 1*  
Back view, south, Mulaprāsāda, Mahāvira temple, Osia





*Fig 3*  
The Western Bhadra balcony, Mahāvira temple Osia

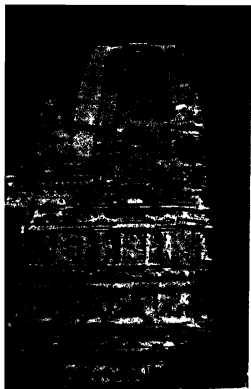


*Fig. 4*  
Toroqa Mahāvira temple, Osia



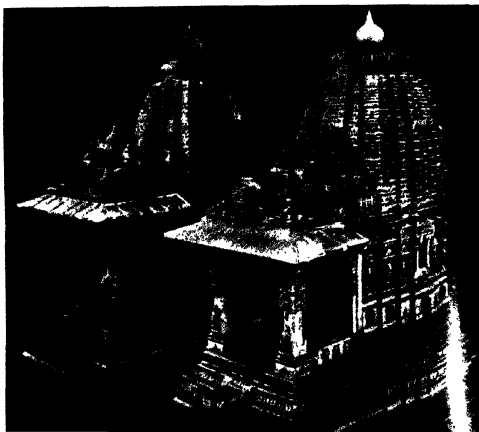
*Fig 3*

South façade, Devakulikā No 1, Mahāvira temple, Osia



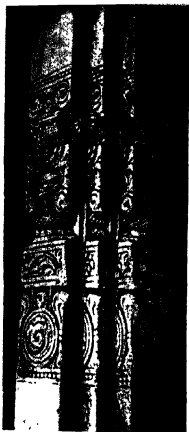
*Fig. 6*  
Devakulikā No. 5  
Mahāvira temple Osia

*Fig. 7*  
Devakulikā Nos. 2 and 4  
Mahāvira temple, Osia



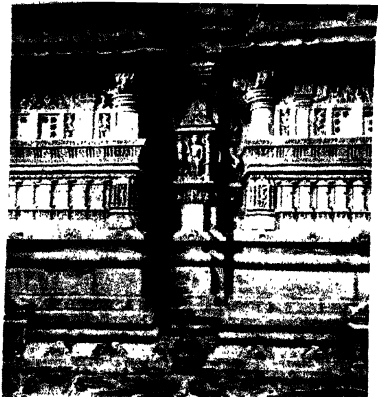


*Fig. 8*  
A pillar, bhramantikā,  
Mahāvira temple, Varman



*Fig. 9*  
Pilasters, bhramantikā,  
Mahāvira temple, Varman



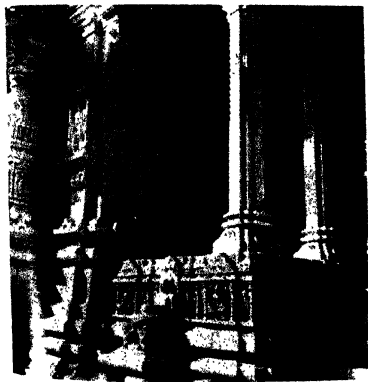
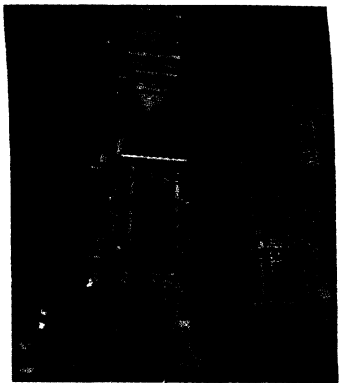


*Fig. 10*  
East face,  
Mahāvira temple,  
Ghanerav

*Fig. 11*  
South face,  
Mahāvira temple,  
Ghanerav



**Fig. 11A**  
**South side, Mūlaprāsāda,**  
**Mahāvīra temple,**  
**Ghanerav**



**Fig. 12**  
**Mukhamandapa,**  
**Mahāvīra temple,**  
**Ghanerav**

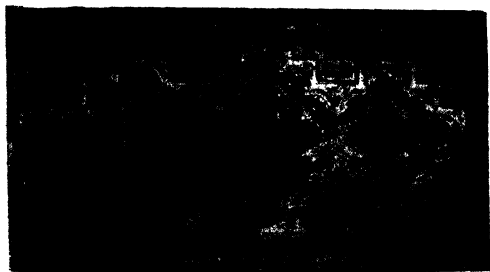


Fig. 13  
Samatala Vitāna, Mukhamapṛaṇa, Mahāvīra temple, Ghaneraṇ



*Fig. 14*

**A Kṣipta Vitāna of Nābhicchanda order, Mahāvira temple, Ghanerav**



*Fig. 15*

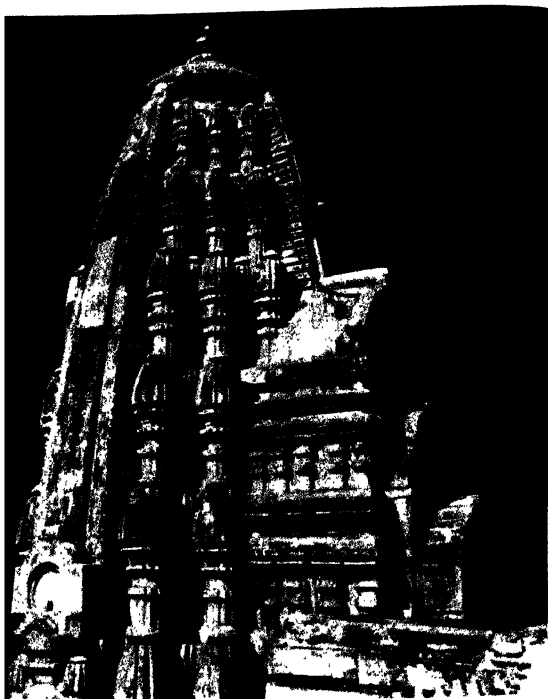
**A Kṣipta Vitāna Order, Mahāvira temple, Ghanerav**



*Fig. 16*  
A Kṣipta Vitāna of Śākhāmarga Order, Mahāvira temple, Ghanerav

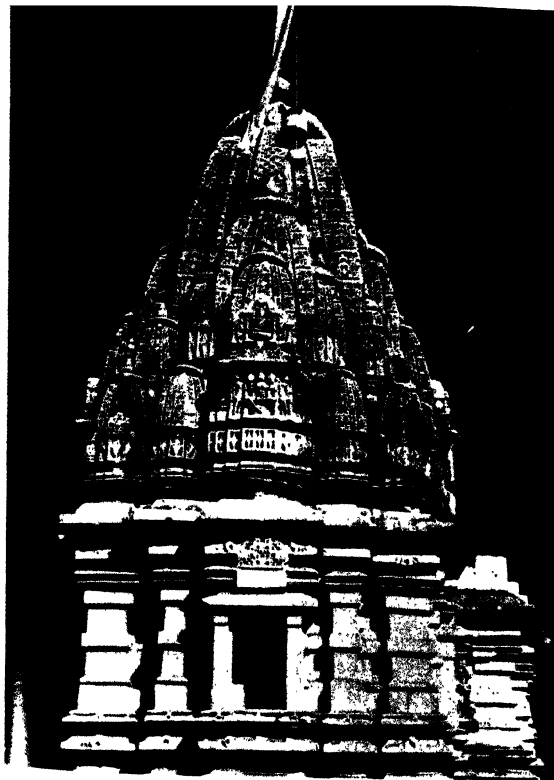


*Fig 17*  
Gūḍhamaṇḍapa, Mahāvira temple, Sewadi



*Fig. 18*  
Bhūmija Śikhara of the Mahāvīra temple, Sewadī

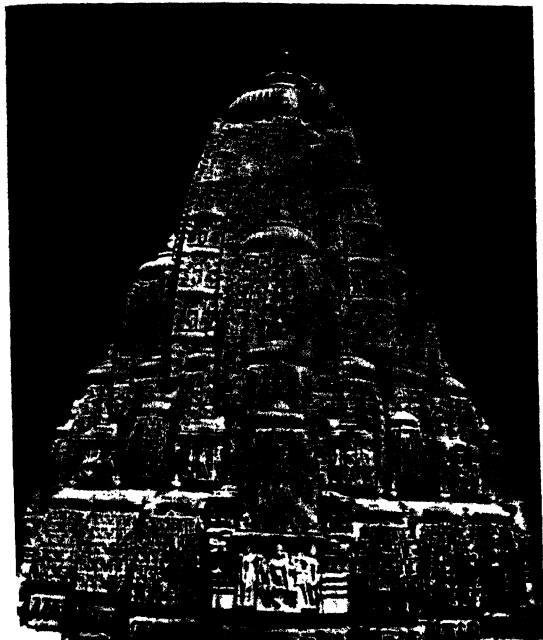




*Fig. 19*  
Back view, Neminatha temple, Nadol



*Fig. 20*  
Back view Mulaprāsāda, Parívanātha temple, Sadri



*Fig. 21*

Back view of the Śikhara, Parśvanātha temple, Sadri

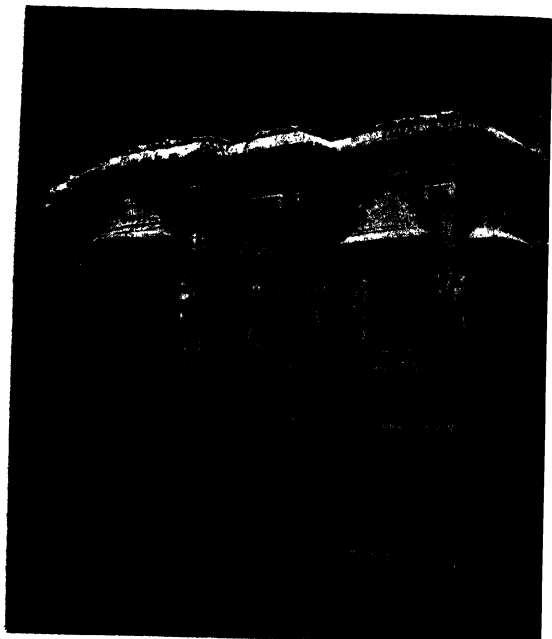
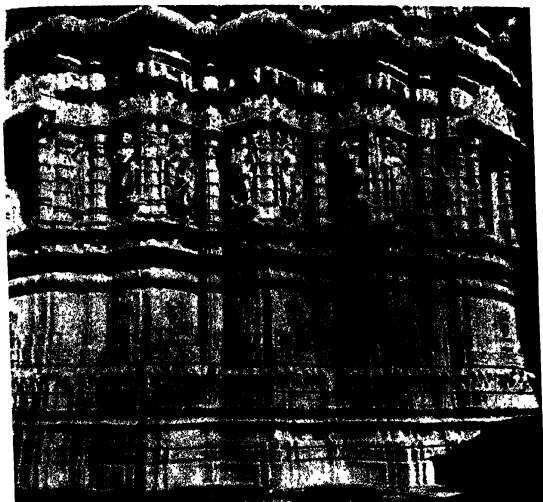


Fig. 22  
Guḍhamandapa, West face, Pāravanātha temple, Sadri



*Fig. 23*  
Mūlaprāsāda, temple of Padmaprabha, Nadol

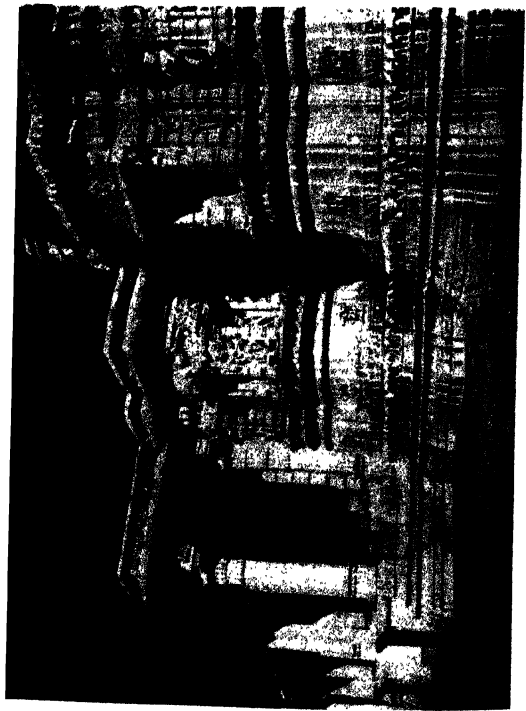


Fig. 24  
Mula-prāsāda with Guḍhamanḡḡpa temple of Padmaprabha Nādol

cent). The absence of *gaḍḍakas* typical of the later age further strengthens this view. In fact the entire appearance of the *śikhara* is more archaic than the two dated and the oldest known examples of Bhūmija class, the Ambarnātha temple (1060) near Bombay and Udayeśvara temple (1080) at Udayapur in Madhya Pradesh. What BHANDARKAR calls "Dekkan style" is now what we know as Bhūmija on the strength of Samarāṅgaṇasūtradhāra (1035-55) and Aparājita-prcchā (3rd quarter of 12th century)<sup>64</sup>.

The Gūḍhamandapa, some 8.9 M wide, is likewise *tri aṅga* but *bhāgavā* on plan. Its balconied windows once had grilles (Fig. 17) of the kind known at Modhera. The confronting face of the *karṇa* of the *janṇā* here, unlike the Mūlaprāsāda, bears figure sculptures; so also the middle part of each of the two *bhadra*-lattices. Commenting on these figures, BHANDARKAR thus writes: "The figures on these walls are not profuse, but are artistically carved, and cannot be later, in my opinion, than the tenth century. On the south are three, the first of which is a Nāga female with ear-lobes perforated and bearing earrings. She has two hands, the left one of which holds a shield and the right a scimitar now broken off. Her head is canopied with the hood of a snake, whose coils come down to her left foot. The second figure is in a niche decorated with side pilasters, the tops of which are surmounted by two seated Jinas. In the niche itself, the figure wears a crown, necklace and waste band, and stands in the attitude of *kāyotsarga*. The third figure is that of Kṣetrapāla, altogether nude, and with two hands, one holding a club and the other upraised but bearing a snake. On the north side also there are only three figures, the central one of which is in a niche, and is almost exactly the same as that on the south side. Of the remaining two, one is a female figure with two hands, of which the left is broken off but the right bears a discus. Below near her right foot is her *vāhana*, the man. Her ears are perforated, and she wears earrings. The other figure is of Brahmā, standing with two hands, the right one of which is raised up and bears a rosary while the left holds a pitcher. He has a beard and wears *khaḍḍas* or wooden sandals. His ears are also perforated, and behind his head is shewn a

---

64 STELLA KRAMRISCH was the first scholar to identify the Bhūmija mode. KRISHNA DEVA has discussed the morphological features of this mode at some length in his presidential address (Fine Arts and Technical Science Section) at All India Oriental Conference, Srinagar, 1961.

creeper."<sup>65</sup> These images are of singular iconographic interest. What BHANDARKAR called "Nāga female" is in reality Vidyādevī Vairoṭyā. The niched figure applied on the middle part of the grille, which wears ornaments and stands in *kāyotsarga* pose, is none else but Jivantasvāmi Mahāvira. His identification of the nude image may, if correct, be an unusual form of Kṣetrapāla, or perhaps it may be an hitherto unknown form of Pārśva Yakṣa. The central figure on the grille on the south side was, as against the assertion of BHANDARKAR, not the same as the one on the corresponding position on the south. It was a standing figure of Jina Mahāvira and not of Jivantasvāmi.<sup>65a</sup> The female figure bearing a discus is of course Yakṣī Cakreśvari. And what BHANDARKAR calls Brahmā must be identified as Brahmasānti Yakṣa. A mediaeval iconographer would have been simply displeased with the sculptor who indicated the presence of the divinities with such an economy of arms and attributes. He would even have dismissed the mount altogether in most cases. That gave his chisel a freedom, often denied, to turn his figures into living, pulsating, smoothly swaying male and female bodies of extraordinary beauty with round, finely formed faces radiating an inner glow of bliss and compassion. They are, or rather they were<sup>66</sup>, the greatest masterpieces of chiseling of their age in all Western India. Sculptors of the stature and vision of the Sewadi class are rare to meet in the Middle Ages in India.

The superstructure of the Gūḍhamaṇḍapa, if it ever existed, has disappeared in antiquity. BHANDARKAR thought that "...the outside walls of the *gūḍha-maṇḍapa* or closed hall and the *garbhagrha* or sanctum, though old, are evidently rebuilt."<sup>67</sup> This deduction does not stand scrutiny since both the structures are original, retouched though here and there.

The Trika possesses eight free standing pillars, octagonal below and polygonal and round above. They are sparsely decorated. The *haṁsa-yugmas* shown on the *jāḍya-kumbha* of the base of the pillars at once remind us of a similar decoration on the *kumbha* of the *maṇḍovara* of the tenth century temples in Mewad, Navalakhā Pārśvanātha temple at Pali, and Śiva temple at Kotai in Kutch. The pillars themselves

---

65 BHANDARKAR (1908), p. 53.

65a These grilled balconies have been very recently replaced by pillared porticos.

66 Of late they were coloured, and retouched also.

67 BHANDARKAR (1908), p. 53.



bear affinities to those known from Ambikā temple at Jagat and Aruṣaṣvara temple (mid tenth cent.) at Kasindra near Abu Road. The Trika is provided with lateral staircases, a feature unknown with any other Jaina temple with trika in Western India. The ceilings of the Trika are all plain. But the two niches carved on either side of the doorframe of the Gūḍhamaṇḍapa are little masterpieces of *khattaka* carving. On their round pilasters are shown gracefully swaying *kalāśa-dhārīṇis*, a feature also paralleled Somanātha Phase II temple (1027-30) at Prabhāsa. The pediments in the shape of *udgamas* in series are both rich for the patterning and bold in delineation.

The *tri-sākhā* doorframe of the Gūḍhamaṇḍapa comprises a *patraśākhā* with undulating creeper, *rūpastambha* with Yakṣis and Vidyādevīs, and lastly the *bāhyaśākhā* with bold lotus leaves. On the *rūpastambha*, such figures as of Padmāvatī, Nirvāṇi and Cakreśvari can be culled out; the attributes of the rest have become indistinct under the thick coating of painting. In the *uttaraṅga* panels are found: the figure of Jina Mahāvira in the centre flanked on either side by a figure of the goat-headed god Hariṇegameṣi and two goddesses on the left and right side.

The Gūḍhamaṇḍapa from within is plain. Its pillars, out of the normal axes, are not unlike those in the Trika. The lintels resting above show a vigorously carved diamond motif on their faces as is known with the temples in Nadol. The ceilings are flat and undecorated.

The *triśākhā* doorframe of the *garbhagrha* is almost similar in form to that of the Gūḍhamaṇḍapa. The *rūpastambha* is likewise graced with the figures of Vidyādevīs and Yakṣis. Rohiṇī, Vajrāṅkuśā, Gāndhārī, Vairoṭyā, Acchuptā, Prajñapti, and Mahāmānasi can be easily identified. On the *uttaraṅga* is seen Jina figure in the centre flanked by goddesses in panels on either side. Puruṣadattā, Cakreśvari, and Kālī can be recognized without difficulty; for the rest, although attributes and vehicles are more or less clear, their textual parallels are wanting to permit correct identification.<sup>68</sup>

The Rāṅgamaṇḍapa is too simple to deserve much notice over and above the fact that, to all seeming, it is an addition of the fifteenth century. The Devakulikās seem to reveal two different phases of

68 A Yakṣi with *pustaka*, *pustaka*, and *naravāhaṇā*; another with *nāga* as mount and *pātra* and *daṇḍa* in hands; a third one with ram as a vehicle and sword and shield in hands.

construction. Those on the east, and running upto the Trika along the north and the south were built contemporaneously with the Main Shrine. Those extending further and merging with the western row were added during the later part of the eleventh century. The temple was thus originally intended to be a *caturvimśati jinalaya* and not *bhavana jinalaya* as it stands today with later accretions. There is nothing particular about the Devakulikās, most of which have a simple doorframe. The *dvarapālas* of the eastern ones are exceptionally fine, as exquisitely postured as those of the doorframe of the *garbhagṛha*. On the re-entrant wall of the two Devakulikās in the eastern corridor are carved two niches, each facing the other and enshrining an identical image of Sarasvati of about the end of eleventh century. The *kaṭi mekhalā* of each one with its *jhallari* (festoon) is the most elaborate of its kind known in Western India. The pillars of the entryway in the eastern corridor with their sur-capitals and grille work and *apsarases* are of the same date as the temple.

The date of the older parts of the temple requires careful examination. The inscription of 1116 within the temple declares a donation for the worship of Śāntinātha installed by General Yaśodeva, grandfather of Ghalluka, the contemporary of Prince Kaṭṭukarāja, the donor. Assuming Yaśodeva installed the image about forty years before the date of the inscription, the temple must be in existence in 1076. But more precise evidences are supplied by the style of sculpture and the form of mouldings which are very near to those of the Sun temple at Modhera. BHANDARKAR dates the sculptures to tenth century as we have already noticed. They are, doubtless, a little earlier than those at Modhera but, at the same time, unquestionably later than those of the typical tenth century examples. A few vestigial architectural and decorative features of late tenth century are there, true : but those of early eleventh century are predominant. The temple, very possibly, is the foundation of the years soon after 1000.

The stylistic affiliations of the shrine are with Medapāṭa and Arbuda rather than Naḍḍula. That, incidentally, leads to the question of the authorship of the temple. Sewadi stands on the crossroads of four mediaeval kingdoms : Abu, Nadol, Mewad, and Hathundi. Of these the last one is the nearest geographically. Although a principality, Hastikuṇḍi was powerful enough to give sanctuary to Cāhamāna Mahendra of Nadol and Mūlarāja Caulukya of Aphilapātaka against Paramāra Muñja of Mālava, and to Paramāra Dharaṇivarāha of Abu against Mūlarāja Caulukya. The Rāṣṭrakūṭas of Hastikuṇḍi were

ardent patrons of Jainism as we have noticed earlier. Hathundi is hardly 15 kms. south of Sewadi as against the distance of some 50 kms. of Nadol to its north. Sewadi, for certain, went in the hands of Cāhamānas of Nadol. But that must have happened in the latter half of the eleventh century on the strength of the inscription of 1116. When Sewadi temple was founded, a little after 1000, it was very probably in the hands of Hathundi rulers who just two decades back gave protection of the aforementioned royalties. Judging from the size of the temple a royal founder is within the range of probability. Could Rāṣṭrakūṭa Mammaṭa of Hastikuṇḍi have his hands in its erection particularly when the stylistic influence of Naḍḍula on this temple is merely marginal ?

## VI ĀDINĀTHA TEMPLE, NADLAI

Nadlai was a twin to Nadol, the capital of the Cāhamānas who branched off from the main line of the Cāhamānas of Sākambhari sometime in the middle of tenth century. Nadlai seems to have derived from Naḍḍulaḍḍikā mentioned in the inscription of 1137 in the Ādinātha temple. With its picturesque tors and valley, dotted and capped by six Jaina temples and a few others in the town nestled beside the main hill which includes the largest one—the Ādinātha temple—Nadlai unfolds to the visitor one of the finest scenic views known in Western India.

The Ādinātha temple, originally dedicated to Mahāvīra as attested by older inscriptions in the temple, has, behind its erection, a not very happy legend, one that reveals an unhealthy rivalry between the Brahmanists and the Jinas.<sup>69</sup> The rival Brahmanical shrine of Tapeśvara and the Jaina temple in question do certainly betray strong similarity of style, so much so that the guilds which built the two shrines—the oldest in the town—must have come from the same style-area which, incidentally, does not seem to be Nadol but Kheṭaka or Khed in Marumaṇḍala as recorded in tradition and endorsed by the style of old monumental relics at Khed itself.

The Ādinātha temple seems to have been built in great haste as apparent by the slipshod chiseling, stunted pillars, almost unadorned walls and artless articulation of its component parts. Lāvanyasamaya

<sup>69</sup> BHAK, ASHTALAL PRASAD (1953), pp. 222-23. BHANDARKAR too takes note of the legend (vide 'Progress Report of the Archaeological Survey of India, Western Circle' 1909, p. 42).

(early 16th cent.) in his Tirthamālā and the inscription of 1541 in the temple attribute the authorship of the temple to Yaśodevasūri and the date given for the erection of the temple is 908 by both the sources. The bardic tradition prefers 954. Stylistically, however, the temple does not seem to be older than the end of tenth century, or at most a couple of decades earlier than the Sun temple at Modhera, the date of which is known to be 1027.

The temple comprises a *sāndhāra* Mūlaprāsāda connected with a Gūḍhamaṇḍapa (which does not possess balconied windows) followed by the Trika. The Raṅgamaṇḍapa and the surrounding Devakulikās are of later age, possibly of 1541 as gleaned from an inscription.

In its elevational aspect, the temple has no *piṭha*, a feature peculiar to the majority of Mahā-Māru temples, early or late. The elevation starts with the *vedībādhā* which remained unaltered during later repairs; but the wall above seems to have been considerably restored. The diameter of the Mūlaprāsāda is about 9.08 M; while the *garbhagrha* is about 4.37 M wide. The *kumbha* of the *vedībādhā* of the *garbhagrha* is carved with half diamonds and lotuses. A bold *padma-paṭṭikā* tops the wall. The treatment of the decorative motifs here is more vigorous than for the same motifs at Modhera. The doorsill shows figures of Yakṣa Sarvānubhūti and Yakṣi Ambikā. The upper portion of the frame has undergone repairs. The *śikhara* above the Mūlaprāsāda is not original.

The Gūḍhamaṇḍapa possesses within a double row of columns; those four of the *śālā* are of the *ghaṭapallava* order. The four free standing pillars of the Trika are also of the same class, all unfortunately under very thick coat of shrill colours. Compared to the size of the temple—the overall length with the Trika being 16.8 M—the columns are stunted and slender. A small, black image of a Jina in a niche in the Gūḍhamaṇḍapa may be contemporaneous with the original, older parts of the shrine.

The Jaina temples next in date at Nadlai, erected possibly a generation later, are those of the Neminātha atop the southern hill and of Pārśvanātha on the slope of the opposite hill. The Neminātha temple is a simple Latina shrine with an equally plain Gūḍhamaṇḍapa attached to which is a plain Latina Devakulikā. The Pārśvanātha temple seems stylistically to be contemporaneous with the Sun temple at Modhera with no figural carving, however, to decorate its walls. A still later temple, that of Śāntinātha and of late eleventh century, lies some

distance to the south of the last one. Its *piṣṭha* shows the usual Māru-Gurjara mouldings, though its *maṇḍovara* (wall) bears no images except on *kumbha*. These two temples were extensively repaired during later times. The remaining Jaina temples are later bearing and thus are not pertinent to our discussions.

## VII JAINA TEMPLES AT NADOL

Nadol or Naḍḍula as it was known in the mediaeval period was the seat of the powerful Cāhamāna principality from the middle of tenth century as already alluded to in the foregoing pages. The late tenth century seems to be a period of considerable prosperity and as much architectural magnificence for Nadol as attested by a number of monuments—theistic and secular—still found at Nadol in varying degrees of preservation. To this phase of architectural activities belong the famed temple of Neminātha the *jagati* of which is old, the shrine proper being a replacement in the second quarter of eleventh century as suggested by its mouldings and the typology and *jāla* work of the *śikhara*. In the later reconstruction a few older fragments of the original tenth century shrine bearing *Dikpālas* and *vyālas* were re-utilized. Some are seen fixed in the compound wall also. The back view illustrated here gives the idea of how it looks like (Fig. 19). The *Mūlaprāsāda* is not large, only 4.57 M in width. It is built according to the tenets of the Māru-Gurjara style of temple architecture. In the *śikhara* the *rathikās* preserve the original images of *Yakṣis*, *Cakreśvari* in the south and *Nirvāṇī* in the west can be seen in their original position. The *Gūḍhamaṇḍapa*, some 6.8 M in width, shows the mouldings as undecorated as those of the *Mūlaprāsāda* and its interior deserves little comment. The *Trika* too is not interesting. Originally the shrine possessed the usual twenty-four *Devakulikās* that have disappeared in antiquity. The *Valānaka* is old but plain.

The second Jaina temple, of *Sāntinātha*, which faces east, seems to have been erected in the middle of eleventh century; but the present fabric is a haphazard rebuilding at some date, possibly in the seventeenth century. The principal niches of the sanctum are vacant; but on the *karnas* are found, curiously enough, the female forms of the *Dikpālas*. On the *pratirathas* are seen *Vidyādevīs*, *Gaurī* among them is clearly identifiable.<sup>70</sup> The *Gūḍhamaṇḍapa* is plain. One

70 A *Yakṣī* with *vara*, *paraśu*, *mudgara* and *kuṇḍikā* with *gaja* as the vehicle and another one with *varadākṣa*, *triśula*, *nāga* and *bhāpūraka* are not traceable in the texts.

of the Jina images in the inside niches here is stylistically of the tenth century.

The largest Jaina temple at Nadol is that of Jina Padmaprabha which like the Neminātha temple, faces north. BHANDARKAR does not mention the former two Jaina temples though he does take notice of this latter one, and thus commented : "Of the Jaina temples in Nādol, there is only one that deserves to be noticed. It is the one dedicated to Padmaprabha, the sixth *Tīrthamkara*."<sup>71</sup> The Mūlaprāsāda as well as the Gūḍhamandapa are fully decorated, of the Māru-Gurjara style of the third quarter of eleventh century with which we are familiar from a number of temples in north Gujarat<sup>72</sup> and the Someśvara temple at Pali.<sup>73</sup> In fact it is the largest extant temple of that age in all Western India. The Mūlaprāsāda, about 12 M wide, is fully decorated and possesses all the mouldings except *asvathara* in the *piṭha* (Fig. 23). It is *tri aṅga* on plan and, following the tradition of the third quarter of eleventh century, is broken up into a large number of vertical chases. The *maṇḍovara* is also fully decorated in conformance with the architectural taste of the age. The *janghā* shows Jina figures in the *bhadra* niches, *Dikpālas* on the *karṇas*, and *apsarases* on the *pratirāthas* of the *maṇḍovara* of the Mūlaprāsāda. The bifacial *karṇa* of the Gūḍhamandapa possesses deep sunk niches (Fig. 24). Deep sunk niches appear for the first time in the third quarter of eleventh century as attested by Māru-Gurjara temples both in Gujarat as well as in Rajasthan. Such are found here in connection with the Mūlaprāsāda. But to find it in association with the *karṇa* of the Gūḍhamandapa is certainly unusual but not an unappealing feature. Here they harbour Vidyā-devīs among whom Vajrāṅkuṣā, Vajraśṛṅkhālā and a finely rendered figure of Rohiṇī may be discerned. The Gūḍhamandapa, save for its lateral porticos, is a little less than half meter wider than the Mūlaprāsāda.

---

71 'Progress Report of the Archaeological Survey of India, Western Circle', 1909, p. 46.

72 For example, the Nilakanṭheśvara temple at Sunak, and Dugdheśvara Mahādeva temple at Mandropur.

73 The red stone Someśvara temple at Pāli is larger than the Gujarat temples cited in the preceding footnote, though not as much ornate, and similar on plan. Its Mūlaprāsāda is 7.11 M wide; Raṅgamaṇḍapa is 8.63 M, wide and the total length is 14.6 M. It is a *pañcāyatana* shrine.

The *śikhara* of the Mūlaprāsāda is a seventeenth century reconstruction. The Gūḍhamāṇḍapa has lost its external covering since long ago. The Trika and the attendant shrines with Valānaka are of little interest. Judging from the size and ornateness of the Main Temple, it is not unlikely that a Cāhamāna prince could have his hands in its founding.

### VIII PĀRSVANATHA TEMPLE, SADRI

Sadri is a midway station for the pilgrims and tourists proceeding to the world-famous Ranakpur. Very few, however, are aware of the wonderful little shrine of Pārśvanātha located in the town. It is difficult to comprehend how BHANDARKAR missed this temple.

This splendid temple is almost a smaller replica of the Padmaprabha temple at Nadol and built likewise of Sonana stone of white, dry complexion. On plan it is *tri aṅga* with the usual *bhadrā*, *kārṇa* and *pratirātha* proliferations. Unlike the Nadol temple, however, the *pīṭha* omits the upper, figural courses. An *uḍgama* is found on *bhadrā* points on the *jāḍyakumbhā* as in Nadol temples and the Pārśvanātha temple at Sanderav. This feature is absent in the contemporary temples in Gujarat. It is a legacy of the Mahā-Māru tradition preserved by the Māru-Gurjara temples in this tract of Rajasthan. The *jaṅghā* of the *maṇḍovara* of the temple displays as usual the Dikpālas and *apsarases* (Fig. 20). The *śikhara* above the Mūlaprāsāda (Fig. 21) is a masterpiece of the Māru-Gurjara style and except for the stunted *pīṭha*, the Mūlaprāsāda with its *śikhara* reveals extremely good proportions, beauty of form and excellence of details. The *rathikā* on the east shelters an image of Vāgdevī: that on the west, Vidyādevī Mahāmānasī. The diameter of the Mūlaprāsāda is about 6.1 M.

The superbly proportioned Gūḍhamāṇḍapa thoroughly harmonizes with the Mūlaprāsāda despite the fact that the superstructure is missing. On the *jaṅghā*, at all *kārṇa* faces, deep sunk niches sheltering Yakṣis and Vidyādevīs are there as we saw at the Padmaprabha temple at Nadol. The Vidyādevīs figure on *pratirāthas* as well; while *apsarases* and Dikpālas here occupy subsidiary positions. On the east wall of the Gūḍhamāṇḍapa are found Apraticakrā, Nirvāṇī, Mahākālī, Mahāmānasī, Vairoṭyā, Rohiṇī, and Vajrāṅkuṣā. Those on the corresponding west face are Vairoṭyā, Kālī (?), Vajrāṅkuṣī, Puruṣadattā, an unidentified goddess, Rohiṇī, and Kālī. The *bhadrā* niches are vacant. The width of the Gūḍhamāṇḍapa is 7.92 M approximately. The Trika has no special feature to detain us. The Raṅgamāṇḍapa is in the Ranakpur

style, of the fifteenth century. The *devakulikās* have been recently substituted by new ones.

We have discussed, in this survey, the more notable examples of Jaina temples ranging in date between the late eighth and late eleventh century. For limitations of space, Dilwara temples and the temples at Kumbharia have been excluded from the survey. They need independent monographs.<sup>74</sup> There are quite a few other interesting temples on which we could not dwell but the nature of which may be alluded here for completing information, if not comparing the detailed aspects.

A portion of the Jaina temple—founded by Pratihāra Kakkukarāja at Ghatiyala—is still standing but of not much usefulness since severely plain in treatment.<sup>75</sup> The Jaina temple at Mandor preserves a few pillars of the tenth century. Temples at Taranagar in Bikaner area and the Jaina temple at Rani possess an older fabric datable to the tenth century. The Jaina temple at Kekind reconstructed in the middle of fifteenth century preserves three door-frames of the original tenth century fane. The temples just mentioned followed the Mahā-Māru style of architecture.

There were contemporaneous temples in Mahā-Gurjara style as well. The temple of Mahāvira (900) at Nana preserves plain but older mouldings in the elevation of the sanctum. The image of Mahāvira at Diyana was consecrated in 967 in the time of Paramāra Kṛṣṇarāja of Abu though the temple in which it was enshrined is no more extant.

There are likewise a few temples in Mahā-Gurjara style, of the early eleventh century. The Pārśvanātha temple at Sanderav, of Nadol idiom and the Jaina temple at Barlu of the Arbuda idiom are Latina shrines with a fine jāla work on the śikhara but simpler socle and wall. The Mahāvira temple at Munghala, Kasindra temple and the Jaina temple at Jhadoli of the same age are likewise plain.

The survey of the Jaina temples erected particularly between the eighth and early eleventh century in Rajasthan, whether recorded in literary sources, inscriptions, some still extant, reveals a curious fact that a large majority of them were sacred to Jina Mahāvira. The Aṣṭottari

74 My monograph on the Dilwara temples is in press. A long paper on Kumbharia temples is being published by the Department of Archaeology, Government of Gujarat.

75 R. C. AGRAWAL has published its details in the 'Journal of the Oriental Institute, Baroda', Vol. XVI, No. (1963).



Tirthamātā (1244) of Mahendrasūri, Bhinmal inscription of 1277, the inscription in the Mahāvira temple (dated 1370) at Munghala, and Vastupāla-caritra (1444) of Jinaharṣa aver that Mahāvira Himself had visited Marubhūmi or western Rajasthan. The tradition, the earliest record of which is available in the thirteenth century as mentioned above, was possibly, still older, current perhaps in the Pratihāra period as well, which actuated the founding of so many temples dedicated to Mahāvira. There is, albeit, no support to this tradition in Jaina āgama texts. We are, today, indebted to this tradition, parenthetically, for the fillip it gave to the intensive art and architectural activities by the Jainas in Western India.



## **New Documents of Jaina Paintings**

**MOTI CHANDRA**

**UMAKANT P. SHAH**

### **INTRODUCTION**

**B**EFORE the treasures of the Jaina *Bhaṇḍāras* were partially made available to scholars, almost nothing was known about the history of painting in Western India roughly from 1100 A.D. to 1550 A. D.

The history of these Jaina *Jñāna-Bhaṇḍāras* is closely associated with the progress and conservation of learning in Western India. Their foundation is attributed to a big famine which occurred in the fifth century as a result of which the majority of Jaina monks died and the sacred lore of the Jainas suffered terribly. Therefore, in order to save the Jaina lore from complete extinction some steps had to be taken. A council under the presidentship of Devarddhigani was summoned in circa 453 A.D. at Valabhi and, with the consent of the monks assembled there, the Jaina canon was committed to writing. However not much is known about the progress of book writing in the following centuries. But there is every possibility that the *Jñāna-Bhaṇḍāras* were founded; and these became the custodians of this sacred literature.

However, one thing is certain that by the tenth century Jaina monks had realised the great educational value of the *Jñāna-Bhaṇḍāras*. Their founders took great pains to explain to the intelligentsia the

importance of the religious and secular texts which had been accumulating for over 500 years. Such foundations encouraged the Jaina bankers and laymen to order copies of the sacred texts and present them to the monks who in their turn deposited them in the *Jñāna-Bhaṇḍāras* for the benefit of posterity. In order to encourage this movement *Jñāna-pūjā* etc. were held from time to time and this kept up the interest of laymen in learning. In this connection may be mentioned the names of Siddharāja Jayasimha and Kumārapāla, the renowned rulers of Gujarat. Jayasimha (1098-1143 A.D.) is said to have employed about three hundred scribes to copy out books on religious and secular matters for the Imperial Library. It is further observed that the King got several copies of different works made and distributed them to scholars all over India.<sup>1</sup> Kumārapāla (1143-1172 A.D.) is said to have established twenty-one *Jñāna-Bhaṇḍāras*.<sup>2</sup> He is said to have employed seven hundred scribes and some of the manuscripts are said to have been written in gold. The example of these two Solanki rulers was followed by several great Jaina ministers including Vastupāla and Tejapāla. The two brothers became interested in learning and in *Jñāna-Bhaṇḍāras* on the advice of their teachers Vijayasenasūri and Udayaprabhasūri.<sup>3</sup> They are said to have established three big libraries at a cost of several millions of rupees. Pethaḍ Shāh (Skt. *Prthvidhara*), a minister of Parmāra Jayasimha at Māṇḍu-gaḍh (Māṇḍapa-durga) in circa V. S. 1320 (= 1263 A.D.) is said to have founded *Jñāna-Bhaṇḍāras* in seven cities including Broach, Devagiri, Mandu and Abu.<sup>4</sup>

Though the *Jñāna-Bhaṇḍāras* were basically sectarian in nature, it is remarkable that the Jainas did not mind preserving in them books belonging to different faiths for ready reference and criticism. They also collected and preserved manuscripts of the work of the great poets of India including Kālidāsa, works which, as the colophons say,

1 *Prabhāva-Carita* (Singhi Series No. 13, Bombay 1940). *Hemacandra-sūri-Prabandha*, verses 103-109. A similar tradition is also noted in another Jaina work entitled *Kumārapāla-pratibodha* (G. O. Series, Vol. 14).

2 *Kumārapāla-pratibodha*, pp. 96-97. Also see, *Upadeśataraṅgiṇī*, p. 140.

3 *Vividha-Tīrtha-Kalpa* of Jinaprabhasūri (Singhi Series No. 10, Śāntiniketan, 1934), section entitled *Vastupāla-Saṃkīrtana*.

4 According to *Upadeśataraṅgiṇī* (quoted by Desai, M. D.) in *Jaina Sāhitya Saṃkṣipta Itihāsa* (in Gujarati, Bombay 1933), pp. 404-405. Also see, Gandhi L. B., *Aitihāsika Lekhasaṃgraha* (in Gujarati, Baroda, 1963), pp. 416, 514, 540 for an account of Pethaḍ Shāh.

were written by and for the Jains. This shows that the Jaina monks in the middle ages were not narrow-minded communalists, but fully realised the importance of libraries preserving the literature of all the faiths. In that way they acted as the torch-bearers of Indian culture in the middle ages.

The *Jñāna-Bhaṇḍāra* is a peculiarly Jaina institution. The *Jñāna-Bhaṇḍāras* of Śvetāmbara Jains appear all over the Gujarat, Rajasthan, Malwa and Delhi-Agra (U.P.) region. The Digambara Jains too had their *Jñāna-Bhaṇḍāras* mostly confined to Delhi-Agra and Rajasthan but also extending as far as Karanja near Nagpur and as far South as Mudabidri in Mysore. The most important of the Śvetāmbara *Bhaṇḍāras* are situated at Patan, Cambay, Jesalmere, Baroda, Ahmedabad, Idar, Surat, Kaccha, Chanasma, Limdi, Chhani, etc. These contain important collections of manuscripts on both palm-leaf and paper.

In spite of this richness of the *Bhaṇḍāras* the important pictorial material which they contained was for a long time not available to scholars. However, in the first quarter of the twentieth century a part of it was acquired from private collections, and was made available to scholars through the indefatigable efforts of Glassenap and Coomaraswamy<sup>5</sup>. The latter published his *Catalogue of Indian Collections in the Museum of Fine Arts, Boston, Part IV*, dealing with Jaina paintings of Western Indian origin. It opened a new field of study in which participated a number of scholars including W. Norman Brown, N. C. Mehta, Muni Śrī Punyavijayji, O. C. Ganguly, Ajit Ghosh, S. M. Nawab, M. R. Majmudar, Motichandra, U. P. Shah, Pramod Chandra and others. However, in the beginning such efforts were naturally quite sporadic. The fault did not lie with the scholars. The difficulties were entirely due to the non-availability of sufficient material.

In 1935, however, due to the joint efforts of Muni Śrī Punyavijayji and Sarabhai Nawab, *Jaina Citrakalpadrama, Vol. I* was published, in Gujarati, for the first time. A large number of illustrated manuscripts on cloth, palm-leaf and paper, hidden away in the inaccessible *Jñāna-Bhaṇḍāras* were introduced to the students of Indian art. This work supplemented the pioneer work of Coomaraswamy and W. Norman Brown in this field. Since then illustrated manuscripts are turning up

---

5 In 1913, Hutteman published *Miniatures from the Kalpa-sūtra* in his *Miniaturen-Zum-Jinacarita, Baessler Archiv, Band II, heft 2*. In 1914, Coomaraswamy published his *Notes on Jaina Art*, in *Journal of Indian Art and Industry*, Vol. 16, pp. 81 ff & plates.

fast from *Bhaṇḍāras* and private collections. These have added significantly to the history of Indian painting roughly between 1100 and 1550 A. D. The new material thus made available to scholars consists of painted wooden panels, cloth-paintings, palm-leaves and paper manuscripts. It was at first believed that Jaina paintings were stereotyped, that the illustrators were unaware of decoration and that owing to the sacred nature of their art they hesitated to experiment and change the composition. But with the availability of the new material it is evident how mistaken scholars were in underestimating the great contributions of these paintings or the illustrators of the Jaina manuscripts.

The manuscript material, available to this date, suggests that the first half of the fifteenth century was a formative period of Western Indian Art. The great forward movement in Jaina manuscript painting which seems to have begun in the last quarter of the fourteenth century took great strides in this period. The manuscript material so far available shows that there was a definite attempt to improve the quality of the drawing and colours and that a certain degree of latitude was allowed to the painters to express their ideas in their own way.

With its centre at Patan (*Śrī-Pattana*), Gujarat (other known centres being Ahmedabad, Gandhar, Vadnagar, Champaner or Campakadurga etc.) was perhaps the most important centre of inspiration for the artists; Maṇḍu, which was another big Jaina centre of the mediaeval period, was equally great so far as Jaina illustrated manuscripts are concerned. The manuscript of *Kalpa-sūtra* painted at Maṇḍu in 1439 A. D., now in the National Museum,<sup>6</sup> gives certain interesting data about the new advancements in Western Indian Paintings. For the first time we get a Sanskrit name for an illustrated manuscript, namely, *Kalāpustaka*<sup>7</sup>. The bold draughtsmanship, the enamel-like colours and the refined treatment of human figures show that the art was no longer hieratic but became more concerned with aesthetic implications. That this manuscript is not a solitary phenomenon is further supported by another manuscript of *Kālakācārya-kathā*

---

6 Pramod Chandra, Notes on Maṇḍu Kalpa-sūtra of A. D. 1439, *Marg*, Vol. XII, on. 3 (June, 1959), pp. 51-54.

Khandalavala and Moti Chandra, A consideration of an Illustrated M.S. from Maṇḍapadurga (Maṇḍu) dated 1430 A. D., *Lalit Kalā*, No. 6 (1959), pp. 8-29 and plates.

7 It will be necessary to check the reading from the original and make sure that the reading is *Kalāpustaka* and not *Kalpapustaka*.

of Mandu origin in the collections of Muni Śrī Punyavijayaji.<sup>7a</sup> Amongst the new discoveries showing the progress which Western Indian painting made in the first quarter of the fifteenth century may be mentioned the magnificent manuscript of *Kālakācārya-kathā* in the collection of Śrī Premchandra Jaina, Bombay. It is dated 1414 A.D. and was probably painted at Patan. This manuscript again shows careful draughtsmanship and love for detail and an abhorrence of the use of ultramarine and gold which are supposed to have become popular in the second half of the fifteenth century. The newly discovered *Kalpa-sūtra* and *Kālakakathā* dated 1346 A.D. however is now the earliest known instance of the liberal use of gold (Colour plate I-Fig. I).

Due to the momentum gained in the fifteenth century, painting in Western India took further strides which resulted in the advancement of painting in two directions; firstly, strenuous effort was made by the Jaina bankers to bring an hitherto undreamt of sumptuousness into the illustrated manuscripts of *Kalpa-sūtra* and *Kālakācārya-kathā*. Costly colours like gold, lapis lazuli and carmine, formerly used very sparingly, were now very liberally used and some of the pious Jainas therefore got their manuscripts lavishly decorated. For example, the illustrated manuscript of *Kalpa-sūtra* and *Kālakācārya-kathā* in the collection of Devasano Pado which was probably painted in c. 1475 A.D. at Gandhara port (near Broach) shows the extent to which a Jaina merchant's devotion could go in order to give the manuscript a sumptuousness hitherto undreamt of. Decorative patterns drawn from architecture, textiles, carpets, fill the borders. Dancers and musicians, devotees and monks fill the border decoration of every page.<sup>8</sup> Above all, this manuscript shows that under the impetus of the new movement the painters of Gujarat were evolving a new style in which Persian elements played an important part. The illustrator also shows a greater understanding of the landscape and of the social life of people. Another manuscript of the same type, which we are reproducing (Figs. 9, 12, 13) from Jamnagar Añcalagaccha collection, shows that there were other illustrators in Gujarat who, taking their cue from the Gandhara Port manuscript, were producing equally fine decorative work. The Jamnagar manuscript was painted at Śrī-Pattana in V.S.

<sup>7a</sup> Recently published by Pramod Chandra in *Bulletin of The American Academy of Banaras*, No. 1.

<sup>8</sup> Nawab, S. M., *Jaina Citrakalpadruma*, I, (Ahmedabad, 1936), figs. 114-142, 165 etc. Motichandra, *Jain Miniature Paintings from Western India*, (Bombay, 1949), figs. 106-128.

1558-1501 A.D. The result of all these experiments in the field of manuscript illustration apparently created a fervour which resulted in a great leap forward so far as the subject matter was concerned. No longer did painting remain the preserve of the Jainas. In the second half of the fifteenth century Vaiṣṇavas apparently adopted the Western Indian technique for illustrating some of their books such as *Gītagovinda*<sup>9</sup> and *Bālagopāla Stuti*<sup>10</sup>. These manuscripts, though they follow the Jaina technique, show a liveliness, a sense of movement and an emotional understanding which is different from the matter-of-fact Jaina painting so hidebound by the stereotyped tradition.

Of this new movement in painting the earliest document is naturally the secular scroll paintings of *Vasantavilāsa* dated 1451 A. D.<sup>11</sup> This was not a solitary phenomenon; for even the Jaina painters, taking their cue from this new movement, introduced a new emotional element so apparent in the illustrations of the *Damayanti Kathā*, and the *Mādhavānala-Kāmakandālā* recently discovered and discussed in the following pages.

This new movement in art was not confined to Gujarat, Malwa and Rajasthan only. There is evidence to prove that the movement had spread as far as Uttara Pradesh and had affected the progress of

- 
- 9 Majmudar, M. R., A Newly discovered Gita-Govinda Manuscript from Gujarat, late 15th century, *Journal of the University of Bombay*, September, 1941; pp. 119-131. A Fifteenth Century Gita-Govinda MS., etc., *Journal of the University of Bombay*, May, 1938. Khandalavala, Karl, A Gita-Govinda Series in the Prince of Wales Museum, *Bulletin of the Prince of Wales Museum*, No. 4 (1953-54), pp. 1-18 and plates.
- 10 Brown, W. Norman, Early Vaiṣṇava Miniature Paintings from Western India, *Eastern Art*, Vol. II (1930), pp. 167-206. M. R. Majmudar, The Gujarati School of Painting and some newly discovered Vaiṣṇava Miniatures, *Journal of Indian Society of Oriental Art*, Vol. X (1942), pp. 1-32 and plates. Also see Khandalavala, Karl, Leaves from Rajasthan, *Marg*, Vol. IV, No. 3 (1950), pp. 1-24, 49-56, for miniatures of *Bhāgavata Purāṇa*, etc.
- 11 Brown, W. Norman, *The Vasanta Vilāsa* (New Haven, 1942), with plates. Mehta, N. C., Indian Painting in the 15th century; An early illustrated manuscript, *Rupam*, No. 22-23 (1925), pp. 61-65. Mehta, N. C., *Gujarati Painting in the Fifteenth Century* (London, 1931). Ganguly, O. C., *Vasanta-Vilāsa*, a new document of Indian Painting, *Ostasiatische Zeitschrift*, New Folge, Vol. 2 (1925), pp. 186-189.

painting in that part as evidenced by the illustrations of the *Kalpa-sūtra* painted at Jaunpur in 1465 A.D.<sup>12</sup> Though following the hieratic tradition, this manuscript shows a new movement and a new approach to figure-drawing which finally evolved in the Rajasthani type.

By the closing years of the fifteenth century the art of Western India (after considerable experimentation for almost 200 years) began to take new directions. It was found out that certain conventions in Western Indian Art had played themselves out. For instance, the farther eye had gradually lost its organic hold and had become merely a decorative feature. It is difficult to say exactly where and when this feature was eliminated, but there is evidence to show that, by 1500 A.D., this feature was found redundant and was eliminated. Apparently in this period the illustrating of Persian classics was also undertaken. They began to be illustrated by Indian artists. In such illustrations it may be seen that the Indian artists had simplified the Persian elements and had tried their best to effect a synthesis between the Indian and Persian elements.<sup>13</sup> Not only that but in this period there is evidence to show that in Uttara Pradesh heroic stories such as the *Laur Candā* and *Mirgāvati* etc. were being illustrated in the Western Indian tradition.<sup>14</sup>

That this Western Indian tradition had taken hold over almost all of North India is further proved by a new Buddhist wooden-pala, illustrated in A.D. 1446 at Arrah in East Bihar<sup>15</sup>. Not only that, but

12 *Jaina Citrakalpadrūma*, I, figs. 1, 163, 179, 181, 183, 196, 199, etc. Moti Chandra, *Jaina Miniature Paintings from Western India*, Figs 99-105. Khandalavala and Moti Chandra, *An illustrated Kalpa-sūtra Painted at Jaunpur in A.D. 1465*, *Lalit-Kalā*, No. 12, pp. 9 ff. and plates.

13 Karl Khandalavala, *The Origin and Development of Rajasthani Painting*, *Marg*, Vol. XII, No. 2 (March, 1958), pp. 4-17 with plates. Also see, Pramod Chandra, *An Outline of Early Rajasthani Painting*, *Marg*, *Ibid.*, pp. 32-37.

14 Rai Krishnadasa, *An illustrated Avadhi Manuscript of Laur Chanda in the Bharat-Kala-Bhavan, Banaras*, *Lalit-Kalā*, Nos. 1-2 (April 1955-March, 1956), pp. 66-71 and plates. Rai Ananda Krishna, *Some Pre-Akbari Examples of Rajasthani Illustrations*, *Marg*, Vol. XI, No. 2 (March, 1958), (Special issue on Rajasthani Painting), pp. 18-21, Figures 1-5 illustrating *Miniature Paintings of Mirgāvati*.

15 Pal, Pratapaditya, *A New Document of Indian Painting*, *Journal of the Royal Asiatic Society, London*, Dec. 1955, pp. 103-111 and plates.



going still further there are documents from Nepal also which indicate that the Western Indian tradition had become a common mode of expression by the 15th century.

In the early sixteenth century painting from Gujarat and elsewhere took further strides. In this period Malwa and some places in Uttar Pradesh became important centres of painting. The art of this period may be divided in two phases, one classical and the other folk. It may be further noted that even though the traditional Western Indian features continue, the general tendency is towards the elimination of the farther eye. Mandu became an important centre of the classical phase. Here art was first time patronised by a Muslim court. The *Ni'mat Nāmah* manuscript<sup>16</sup> shows that the School of Shiraz played an important part in its formation, though the indigenous traditions as seen in the *Kalpa-sūtra* and *Kālakakathā* manuscripts painted in almost the middle of the fifteenth century at Mandu have left their impression on the *Ni'mat Nāmah* miniatures.

In the absence of dated material, it is difficult to be sure about how painting in Gujarat reacted to new tradition when there should be no doubt that here as well the tradition had come to stay. However Gujarat and Marwar being the home of a rigid and hieratic technique in painting, the progress was not so fast as elsewhere. The old colour scheme continued to be followed. Yellow carnation was still their favourite colour and the landscape and decoration show the same simplicity of the older Jaina manuscripts.

In the sixteenth century, however, the Digambaras, impressed by the propaganda value of Svetāmbara illustrated manuscripts, also commissioned the *Mahāpurāṇa* which they held in as great reverence as the Svetāmbaras held the *Kalpa-sūtra*<sup>16a</sup>. It seems that towards the end of the fifteenth century the illustration of *Mahāpurāṇa* started. The Digambaras first patronised the prevailing Western Indian style though their emphasis on movement was quite different from the static poses of figures in the Svetāmbara manuscripts.

The area near about Delhi became a centre for illustrating Digambara Jaina manuscripts. The *Mahāpurāṇa* dated 1540 A.D. painted

16 Skelton, Robert, *The Ni'mat Nāmah : a landmark in Malwa Painting* Marg, Vol. XII, No. 3 (June, 1959), pp. 45-50.

16a They also commissioned the *Yasodhara-carita* with greater scope for introducing secular elements, as the recent discovery of a number of manuscripts by Shrimati Sarayu V. Doshi shows.

at Palam shows a different approach to painting. The farther eye is eliminated but in composition, the colour scheme, and in the representation of the human figure the legacy of the old tradition is present. But this legacy of the older tradition was not the sole property of the Jaina manuscript illustrators alone. The Hindus as well started to patronise painting. In 1516 A.D. the *Aranyaka Parvan* of the *Mahābhārata*<sup>17</sup> was illustrated at a place near Agra. It shows the same characteristics as the *Mahāpurāṇa*. The painting in Uttara Pradesh was not confined to religious texts alone. The work of the poets in Avadhi, such as Mulla Davood (the author of *Laur Candā* who lived in the third decade of the fourteenth century) and Kutbun (the author of *Mirgāvatī* who lived in the early sixteenth century) became favourite subjects of painting. The *Laur Candā*, as is evident from the stray leaves in the Bharat Kala Bhavan, began to be illustrated in the closing years of the 15th century, and follows the Western Indian technique. In the early 16th century, however, it seems to have received royal patronage as the illustrations on *Laur Candā* in the Prince of Wales Museum<sup>18</sup> prove that under the new developments, the style assumed a richness that is beyond one's imagination. It may be truly termed as the classical style of Uttara Pradesh in the early 16th century.

What happened during the Mughal period to the popular religious Jaina and other themes in Western India is well-known. Painters in Gujarat played an important part in the Mughal atelier of Akbar. Soon the pupils of these painters spread out in search of their livelihood to Gujarat and Rajasthan and this laid the foundation of the Popular Mughal style. This is a style in which though the figure drawing and costumes and to a very limited extent the landscape are indebted to the Mughal style yet the older traditions both in colour and landscape persist. The influence of the Mughal painting in that of Western India is manifested in two styles: the Popular Mughal style in which the Mughal style is used with a certain simplicity and the Folk style which has only certain resemblances with Mughal painting but which was used very extensively for satisfying the popular demand.

- 
- 17 Moti Chandra and Karl Khandalavala, *An Illustrated Manuscript of the Aranyaka Parvan, Journal of the Asiatic Society, Bombay, New Series, Vol. 38, pp. 166-221 and plates.*
  - 18 Karl Khandalavala and Moti Chandra, *Three New Documents of Indian Painting, Bulletin of the Prince of Wales Museum, Bombay, No. 7, pp. 23-34 and plates.*

Documents of Uttara Pradesh origin are now forthcoming from the *Jaina Bhaṇḍāras*. These show that in the 17th century Agra and Delhi were not the only centres of the Popular Mughal style but Asani near Jaunpur and probably also Nautanpur (whose location is not yet certain but which should be somewhere near the region of Agra) seem to have been flourishing centres. This is evident from the manuscripts of *Meghadūta* and *Kumārasambhava* painted at Asanikotta and Nautanpur respectively.

The recent investigations by U. P. Shah have brought to light some very interesting manuscripts from the Jaina collections which throw important light on the history of Western Indian Painting. This new material may be divided into following categories :

**Group I**

- (1) Kalpa-sūtra - dated V. S. 1403 = 1346 A. D.
- (2) Kālaka-kathā, in Mandu style, - c. 1440 A. D.

**Group II**

- (1) Śatruñjaya Māhātmya - c. 1420 A. D.
- (2) Śāntinātha-Caritra - d. V. S. 1453 = 1396 A. D.  
(But seems to be around c. 1440 A. D. according to U. P. Shah and late 15th c. according to Moti Chandra).
- (3) Damayantīkathā-campū - between 1400 and 1450 A. D.
- (4) Kalpa-sūtra (painted at Vadnagar) - V. S. 1547 = 1490 A. D.
- (5) Uttarādhyaṇa-sūtra (painted at Patan) - d. V. S. 1549 = 1492 A. D.
- (6) Mādhavānala-Kāmakandalā-Kathā (written in Patan) - V. S. 1550 = 1493 A. D.
- (7) Candraprabha-Caritra, dated V. S. 1555 = 1498 A. D. at Patan
- (8) Jamnagar Kalpa-sūtra and Kālaka-kathā (painted at Patan) - V. S. 1558 = 1501 A. D.

**Group III**

- (1) Kumārasambhava, - V. S. 1701 = 1644 A. D. (painted at Nautanpur)
- (2) Meghadūta - d. V. S. 1726 = 1669 A. D. (painted at Asanikotta).

**Group IV**

- (1) Saṅgrahaṇī-sūtra, (copied at Matar, Central Gujarat), - d. 1640 V. S. = 1583 A. D. painted by the Painter Govinda.
- (2) Saṅgrahaṇī-sūtra, (copied at Cambay), - d. 1644 V. S. = 1587 A. D.

- (3) Saṃgrahaṇī-sūtra - d. 1637 A. D. in the Prince of Wales Museum.
- (4) Uttarādhyayana-sūtra, (copied at Anjāra in Kaccha) - c. 1640-50 A. D.

**Group V**

- (1) Upadeśamālā Bālāvabodha - dated V. S. 1765 = 1708 A. D.
- (2) Jambūdvīpaprajñapti - Prameyaratnemañjūśā-ṭikā, (donated at Bālotara V. S. 1749 = 1692 A.D. but) dating from circa 1606 A. D.
- (3) Kṛṣṇaveli - c. 1650 A. D.
- (4) Naladavadanti-Rāsa (incomplete) in Muni Śrī Punyavijaya's collection - undated, c. seventeenth century.
- (5) Ardrakumāra-Rāsa - late 17th cent. A. D.
- (6) Saṃgrahaṇī-sūtra - dated V. S. 1707 = 1650 A. D. (painted at Navharanagara, probably in old Bikaner State).
- (7) Undated Saṃgrahaṇī - (c. 1685 A.D.) in Muni Śrī Punyavijaya's collections.

**Group VI**

- (1) Canda-Rāsa (copied at Vyāghrasenapura, probably in Gujarat) - V. S. 1712 = 1655 A. D.
- (2) Canda-Rāsa (painted at Surat) - d. V. S. 1716 = 1659 A. D.
- (3) Devīmāhātmya (from Surat) - 1776 A. D., Collections of the Prince of Wales Museum, Bombay.
- (4) Haribala Caupāi, d. V. S. 1744 = 1687 A. D. (copied at Śrī Dhārāgrāma).

**Group VII**

- (1) Śrī Candrarājāno Rāsa (Late Deccani - copied at Poona) - 1812 A. D.

The classified list of new documents also shows the material which U. P. Shah has been able to assemble. It contains perhaps the earliest dated paper manuscript of the *Kalpa-sūtra* and *Kālakakathā*. Another significant point about the early group is that many of the manuscripts are dated and some of them also bear the names of the places where they were painted. A similar search for illustrated manuscripts which are dated and/or which bear place-names would help us to have a better understanding of the age and provenance of different styles of painting.

An analysis of the manuscripts shows that Gujarat had the following centres of painting—Surat, Vyaghraśenapura, Patan, Cambay, Vadnagar, Matar, Ahmedabad, Anjar, etc. This shows a flourishing state of painting in Gujarat. Apparently there was a large demand for illustrated manuscripts from the Jainas of Gujarat and therefore painters started working in many centres to satisfy the ever-growing demand.

Whether these painters devoted themselves exclusively to painting the Jaina manuscripts it is not known. There is, however, every possibility that these painters were not always Jainas and they must have worked for the Hindus as well but unfortunately illustrated Hindu manuscripts discovered so far, are very limited in number.

There is no doubt that there is hardly any difference between the Western Indian and Gujarati styles of painting. It is difficult to say whether the unplaced manuscripts in our list belong to Gujarat or Marwar. But the manuscript of the *Samgrahani-sūtra* painted at Navaharnagar belongs to Bikaner area as Navahar is identified with Navghar.

Most interesting, however, are the two manuscripts of *Meghadūta* and *Kumārasambhava* which are apparently of Uttara Pradesh origin—one painted at Asani near Jaunpur and the second at Nautanpur not yet identified but probably in Uttara Pradesh.

### Group I

Of special interest for the history of Indian painting are two illustrated *Kalpa-sūtras*, one painted in 1346 A. D. and the other in 1501 A. D. at Patan. Unfortunately the provenance of the first is not given. But probably it was painted at Patan which was a great stronghold of the Svetāmbara Jaina community from almost the tenth century A. D. onwards.

The format of the folios shows clearly that the first manuscript belongs to the early group and could not be dated later than second half of the 14th century (figs. 1-3). The composition is simple but effective : though this was the period when the themes for painting the *Kalpa-sūtra* and *Kāṭaka-kathā* were being formulated, and, therefore, though the painter shows a certain liking for conventionalised figures, especially in the representation of the king and queen, the *ācārya* preaching to the congregation, yet in certain scenes such as the birth of Mahāvira and Indra carrying the baby the painter has expressed a *joie de vivre* which is pleasing. The colours used are simple :

red, green, white, black, carmine, yellow and indigo blue. However the predominant colour used is gold which is not of a shining variety as in the later *Kalpa-sūtras* but well burnished and dull which gives a metallic impression to the figures. If the date of the manuscript is correct, it also contradicts the suggestion that in early manuscripts gold was very sparingly used. It is also significant to note that ultramarine is nowhere seen. The draughtsmanship is pleasing. Though the exaggeration in body contour is continued yet a certain amount of reticence is seen. The scene is invariably laid in a conventional wooden arched pavilion. The inside decoration consists of room hangings and some furniture like a *cauki* and *moḍhā*.

There is no suggestion of landscape except strips of blue edged with gold representing the cloud. It is also interesting to note the emergence of an Indo-Muslim type in *Kālaka-kathā* illustration by 1346 A.D. at least. That shows that by the middle of the fourteenth century at least the Indian and Persian elements had been synthesised. It is also interesting to note that in the scenes representing the Jaina *ācārya* with his pupils the composition is directly copied from the earlier painted wooden panels. The *ācārya* is shown seated on the left side and the laymen are arranged in two groups facing each other.

It has been known from two illustrated manuscripts at least that Mandu in the fifteenth century was an important centre of art.

The earliest Mandu Manuscript is dated in 1439 A.D. It has proved that Mandu though actually influenced by Western Indian traditions, was not a mere copyist of the School of Patan. The illustrations show that in the colour scheme, draughtsmanship and composition the painters of Mandu had evolved their own conventions. The draughtsmanship is of a very superior quality. The colours are enamel-like in nature and the landscape is mostly confined to variegated clouds treated dramatically. Fortunately this limited material on the School of Mandu is further augmented by a recent discovery in the collection of Muni Śrī Punyavijayaji of a copy of the *Kālakācārya-kathā* whose illustrations (Figs. 4-5) could be very favourably compared with the Mandu manuscript of the *Kalpa-sūtra* dated 1439 A.D. Again, in the picture showing the meeting of *Kālakācārya* and Indra in the garb of a *Brāhmaṇa* the features of the Mandu school are well represented. The background is deep red, the carnation of the figures is yellow, the draughtsmanship is very careful and the details of furniture are rendered carefully. The variegated hanging clouds complete the picture.

**Group II**

The *Sāntinātha Caritra* in which the folios measure  $26.4 \times 11.2$  cm., bears a colophon which dates it in Samvat 1453 (= 1396 A.D.) This date however is doubtful, the colophon seems to have been added by a later hand. The format of the manuscript with 13 lines per folio must be of a later date as has been established by Prof Norman Brown, though his theory requires certain revision. Even the style of the miniatures seems to be of a later date though it has preserved certain archaic features of the fourteenth century illustrated manuscripts. It is possible that somebody has copied the colophon of the earlier manuscript. It is evident from the style that the manuscript must have been prepared by the middle of the fifteenth century.

Like other manuscripts of the period there is hardly any distinguishing point in the illustrations of the *Sāntinātha Caritra*. The background is invariably red and the themes are usually confined to the dreams of the mother of *Sāntinātha*, to an assembly of a Jaina *ācārya* and his congregation, the plucking of the hair, *Vārsikidāna* (Fig. 6) *Samavasarana*, etc. It may be noted that in this manuscript the flesh colour is indicated by shades of yellow and the draughtsmanship is not steady as in the 1346 manuscript of the *Kalpa-sūtra*. It loses its steadiness and has degenerated into a folk variety. The gold is conspicuous by its absence; it is only used for representing certain details of the ornaments. However shades of blue, both ultramarine and indigo, are used. The composition follows the stereotyped Jaina technique, though there are certain innovations; for instance, the treatment of the cloud becomes more variegated and the stylised tree makes its rare appearance. However in certain scenes, for instance in the dream of *Sāntinātha's* mother, the dainty figures of the mother and her attendant are not of the later variety but seem to have been adopted from their fourteenth century prototypes.

The *Kalpa-sūtra* dated V. S. 1547 (= 1490 A.D.) copied at Vadnagar, seems to have less artistic merit and may be relegated to the general run of the *Kalpa-sūtra* manuscripts which were mass produced for presentation to the Jaina monks by the laity. In this manuscript gold and blue have been used profusely (Colour plate II, Fig. III) but the drawing seems to be stereotyped and the treatment of human figures indifferent. The colours have also lost their pristine glory. Since we have not been able to examine all the paintings of this manuscript while noting down these observations, our conclusions may be treated as tentative.

However it is interesting to note that this manuscript was commissioned by a Nāgara Brāhmaṇa of Vaṇnagar, and copied by one Vāchhāka of Patan. That shows the absence of religious animosity between the two great communities.

Following the chronological order may be mentioned the illustrated manuscript of the *Uttarādhyayana-sūtra* dated V. S. 1549 (= 1492 A. D.) painted at Patan. Illustrations of this *Uttarādhyayana-sūtra* (Figs. 8-9) show some understanding of the decorative elements in painting. Though the illustrations follow the stereotyped theme of the other illustrated *Uttarādhyayana-sūtras* yet the composition becomes more elaborate and the painter delights in giving us details. The background is red as usual; yellow is generally used for body colour and though the gold is almost absent in the delineation of certain details, in the representation of the garments of the Jaina ācāryas, mica is used. The composition is no longer confined to two or three figures alone but at least in one painting an elaborate composition is attempted. There a lady is shown paying her respects to a Jaina monk inside a temple whose details are represented. This temple is situated in a garden with a bird and an antelope, a tree and shrubs, and a rivulet flowing in the background. Three men in the garden complete the picture. It is interesting to note that here we are not concerned with the hieratic themes of the *Kalpa-sūtras* but are introduced to new elements which are pleasing.

One may point out here that in this period, as indicated by certain *patas* (cloth paintings, both secular and religious), the painters were freeing themselves from the rigidity of the earlier school and trying to enlarge their composition which now becomes more convincing. As a matter of fact, in this period, as shown by the *Vasanta-Vilāsa* scroll-manuscript, there is an attempt to free the figures from rigidity of movement and there is a greater appreciation of the landscape.

To the same period (but somewhat earlier in age than the *Uttarādhyayana-sūtra* just discussed) may also be dated an illustrated page from the *Śatruñjaya-Māhātmya* (Colour plate I, Fig. II). Though the number of figures is limited in the composition, the dainty figures of the women and the restrained movement of Bharata brings forth subtly the idea behind the composition. To relieve the monotony of the red background, the painter has introduced the variegated male and female costumes, flowers and a strip of blue clouds edged with white. The *Śatruñjaya Māhātmya*, according to Muni Śrī Puṇyavijayaṇī, should be assigned to a period between V. S. 1450 and V. S. 1475, or c. 1420 A.D.



Next in order comes the illustrated manuscript of *Mādhavānala-Kāmakandalā-kathā*, dated V. S. 1550 (= 1493 A.D.), and painted at Patan. There is no doubt that the new outlook in painting which was established by the *Vasanta-Vildsa* (and other paintings) continued to flourish and extended its scope to secular subjects like the present one. The story of *Mādhavānala* and *Kāmakandalā* though known to have been popular in the seventeenth century Popular Mughal School (Fig. 37) and in *Pahārī* paintings is now for the first time found illustrated at such an early period.

However, it must be noted that this new mode of expression belongs to the folk style. Every attempt was made to simplify the composition and colours. Every attempt was made to focus the attention on the story (Figs. 10 and 11). However, though the composition is simplified the movement becomes the keynote of the style. Here we do not find the rigidity of the usual Jaina composition but *join de vivre* of the folk style which delights in a convincing way. In keeping with the fifteenth century cliché the background is red or white, the body colour yellow, the farther eye extended, and certain limbs of the body exaggerated. However in the fighting scenes, the court scene with the musicians, and in the scene of *Mādhava* with other girls in order to divert his mind from *Kāmakandalā*, one finds that though the style is simple yet it is perfectly capable of telling the story in a convincing way. In such a simple composition the landscape hardly finds any place. The clouds or the room decorations are introduced to relieve the monotony of the monochrome background.

To the same period, approximately 1450 A. D. or a little earlier, belong the illustrated folios of a manuscript of the *Damayanti-kathā Campū* composed by Trivikrama. Unfortunately the illustrations (Fig. 7) are in a bad condition, but whatever has survived shows that the painter was a master draughtsman who could manipulate his line not only to define convincingly the body contour but also to represent the details of the costume and the way garments were worn. Naturally in keeping with the traditions of the age, the composition is divided into panels, red is used as a background colour and the carnation is yellow. The illustration forms an important example of the new movement which had started by the middle of the fifteenth century in Gujarat.

In this group may be mentioned the illustrated manuscript of *Candraprabhacarita* painted in V. S. 1555 (= 1498 A. D.) at Patan. Here it may be seen how even a hieratic subject, conservative by nature, was affected by the new movement. In the scene depicting the elaborate-

ly decorated marriage-pavilion (Colour plate II, Fig. IV), the carefully drawn figure of Candraprabha with his white carnation and the coy figure of the bride, the Brāhmanas and others witnessing the scene are well rendered. In order to relieve the monotony of monochrome background the painter has painted plaintain and other decorative trees and the peacocks perched on the terrace. A panel of faces appears in the background. Here as well in the white of Candraprabha's carnation and in the *dhotis* of the Brāhmanas mica is used.

The momentous discovery, from Jamnagar, of a richly illustrated copy of *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-Kathā* dated Samvat 1558 (= 1501 A. D.) and painted at *Sri-Pattana* (Patan) shows that the Jaina patrons spared no money and effort to make some illustrated copies of the *Kalpa-sūtra* as a pious act of dedication. The Devasano Pado's manuscript of the *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā* for the first time brought to our notice by Prof. W. Norman Brown, showed that Jaina painting did not confine to only stereotyped themes followed blindly but could also take recourse to other aids such as rich border decoration to add to the sumptuousness of the book-illumination. The painter of Devasano Pado manuscript did not fight shy of drawing material for his decoration not only from the decorative motifs of the Hindu temples consisting of the Apsarasas, Gāndharvas, flowers and trees, armies on the march, but also from the carpets and textiles of Persian origin. As a matter of fact in border decorations, the painters of the Devsano Pado *Kalpa-sūtra* introduced contemporary soldiers engaged in fighting, marching and enjoying other aspects of life, birds and animals, their hunters and landscape. The compositions of the Devasano Pado which at time are full-page illustrations also show that the painter was in a position to paint elaborate themes and use such costly colours as gold, ultramarine and carmine without any care for their cost.

However though the date of the Devnsano Pado *Kalpa-sūtra* *Kālaka-kathā* could be suggested as 1475 A.D. there are scholars who have suggested a much later date. Prof. Norman Brown suggested the date in the Akbar period. It may be noted here that in one of the decorations, a Muslim soldier is shown with a hand-gun. This, we may incidentally note, need not prevent us from assigning this manuscript to c. 1475 A. D. The *Kālaka-kathā* attached to the Jamnagar *Kalpa-sūtra* painted at Patan also contains a figure holding a gun.

The Jamnagar manuscript not only uses the decorative motifs of the Devasano Pado *Kalpa-Sūtra* but also other patterns and motifs which we come across in Western Indian art for the first time. A few pages

from this *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā* are illustrated here in figs. 12-13 just to give the reader some idea about this richly decorated manuscript. The majority of the pages have patterns drawn from textiles and calico printing, and geometrical figures and birds play an important part in the decoration. However a constant source of inspiration to the artist seems to have been contemporary sculpture and wood work from Gujarat. From this source they have drawn the figures of dancers and musicians in countless different poses, Kinnaras, Apsarasas, gods and goddesses, processions, hunting scenes, birds and animals, rocks and monkeys, and the landscapes from another important item in the decorations.

It also seems that in the decoration there appear scenes from some Jaina stories probably contained in some commentaries of the *Kalpa-sūtra*. Another important inspiration in decoration is from Muslim sources. It may be averred here that the painter did not find his inspiration from Persian sources directly but from the contemporary Muslim culture in Gujarat and he did not hesitate to draw upon this source.

In keeping with the Devasano Pado manuscript the Jamnagar manuscript originally painted at Patan has also taken recourse to elaborate compositions. The decoration sometimes is stretched to such a point that the compositions loose their coherence. However, it may be noted that so far as the *Kālaka-kathā* is concerned the themes treated are of much greater elaboration and originality than known hitherto, the material is so profuse that one wonders whether an indigenous school synthesising the Persian and Indian elements had not come into being at least 100 years before the Mughal school. It is a bold statement to make and the opinions may perhaps sharply differ but in the face of overwhelming evidence nothing else could be said.

### Groups III-IV

In 1526, an event of great magnitude took place. Bābar defeated Ibrāhīm Lodi on the battlefield of Panipat and thus began a new chapter in the history of India. In spite of the vagaries of fortune which caused Humiyyun, the son and successor of Bābar, to lose his throne to Sher Shah, he was able to regain it after sometime. He had however very little time to consolidate his gains. It was left to his great son Akbar not only to consolidate and unite India, administer it wisely, but also to interpret and synthesise its great culture for the benefit of posterity. Among the most significant contributions which he made may be

mentioned his foundation of the Mughal school of painting. From the very beginning, he was struck with the possibilities of the Indian Painting as it existed in his days but he also knew that if Indian painting was to part in the composite culture which he was building up, it must be given a fresh orientation. And this could only be done if the best from Indian and Persian cultures were to be synthesised. For that purpose he invited artists from Persia and employed a large number of artists hailing from Gujarat, Kashmir and Delhi-Agra region to establish on a sound footing a national school of painting. And there is no doubt that he was successful in his attempt.

Not only were manuscripts illustrated in the Imperial ateliers under the direct supervision of the Emperor, but these ateliers trained a large number of painters in the new techniques. Naturally all of these painters could not be employed in the Imperial ateliers. They had to seek their livelihood away from the capital. This migration of the painters must have started at an early date. So far as Gujarat is concerned, it seems to have taken place in the last quarter of the 16th century. However we must note one factor here. Gujarat was the land of conservatism in the field of painting. There were painters who were carrying on somewhat mechanically the formula handed down for generations. And it was no easy matter to divert them from the sacred path of tradition. The difficulty of the new movement must have been further enhanced by the conservative tendency of the patrons who were used to a particular kind of painting. However, from the available evidence it is clear that slowly but steadily Mughal technique began gaining an upper hand in Gujarat. But to do so it had to effect compromises with the firmly rooted indigenous traditions. Apparently the painters from Gujarat and Malwa and probably other parts of India accepted certain elements in figure drawing costume, etc preferring the monochrome background and enamel-like colours for a long time. But as time advanced they began also adopting certain elements of Mughal landscape as well. But it must be acknowledged that the Mughal School could not completely change the phase of indigenous painting. The compromise effected between the two gave birth to a new mode of expression which we call the Rajasthani School. The term Rajasthani however is adopted for the sake of convenience since most of the early examples came from Rajasthan but now it has been accepted that the term is of a loose significance and not only used for paintings of Rajasthan origin but also for the paintings of Gujarat, Malwa, Uttara Pradesh, Bundelkhand etc.

In the Mughal period again painting outside the Imperial court took two directions. In the one case, painting developed what is called the Popular Mughal School for the sake of convenience, in which the Mughal elements are simplified to a certain extent while in the second category, to which most of our illustrated manuscripts belong, was created a Folk variety of where the illustrations were cheap and therefore catered to an ever growing clientele. Here naturally the technique had to be very much simplified and the composition gave only the barest elements of the story.

The Jaina *Bhaṇḍāras* have yielded some very interesting material of both the varieties. The earliest dated manuscript which shows an improvement in the indigenous technique under the Mughal influence is that of the *Samgrahaṇī-sūtra* painted at Matar in Gujarat in 1593 A.D.<sup>19</sup> A casual look at the illustrations will convince one that in the matter of costume and in certain elements of composition including the treatment of the animal figures and trees Mughal influence is palpable. However in the use of the monochrome background in which the red, blue and carmine preponderate, in the yellow carnation, in the thickly set features of the women and men, and in the use of *Mudrās*, the ancient indigenous tradition predominates. One thing however may be noted that in the placement of the figures those which were in parallel rows in the earlier paintings are now recessed which gives an elementary idea of perspective. This might have been due to the Mughal influence. Naturally in keeping with the subject matter of the *Samgrahaṇī-sūtra* the paintings merely consist of one to four or five figures. But in some of the paintings may be seen attempts to evolve conventions which played an important part in the Rajasthan paintings. For instance in one painting which depicts the bed-room of a god with attendant figures of women a prototype has been evolved which played a significant part in the future development of Rajasthan painting. In the same way the treatment of the Tree of *Leśyas* (Colour plate IV, Fig. VI) shows an advance in composition and in the placements of figures engaged in different acts. All this could not have been imagined without the new knowledge. But in the treatment of the dancers and musicians arranged in a single row the older tradition makes itself felt.

The chief interest however of the paintings is the treatment of the trees and animals and birds which though treated singly show a new approach which combines realistic and decorative elements. The water

---

19 Anand Krishna, *op. cit.* *Marg*, Vol. XI, No. 2, pp. 18-21.

is treated in a basket pattern, the hills consist of thick zig-zag sectors, painted white, black, blue and carmine.

However while the Matar-Manuscript shows how painting in Gujarat was reacting to the new conditions, a painting from another copy of the *Samgrahaṇī-sūtra* dated in 1587 A. D., painted at Cambay (fig. 20), shows that conservatism was still able to preserve its hold. The women in this painting are directly descended from the earlier prototypes with yellow carnation wearing the typically Indian costume with pompoms attached<sup>20</sup> to the ornaments, the room where they sit has a red background and decorative hangings. Above all the angularity of the draughtsmanship shows the strangle-hold of the tradition.

That the tradition was not different in the painting of the *Samgrahaṇī-sūtra* is evident from illustrations of a *Samgrahaṇī-sūtra* dated 1650 A. D. and painted at Navharnagar identified with Navghar in Bikaner State. Here the paintings verge on the folk style. The elaborateness and careful finish of the Matar manuscript is no longer there. In the hill scenes depicted in this manuscript only the primary colours are used and even the background has been eliminated

There is another manuscript of *Samgrahaṇī* (undated) in which the Mughal influence, so far as figures are concerned, is very apparent. The composition however is again confined to single figures appearing in compartments with red background. The water is represented by a basket pattern and the hill by a pile of meandering lines shaded with white and pink (Fig. 32). Its provenance may be Gujarat. Such manuscripts of the *Samgrahaṇī-sūtra* show that there was a good demand for them, as the scenes of gods and goddesses, hells and punishment, charts of *dvīpas* etc. were of great popular interest.

While the illustrated manuscripts of the *Samgrahaṇī-sūtra*, following the Matar *Samgrahaṇī* in the treatment of themes, became very popular, the illustrated manuscripts of the *Uttarādhyayana* in the new style are not so common. A manuscript of *Uttarādhyayana-sūtra* from Anjar in Kaccha is therefore of special interest (Figs. 21-23). A significant point about the manuscript is that almost all the figures, human as well as animal, are painted in burnished gold. The background is usually ultramarine relieved by patches of red, against which the figure drawing is done. The ultramarine ground is covered with

20 Use of Pompoms started earlier though it was occasional.

flowers. The draughtsmanship, though angular, is very restrained. The face is generally in three-fourths profile though the farther cheek is very much pinched. The female figures, though not many in number, remind us of the early Bundi type. But they seem to represent the contemporary local types. Though the use of gold is not conducive to sobriety yet it gives a very picturesque effect to the composition. Obviously this satisfied the rich donor of this manuscript. Though the manuscript is not dated, it could be dated c. 1600 A.D. because the costume and the format are typically of the Akbar period.

In the seventeenth century when the Mughal technique had established itself, Rajasthani styles in various forms and varieties came into existence in different parts of North India. These new styles whether based on the popular Mughal style or in the indigenous tradition influenced by Mughal style are replete with the joy of new discovery. We know that in this period Sanskrit classics like the *Gita-govinda*,<sup>21</sup> *Amaruśataka*<sup>22</sup> and the *Rasamañjarī*<sup>23</sup> were being illustrated but so far illustrated manuscripts of Kālidāsa's works were not available. Though works on poetry were being copied and illustrated in Gujarat, Marwar and Malwa, U. P. also seemed to have become an equally important centre. An illustrated manuscript of the *Kumārasambhava*, unfortunately incomplete, was painted at Nautanpur (which should be somewhere in Western U. P.), in the year V. S. 1701=1644 A.D., written by a Jaina which shows that the Jainas of the period illustrated their books in what is known as Popular Mughal style which is a very happy combination of indigenous and Mughal traditions<sup>24</sup>. The background is saffron, green, pink and red. In three paintings at least this background is relieved by an introduction of picturesque landscapes consisting of decorative flowering trees, birds, variegated hill, and in one case a river in the foreground. In two paintings, however, following the older tradi-

- 
- 21 Khandalavala, Karl, A Gita-Govinda series in Prince of Wales Museum, *Bulletin of the Prince of Wales Museum*, No. 4, pp. 1-18, and plates.
  - 22 Moti Chandra, An illustrated set of the *Amaruśataka*, *Bulletin of the Prince of Wales Museum of Western India*, No. 2, 1951-52, pp. 1-63 and plates.
  - 23 Khandalavala and Moti Chandra, The *Rasamañjarī* paintings in Basohli school, *Lalit-kalā*, No. 3, pp. 26-38 and plates.
  - 24 For a late illustrated manuscript of *Sākuntala* see, Adris Banerjee An Illustrated Hindi Manuscript of *Sākuntala* dated 1789 A. D., *Lalit-kalā*, Nos. 1-2, pp. 46-55 and plates.

tion, the background is plain. Both the male and female types confirm to the Popular Mughal type. The figures are carefully drawn and the women usually wear transparent *cāḍars*, and *colis*, coloured skirts and ornaments. The sky is always painted as cloudy. The combination of the subtle colour scheme, the landscape, and the dainty female figures bring out the spirit of the *Kumārasambhava* (Fig. 25).<sup>25</sup> Another manuscript of *Kumārasambhava*, preserved in the National Museum, New Delhi, is dated in V. S. 1732=1675 A.D.

The illustrated copy of the *Meghadūta* painted in 1669 A.D. at Asanikotta which could be identified with Asani near Jaunpur is another interesting document which shows that the so-called Rajasthani style had travelled as far as Jaunpur in eastern U. P. in the seventeenth century A.D. Historically speaking Jaunpur seems to have been an important centre of painting as exemplified by the *Kalpa-sūtra* dated 1465 A.D. from the Hamsavijaya collection. But it is not known how in the course of two centuries painting in Jaunpur developed. From this manuscript however it is evident that Jaunpur must have been a strong centre of painting at least in the 15th to 17th century. It is interesting to note that the *Meghadūta* miniatures are not in the Popular Mughal style but in a very picturesque local style. The composition is either divided into panels or represented as a unified composition. The background is usually red with patches of yellow in one case. Both male and female figures are rather short and shown as pink in complexion. Women wear the typically Rajput female costume, which is trimmed with pearls. The painter has shown a real feeling for landscape. In one case a peacock is shown cawing on a tree, in a second place the Yakṣa seated in a mountainous landscape under a tree is offering flowers to the clouds, in a third place in a garden of Alakā the Yakṣi is playing music and in another place a monkey is shown climbing a tree. As a matter of fact a very happy combination of colours, landscape and draughtsmanship bring out the lyrical spirit of the *Meghadūta*.

---

25 Compare, Khandalavala and Moti Chandra, *Collection of Sir Cowasji Jehangir-Miniatures and Sculptures* (Bombay, 1965), p. 17 and colour plate illustrating a folio from the *Ōka-Govinda* in Popular Mughal Style.

Also see, Khandalavala, Moti Chandra and Pramod Chandra, *Miniature Paintings from Shri Motichand Khajanchi Collections*, pp. 26-29 and figs. 22-25; colour pl. B and frontispiece.



The story of *Naladavadanti* had also become very popular in the seventeenth century and there are at least two sets known in the Popular Mughal style, probably from Gujarat. One of these is in the collections of Prince of Wales Museum, Bombay (Fig. 36) and dates from about c. 17th Century A.D. while the other is in collections of Muni Śrī Punyavijayaji (Figs. 38-39), written on thick brittle paper. In the painting where Nala as a *Kubja* (hunch dwarf) is driving the chariot of *Ṛituparna* to *Kundinapura* to attend the pretended *Svayamvara* of *Damayanti*. The landscape is represented by a couple of trees painted in Mughal style with a plain light blue background.

That this Popular Mughal style was not confined only to U. P. but was also followed by a section of artists in Gujarat and Rajasthan and Malwa is apparent from the picture in which the chariot and the trees are depicted in Mughal style. The monochrome background however shows that it belongs to the Popular Mughal style. Male costumes show *cakadār jāma* and the figures imitate the work of Śālīvāhana, who is known to have painted a *Vijñaptipatra* for the Jains<sup>26</sup>.

A page from *Kṛṣṇaveli* shows that at times in Rajasthan, Marwar, and also Gujarat even in about 1650 A. D. the liveliness of the early paintings in colours, landscape and draughtsmanship is preserved (compare fig. 29). An appropriate background is provided for Kṛṣṇa's dance by conventional trees and animals and the lotus flowers growing in the *Jamuna* in the foreground.

Another manuscript datable to the first half of the seventeenth century done in the new style influenced by the Mughal school is the illustrated manuscript of the *Jambudrīpaprājñapti-prameya-ratnamāñ-jūṣā-tikā* dated about 1604 A. D. The background is generally blue and red and the action takes place on the same plane. However the earlier simplicity gives place to a more complicated composition in which sometimes the predetermined places of the characters import an idea of simple perspective to the painting (Colour plate VI, Fig. X). However in the miniature depicting the of meeting two Jaina monks, the composition follows an older convention. The use of mica is noteworthy.

### Groups V-VII

In the seventeenth century the *Rāsas* containing different Jaina stories became popular. The illustrations are generally of folk variety

---

<sup>26</sup> Pramed Chandra, Ustād Śālīvāhana and the Development of Popular Mughal Art, *Lalit-kalā*, No. 8, pp. 25 ff., and colour plate A.

with the result that only a few figures painted against the background indicate the stories. There are three manuscripts of *Candarāsa*, one painted in 1712 V.S. (=1655 A.D.) at Vyaghraśenapura, another painted in V.S. 1716 (=1659 A.D.) at Surat and a third painted in Poona in 1812 A.D. The *Candarāsa* or *Sri Candarāsa* painted at Surat however is of greater interest as the figures are more carefully painted and the action as shown in the battle scene is vigorous. Most of these pictures bear labels which inform us about the incidents. The monotony of the usually red background is enlivened by the introduction of the flowering plants. The importance of this Surat manuscript lies in the fact that it shows the datable evidence of Gujarati (probably) Folk-style of the seventeenth century. Another complete manuscript of this style, this time the Hindu *Durgā-sapta-śatī*, painted at Surat in V.S. 1776 (=1719 A.D.) is preserved in the Prince of Wales Museum, Bombay (Fig. 28).

In the second half of the seventeenth century Marwar and its contiguous area consisting of the former states of Sirohi, Jodhpur and Bikaner developed their individual modes of expression. All kinds of subjects, including the *Rāgīnī* paintings, *Durgāmāhātmya* and Jaina manuscripts, were being painted. From the available evidence it is evident that the former state of Sirohi was also an important centre of painting. At least the *Vijñaptipatra* of 1737 A.D. from the Khajanchi collection (Fig. 27) is a sort of a sheet anchor for suggesting the provenance of a group of paintings to which may be added the illustrations from a manuscript of *Durgāmāhātmya* in the collections of the Prince of Wales Museum and a set of *Rāgīnī* paintings distributed in the various collections including the Prince of Wales Museum (compare for example the *Vibhāsā Rāgīnī* of c. middle of eighteenth century in the Prince of Wales Museum, No. 57.16<sup>27</sup>). Though again it is difficult to be sure whether these paintings are from Sirohi or south-west Marwar, the finest illustrated manuscript in the Sirohi-Marwar style is the manuscript of *Upadeśamālā Bālvabodha* from Devsano Pado dated in V.S. 1765 (=1708 A.D.).

The paintings, though of a small format, try to illustrate some

---

27 Also see Lee, Sherman E., *Rajput Painting* (New York, 1960), pl. 22, illustrating a scene from *Pañcākhyaṇa* (wrongly labelled as marriage procession but depicting a scene of festivity on the river bank and referring to a story of a Kolika getting enamoured of a princess). This painting shows much affinity with the Sirohi School.

central points of each story. But one must know the story fully before identifying the incidents. In some stories the painter has followed the text almost in a short hand manner combining one or two or even three incidents of a story without following any order. Ordinarily the paintings are divided into panels with monochrome background in which the colour patches are used, or the pictures are composed without any decision (Figs. 24-26).

The colours are enamel-like : red, lacquer red, deep blues, yellows, carmine, brown, etc. are used with a grand effect. The figures are generally short in stature but the features both of male and female are well rendered. The eyes are large and pointed and the nose is sharp (Colour plate V, Fig. VIII).

There is nothing unusual in the costume which is of the early eighteenth century Rajasthani type except that the turbans are definitely of the Jodhpur type (figs. 25-26). Though in most of the paintings landscape hardly plays any part in some of these the painter has shown a real understanding of the landscape (Colour plate VI, Fig. IX). The trees with a very thick foliage show a pleasing realism. The water is treated in a naturalistic manner and the treatment of the hills in mass recalls later Mughal tradition. The animals are represented mostly in a realistic manner. Independent landscapes are rather rare in Rajasthani painting but in one folio at least landscape without human figures is represented. As a matter of fact it is marvellous that within a very restricted space the painter is able not only to give a convincing landscape without any human figures or even with human characters. Another distinguishing feature of the miniatures is that while most of the Rajasthani paintings are static the *Upadeśamālā* characters are animated with a spirit of action which is the keynote of the stories.

We have illustrated here two more manuscripts, one of *Haribala-Campāi* (dated in V. S. 1744 = 1687 A. D.) (Fig. 35), painted in Dhar in Malwa and the other of *Śrī-Cand-rājāno-Rāsa* (dated in 1812 A.D.) painted in Poona (Fig. 40) as dated evidence of painting in the above regions. They also show the continuity of art traditions in these regions in the seventeenth and the nineteenth centuries.

## Catalogue

### GROUP I

**Kalpa-sūtra and Kālaka-kathā manuscript dated Samvat 1403 = 1346 A. D., in the Collections of Muni Śrī Puṇyavijayaḥ**

Paper, Size : 28 × 8.5 cm. Six lines on each page. Total folios 132.

On folio 132 A, we have an entry in the margin, perhaps by another hand : Samvat 1403 (V. S. 1403 = 1346 A. D.); on folio 99b, where the text of the *Kalpa-sūtra* ends, we have in lower margin, the following inscription :— श्री विक्रम संवत् ५०५ वर्षे श्रीमहावीरचित्तोदये प्रतिरिय(यं)मुक्ता वाच्यमानं विरे नंदतु which means that in the year 1505 of the Vikrama Era, this manuscript was deposited in the Mahāvīra Bhāṇḍāra.

This means that the manuscript was written and illustrated at an earlier date and that somebody had purchased this manuscript in Samvat 1505 (= 1448 A. D.) and deposited in the Mahāvīra Library (Citkoṣa). Perhaps the real date of the manuscript appears in the lower margin of folio 132b as Samvat 1403 (= 1346 A. D.) and the possibility is that the last folio of this manuscript which might have contained an elaborate description of the original donor, provenance, date, etc. was perhaps mutilated and that somebody had added the inscription (on folio 132b) to preserve the date before the mutilated page was lost.

There is a possibility that this later addition of the date was made when the last page which perhaps contained the *Prāśasti* of the donor disintegrated. That the date is not forged is apparent from the

other external evidences, such as the size, the writing, the number of lines of the folios etc.

**Folio 36 B : Birth of Mahāvira.**

In the lower panel, Trīśalā is lying on bed with an attendant standing on the right. She is dressed in a green colī and a patterned skirt and cādar. Red background; the halo painted on blue background.

In the top panel, Indra is carrying the baby Mahāvira in his hands. He is accompanied by Chakra- and Cāmara-bearers and musicians. This scene gives an individual interpretation of the theme and is full of movement.

Apparently it is a convention in this painting that though figures are painted in gold the faces are set out by using an indigo blue background. So far the fourteenth century illustrated manuscripts are known to have used gold sparingly, but this manuscript seems to be an exception. The draughtsmanship is almost the same as the draughtsmanship in other fourteenth century manuscripts. Size : 7×8.5 cm.

(Colour plate I, Fig. 1)

**Folio 3 A : Fourteen Dreams of Devānandā.**

In the upper panel appear the fourteen dreams, namely the elephant, the bull, the lion, flower garland, Laksmī, a standard, the lake, the ocean, the *śimhāsana* and *vardhamāna*. The symbols are very delicately painted in gold on red background.

In the lower panel Brāhmanī Devānandā is sleeping on a golden cot, holding a lotus in her left hand. In one corner may be seen a flower pot. Red background, with a blue strip apparently intended for clouds.

The draughtsmanship is soft and pleasing. The extension of the farther eye in no way detracts the composition. The nose and the chin are pointed and the smiling lips are tinted red. Size : 7.2×8.5 cm.

(Fig. 2)

**Folio 99 B : Jaina monk with disciples and laymen.**

The scene is laid in a monastery. On the left a Jaina *ācārya* is shown seated on a golden *śimhāsana* preaching to the congregation. In front of him is the *śikṣapāṇḍācārya*. There are eight men and women among the devotees. The disciple holding a manuscript scroll in his hand is seated on a round blue *gaddi*. Red background.

All the figures are painted in dull gold which does not disturb the view. The figures follow their prototypes painted on early Jaina

wooden panels. The monk has a very noble appearance; the figure though somewhat exaggerated is very carefully drawn. The white and slightly red eyes with black pupils are realistically drawn. The room is furnished with *bandanvārs* (hangings). The lintel copies some wooden prototype. Segments of blue edged with gold represent the sky. Size : 9×8.7 cm.

**Folio 113 A : Siddhārtha and Trisalā.**

Siddhārtha wearing a blue-flowered *dhōtī*, an *uttariya* and ornaments is seated on a golden *caukī*, holding a sword. Facing him is seated Trisalā on a golden stool wearing a *colī*, *haṁsa-dukūla* and ornaments. A red background with strips of blue edged with gold perhaps indicate room hangings. Size : 8.7×6 cm.

**Folio 132 A : Kālakācārya with four-handed Indra.**

The scene is laid inside a monastery. On the left Kālaka is seated in a golden throne furnished with a blue cover. In front of him lies the *sthāpanācārya*. On the right stands the four-armed Indra offering his salutations to Kālaka. Golden room hanging; red background with strips of blue edged with gold indicating clouds. Size : 9×7 cm.

(Fig. 3)

**Kālaka-kathā, circa 1430 A. D. from Collections of Muni Śrī Punyavijaya.**

Size : 29×10 cm.

Total Folios : 26

No colophon or date.

On the basis of two illustrated manuscripts made at Mandu in the fifteenth century it could be said that it was an important centre of art.

The earliest Mandu manuscript of the *Kalpa-sūtra* is dated 1439 A.D. It proves that Mandu painting, though actually influenced by the Western Indian tradition was not a mere carbon copy of the School of Patan<sup>23</sup>. The illustrations show that in the colour scheme, draughtsmanship and compositions, the painters of Mandu had evolved their own conventions. The draughtsmanship is of a very superior quality; the colours are enamel-like and the landscape is mostly confined to variegated clouds treated dramatically.

Fortunately this limited material on the School of Mandu is further augmented by an illustrated copy of the *Kālakācārya-kathā* in the collection of Muni Śrī Punyavijaya which compares favourably with the 1439 A.D. Mandu manuscript of the *Kalpa-sūtra*<sup>24</sup>.

**Folio : 24 :** Meeting of Kālakācārya and Indra in the garb of a Brahmin.

In this picture Kālakācārya and the features of the Mandu School are apparent. The background is deep red; the carnation is yellow; the draughtsmanship is careful and the details of furniture are rendered carefully. The variegated hanging clouds as in the Mandu *Kalpa-sūtra* complete the picture.

Size : 6.2 × 7 cm. approx.

**Folio 4 B :** Kālaka and Garddabhila.

The illustration shows Kālaka preaching to King Garddabhila. Both are seated on thrones with a *chatra* (umbrella) between them and stylised trees behind. In the foreground are an elephant, a horse and three miniature trees. Note the skyline of heavy clouds. Red background. Size : 9 × 9.8 cm. (Fig. 4)

**Folio 12 B :** Defeat of Garddabhila and bringing him in captivity before Kālaka.

The illustration is divided into two panels, the upper one, representing Garddabhila on the right, on city ramparts, with the braying she-ass in front, which latter is being shot with arrows by the Sāhi king and his soldier.

The lower panel illustrates the scene of Garddabhila being brought in captivity by the Sāhi king before Kālaka seated on throne. Note the costume of the Sāhis which must be that of contemporary Muslim courtiers at Mandu. Yellow carnation of Kālaka and Garddabhila, and pinkish red of the Sāhis wearing blue, green and yellowish jāmās. Size : 7.5 × 10 cm. (Fig 5)

## GROUP II

Satruñjaya Māhātmya (c. 1420 A. D.) from Collections of the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad, (Sagara, No. 285).

Size : 30 × 11 cm. approx.

Total folios : 227.

No colophon, but written possibly in circa latter half of the fourteenth century A. D. or before c. 1420 A. D.; only the *Prathama-Khaṇḍa* of the

- 23 Khandalavala and Moti Chandra, A Consideration of An Illustrated manuscript from Mandapadurga (Mandu), dated 1439 A. D. *Leht-Kala*, No. 8, pp. 8-29
- 29 Pramod Chandra, Notes on Mandu Kalpasūtra of A. D. 1439, *Marg*, Vol. II, No. 3, pp. 51-54.

whole *Satruñjaya Māhātmya* composed by Dhaneśvarasūri is available in this Manuscript.

**Folio 153 A :** Bharata looking into a mirror and obtaining Highest Knowledge.

The above title is suggested by an inscription in the margin which reads :—अत्र आदर्शमन्त्रे भरतज्ञानम् ।

Divided into two panels, the lower panel shows a big mirror placed on ground in front of which stands Bharata Cakravartin (Bharata, the World Conqueror) fully dressed after his bath, looking in the mirror. After finding the ring loose on his finger, he thinks of old age and of the evanescence of life and its pleasures.

The upper panel seems to represent Bharata offering his prayers to the Lord. Behind him stand his two queens. This may possibly represent a scene after he decided to become a monk. Red background

Note the superficial use of gold and mica used for white in certain cases. Mica is also used in the *Sāntinātha Caritra* manuscript dated 1453 V. S. (= 1396 A. D.)

In the left margin of this is a small figure seated on a big lotus. He appears like Puṇḍarika the chief *ganadhara* of Rīṣabha, or the figure may also represent the monk Bharata after he had attained *Kevalajñāna*. Size : 7 × 11 cm.

(Colour plate I, Fig. II)

*Sāntinātha Caritra* dated 1453 V. S. (= 1396 A. D. from collections of the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad (No. Sagara, 285).

Size : 26.4 × 11.2 cm.

Total folios : 156

The work was composed by Ajitaprabhasūri, pupil of Viraprabha who was the pupil of Tilakaprabhasūri, in V. S. 1307 (= 1250 A. D.), probably at Candrāvati near Abu, according to *Praśasti* verses at the end.

Colophon : Later in different writing and light black ink is written—संवत् १४११ वर्षे वैशाख मासे । शुक्लपक्षे पंचम्यां तिथौ शेषा सुख लेखनं ××××× सुत ××× द्वाराज शाहा समस्त कर्तृव्य पुतेन श्री विद्वान्श्री गण्डे श्री नागचक्रपुरि तलहट्टे भक्ति उपदेशेन श्री शान्तिनाथचरित्रं लिखायिती । संवत् ४९११ ॥

In the Samvat year 1453, on the fifth day of the bright fortnight of the month Vaiśākha was written *Sri-Sāntinātha-Caritra*.....

The folios have a big red circle in either margin and a third in



the centre showing the survival of the palm-leaf tradition in the beginning of the paper manuscript period.

The date given above, in a different handwriting, could be taken as the lower limit if not the original date of this copy. However Moti Chandra assigns it to the late 15th century A. D.

**Folio 111 B :** *Samavasarana* of Śāntinātha.

The Jina in the centre is in light yellowish red, the central fortification of the *Samavasarana* is in gold. Red background.  
Size : 6.9 × 10.5 cm. (Frontispiece)

**Folio 106 B :** Fourteen dreams of the mother of Śāntinātha.

This is a very common theme in the *Kalpa-sūtra* miniatures. The fourteen dreams are shown in the two upper panels.

The lowest panel represents the queen lying on a cushioned bed over which is shown a long bed-spread. This mode of representing the bed-spread, is especially noteworthy. As this characteristic appears in the 1439 Mandu *Kalpa-sūtra*, also note the pointed *sāri* ends.

The manuscript was very probably painted in Gujarat, at Patan. Size 9 × 11.2 cm.

**Folio 107 A :** The Parents of Śāntinātha

The mother of Śāntinātha reports her dreams to her husband and the interpretation offered by astrologers.

In the upper panel are shown the king and queen on the cushioned seats, conversing. Red background.

In the lower panel are seated two prognosticators interpreting the dreams. They are represented as bearded Brahmins wearing the sacred thread. The one on the left is writing or drawing up a chart, the other is holding a book.

**Folio 107 B :** Birth of Śāntinātha and his first bathing by Gods

The scene is divided into two panels. The upper panel shows the mother of the Jina on a bed with the child by her side, attended by a maid. The small blue and white end of a canopy is shown in one corner. In the centre is hung a pot of milk or curds which indicates some contemporary custom of the labour-room.

The mother wears a pink scarf, a green choli, and a pink lower garment. She has a circular *tūlaka*-mark on forehead. The scarf of the maid, is blowing behind her head, a convention which is more marked

later in the *Mahāpurāṇa* and *Kalpa-sūtra* from Yoginipura published by Moti Chandra and Khandalavala.<sup>30</sup>

In the lower panel, the lavation of the Jina is performed by the gods and Indras on the Mount Meru. Red background and the sky line on two ends.

**Folio 111 A :** (Right end) *Vārṣikidāna* of Śāntinātha.

(Left hand) *Dikṣā* of Śāntinātha.

The small panel on the right end of the folio depicts Śāntinātha sitting on a raised throne shaded by an umbrella. He is giving alms to a Brahmin carrying a stick, and standing in front, a small figure of an attendant is shown in the background. The treatment of figures in the background, shown above the figures in the foreground, reminds us of the Mandu style *Kālara-rathā* discussed above. The treatment of the figure of the Brahmin is typical and very common in *Kalpa-sūtra* paintings and the miniatures of the *Bālagopālastuti* from Western India. Note the sky line in the corner which again is met with in the Mandu style *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā* manuscripts referred to above. Size: 10.1 × 6.8 cm. approx. On the left end corner is illustrated in a small panel, the *Dikṣā* (renunciation) of Śāntinātha; wherein the composition is artistically divided into two halves by the long stem of a stylised tree, on one side of which sits Śāntinātha plucking out his hair while on the other side sits Indra receiving the hair in his open palms. Mark the different treatment of the skyline. Red background. Size 10.1 × 6.2 cm. approx. (Fig. 6)

*Damayanti-kathā-campū* from the collections of the L. D. Institute of Indology (Nagarasheth collection, manuscript No. 2134).

Size : 31.5 × 10.5 cm.

Incomplete manuscript.

This long paper manuscript, whose folios imitate the size of the palm-leaf with three red dots in the centre and the two margins, suggests the survival of palm-leaf manuscript tradition. The manuscript is in a bad state of preservation with its two paintings partly worn out and defaced.

The work is a *Kathā* written in *Campū* style with passages in both prose and verse form, composed in Sanskrit by Trivikrama. Trivikrama was a Hindu writer who invokes Gauri and Śiva in the opening verse.

30 Refer to Khandalavala and Motichandra, *Three New Documents of Indian Painting. Bulletin of the Prince of Wales Museum of Western India*, No. 7. 1958-62, pp. 23-31.

The illustrations show the beginning of the *Vasanta-vilāsa* tradition. On the evidence of the size, the paper and the script of the manuscript it may be dated with confidence between 1400 and 1425 A. D. All characteristics of the Western Indian palm-leaf Jain miniatures, such as the farther projecting eye, the pointed nose, the squarish face etc. appear.

**Folio 1 A : Śiva and Pārvati.**

Śiva and Pārvati invoked in the opening verse of the text. Śiva wears the *jatā-mukuta*, a snake on his neck, and holds the trident in one of his four hands. Pārvati is seated by his side. She wears a crown, ornaments, a *colī* of light green, a scarf and a lower garment. She has a circular *tilaka* mark on forehead. Red background. Size 8.6 × 10.5 cm.

**Folio 2 B :** 1. Bhīma, the king of Vidarbha, holding court.

2. Bhīma in consultation with his queen.

The illustration is divided into two panels. The upper panel shows Bhīma with beard and long hair seated on a *Cauki* on the right. In front stand two bearded attendants. Red background

In lower panel appears Bhīma on a wooden seat with a back-rest, conversing with his queen. Red background. Colours: blue, blue-black, black, green, carmine etc; sparing use of gold in crowns. Size 8.7 × 10.5 cm.

(Fig. 7)

Kalpa-sūtra dated 1547 V. S. (= 1490 A. D.) copied at Vādnagara (North Gujarat) by a scribe (Vachhaka) of Patan, from the collections of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad (No. 4561).

Size : 26 × 11 cm.

Total folios : 130

Colophon : Written at the instance of some members of a Nāgara family (Prasasti, Vv. 1-5). संवत् १५४७ वर्षे ज्येष्ठ सुदि १२ रविवारे लिखितं मंत्रि वाङ्मये ॥ श्रीगणेशाय नमः ॥ श्री गुरुभ्यो नमः ॥ श्री कल्याणाय नमः ॥ श्री ॥

In Samvat 1547 on Sunday, the twelfth day of the bright half of Jyestha was this copied (i. e. was completed the copying) by Mantri (minister) Vachhaka, native of Patan. May good accrue. May there be well-being.

Three dots in a page and red marginal lines.

**Folio 70 A : Gautama-Ganadhara.**

Labelled in margin as *Gautamajñāna*, the picture shows Gautama Ganadhara on seat with a back-rest, in a monastery decorated with

cloth (a *candaravo*). Before him lies the *sthāpanācārya*<sup>31</sup> and a pupil is seated nearby. In the foreground appears another disciple. Gold used in tapestry; ultramarine background. Size 11×6.7 cm.

*Folio 73 B* : Kāmātha Tāpasa and Pārśva.

The upper panel shows the hermit Kāmātha practising penance surrounded by five fires. Deep ultramarine background.

The lower panel shows young Pārśva with a snake; behind him stands a servant. Size : 7.5×10.5 cm.

*Folio 107 A* : Vajra in his cradle.

The child who later became the great Jaina monk Vajrasvāmī is depicted here as sitting in cradle and attended by a Jaina nun sitting by the side of the cradle. Most of the figures are painted in gold, blue background, occasionally red and black background.<sup>32</sup> Size : 7.5×10.5 cm.

(Colour plate II, Fig. III)

*Uttarādhyayana-sūtra* copied at Patan (North Gujarat) dated 1549 V. S. (= 1492 A. D.) from the Collections of Muni Śrī Funyavijayaḥ (No. 1/30).

Size : 30.4×11.9 cm.

Total folios : 91

Colophon : In the handwriting of the scribe of this manuscript, written in black ink on f. 91, is the following entry—संवत् १५४९ वर्षे वैशाखे वदि १४ शुभे उत्तराषाढा मङ्गले ।

In the Samvat year 1549 (= 1492 A. D.) in the month of Pauṣa, the 14th day of dark fortnight, on Thursday, in Uttarāṣāḍhā asterism

Later on in a different handwriting in red a long entry is made which says that in Samvat 1599, the Śaka year 1464, Doṣī Bhāḍā, his brother, wife and son and a Śrāvikā named Lāḍikī presented a copy of the *Uttarādhyayana sūtra* to their teacher at the behest on Puṇyaprabhasūri providing with an *avacūri* or annotation (*sāvacūrimayī lkhāṇya*) The donors, belonging to the Śrīmālī caste, were residents of Patan.

Since two clear dates appear the reasonable inference would be that the original copy was written and painted in 1549 V. S. (= 1492

31 For *Sthāpanācārya*, see, Shah, U. P., *Studies In Jaina Art* (Banaras, 1954), pp. 113–115.

32 Compare for treatment of this theme, Brown, W. Norman, *A Descriptive and Illustrated Catalogue of Miniature Paintings of the Jaina Kalpasūtra* (Washington, 1939), pp. 59, 61 and figures 142, 143.

A. D.) and that fifty years later Bhāḍā and others who bore the expenses, got a short commentary added to it.

**Folio 7 A :** Evils resulting from idleness and procrastination.

The *Uttarādhyayana*, ch. 4, verses 3-7 state that a wise man must always be alert like the (mythical) Bhāranda bird.

The topmost panel represents a gateway with a goose in the centre. Red background.

In the central panel a monk is resting on a cot and therefore appears idle. In the lower panel, on the right, is the double-headed Bhāranda bird, there is a *kalāṣa* in the centre and on the left end sits a monk who is alert.

The monk's robe was painted silver of which only traces remain. Gold is used sparingly in the pilasters, the treatment of pavilions etc. Size 6.2 × 11.9 cm.

(Fig. 8)

**Folio 19 A :** An incident from the story of Muni Harikeśi Bala.

Bhadrā, a princess, requests Muni Harikeśi Bala (meditating in a standing position), to marry her, but the monk refuses.

Three people shown by the side of the rivulet on the left represent the ignorant people who used to scoff at that ugly monk belonging to the Cāṇḍāla caste.

Compare figs. 37, 38, 39 and 40 published by Prof. W. Norman Brown in *Manuscript Illustrations of the Uttarādhyayana-sūtra*<sup>33</sup>, where the scenes are differently represented. Red background. Size : 7 × 11 cm. approx.

**Folio 46 B :** Keśi and Gautama conversing.

The story of the dialogue between Keśi and Gautama, the followers of Pārśva and Mahāvira respectively, is narrated in the *Uttarādhyayana-sūtra*, ch. 23. Cf. Norman Brown, op. cit., figures 89, 90, 91. The representation of the flamboyant rock is noteworthy. Mica used in garments of the monks. Red background. Size : 7.6 × 11.9 cm.

(Fig. 9)

---

33 Brown, W. Norman, *Manuscript Illustrations of the Uttarādhyayana-sūtra*, (New Haven, 1941) figs. 37-40, pp. 17-18.

**Folio 8 B : Kṣullaka Nirgrantha.**

Probably the story of an ordinary (*kṣullaka*) monk (*Nirgrantha*). The scene refers to ch. VI of the *Uttarādhyayana-sūtra* and depicts a Jaina lay woman in the act of giving alms to two Jaina monks standing in front. The first monk seems to be the teacher while the second one is a disciple, an ordinary monk who does not fully adhere to the rules laid down for monks in receiving alms of rich or costly, delicious recipes. Between the monks and the lady are shown three utensils full of the delicious preparations. Note the treatment of the pointed end of the *sāri* of the rich lady<sup>34</sup>. Size : 7.2 × 11.9 cm. approx.

**Mādhavānala-Kāmakandalā Kathā** dated in V. S. 1550 (= 1493 A.D.), written at Patan, collections of Muni Śrī Punyavijayaji (No. 1/81).

Size of Manuscript : 25.3 × 11.5 cm.

Total folios : 26

Language : Sanskrit with interspersed old Gujarati prose. Colophon : इति माधवानलकामकण्डलासंयोग कथा संपूर्णा समाप्ता ॥ स्वस्ति श्री संवत् १५५० वर्षे वैशाख वदि ११ सुते अष्टौ श्रीपत्तनमध्ये प्रास्ताविकीय गांधी सोमा सुत गांधी सिवा पुत्र गांधी पीमा हेमा अप्पा लिपिता पटनाये ॥ छ ॥

Here ends the story of union of Mādhavānala (and) Kāmakandalā. In Samvat year 1550, on Thursday the eleventh day of the dark fortnight of the month of Vaiśākha, to-day here in the city of Śrī-Pattana, was this copied by Gandhi Khimā (and) Hemā, the son of Gandhi Śivā, the son of Gandhi Somā of Prāgvāṭa family, for his own reading (study). Condition fair with edges worn out.

This dated and illustrated manuscript, in the tradition of the *Vasanta-vilāsa scroll*<sup>35</sup> was painted at Śrī Pattana, i.e. Anahilavada Patan, North Gujarat. The illustrations of this manuscript are better preserved than those of the *Damayanti-Kathā*.

Of the Mādhavānala-Kāmakandalā story, several illustrated scenes are known three of which are published in the *Catalogue of Paintings in Shri Motichand Khajanchi Collection*, Fig. No. 24 and colour plate B, pp. 27-29, and assigned to only seventeenth century A.D. Like *Vasanta-vilāsa* the *Mādhavānala-Kāmakandalā-Kathā* is of a secular nature.

**Folio 13 A : Kāmakandalā suffering the pangs of separation.**

The illustration covers the full length of the lower half of the page; in the upper margin appears the label : "Kāmakandalā tormented

<sup>34</sup> Compare Brown W. Norman, *op. cit.*, Figs. 15-16, 26, 66-67, 135.

<sup>35</sup> Brown. W. Norman, *The Vasanta-Vilāsa*, pp. 145 ff.

by the pangs of separation is lying in a forest, her friends persuade her to get up."

Beginning from the right end, one of the confidantes of Kāmakandalā is extending her hand to support her. It may be noted that oḍhaṇis of all the female figures in this illustration stand out balloon-like at the back of their head; the pointed and fan-like ends of the lower garment may also be noted. The women wear ornaments, collis, scarfs and skirts. The two women on the right carry cups filled with some potions to refresh the heroine. Red background.

Note the extended farther eye, the long-drawn collyrium lines, thick eyebrows, and big circular ear-rings.

Size : 20 × 6 cm.

(Fig. 10)

Folio 13 B : Kāmakandalā conversing with her confidantes.

Kāmakandalā is seated on the left. The confidantes appear on the right. Kāmakandalā is wearing a red-dotted white scarf, a green colī and white lower garment with blue design. Red background, a wavy white and red sky line in one corner represent the sky.

Note the sad face of Kāmakandalā and the eager expression of the two confidantes trying to please her.

A label on top margin reads : ज्येते वेष चरा बहमी छह । मखी बात पूछह ते वान हइआना बुल × कहह छह ॥

Kāmakandalā sits putting on white garment. The confidantes inquire (about her trouble), she tells them her heart's anguish. Size : 9 × 9.5 cm.

Folio 20 B : The king showing Mādhava several young girls for his selection as a bride.

The picture shows the bearded king seated on the right holding a sword. Before him stands Mādhava; by his side stand two beautiful young girls. The king has a U-shaped tilaka-mark on forehead. Red background. Size : 14.8 × 7.7 cm.

Folio 24 A : King Kāmasena conversing with the two messengers of Vikramāditya captured and brought before him.

The hands of first messenger are tied with those of the other standing behind. The king is seated in front of them. Red background. Size : 12.5 × 7.5 cm.

**Folio 24 B :** Vikramāditya fighting with the army of Kāmasena to win over the latter's daughter for Mādhava.

Vikramāditya is attacking the city of king Kāmasena. The scene shows two bearded warriors on either side, fighting with swords and shields. Red background. Size : 20 × 8 cm. approx.

(Fig. 11)

**Candraprabha-Caritra** composed by Devendra Sūri dated 1555 V. S. (= 1498 A. D. ), at Patan, from collections of the L. D. Institute of Indology, (Nagarsheth No. 21. 36).

Size of Manuscript : 30 × 10.2 cm.

Total folios : 198

**Colophon :** The end reads—चतुःषद्वेकसंख्ये च ॥ ११६४ जाले विक्रम and then added in margin in smaller handwriting : बत्तरे सोमेश्वरपुरेऽत्रैतदिमासा चरितं कृतम् ॥ छ ॥ २१६१ सर्वसंख्या ५३२५ ॥ छ ॥ सं० १५५५ वैशाख वदि ४ सोमे लवितं ॥ श्रीपत्तने लवितं ॥ It means that this Carita work was composed in Someśvarapura in V. S. 1264 = 1207 A. D. the copying of this manuscript was completed on Monday, the fourth day of the dark half of Vaisākha in the Samvat year 1555 (= 1498 A. D.), in the city Śrī-Pattana (Patan).

Then in red ink in the margin—साह श्री बच्छा सुत साह सहस्रकिरणेन पुस्तकमिदं ग्रहीतं सुत सा० वर्द्धमान शान्तिदास परिपालनार्थं. This is a later entry in different hand. Three red dots, two in margins and one in centre, in each page. Thick red border lines with black thin lines typical of the age (c. 1500 A. D.). Obviously it seems that this last line on folio 198b was copied from folio 199a (now lost, but could have existed once) which might have been torn or ruined.

The *Satruñjaya Māhātmya* and this work are copied on the same size of papers and the style of writing is almost similar.

**Folio 126 B :** Marriage of Candraprabha.

A well-decorated marriage pavilion supported by pillars, to the right and left of which stand two Brāhmaṇas and two women. The bride and bridegroom stand in the centre of the *maṇḍapa* surmounted by two peacocks and two plaitain trees. Red background. The lowermost panel has a row of *hamsas*.

Mica is used to show the whiteness of the body of Candraprabha. Note the beautiful patterns on the skirt and the *dhotti*. Colours used are green, black, mica, red.

Size : 7.4 × 10.4 approx.

(Colour plate II, Fig. IV)



**The Kalpa-sūtra and Kālaka-kathā dated V. S. 1558 (= 1501 A. D.) painted at Patan from the collections of Ancalagaccha at Jamnagar.**

**Size : 27 × 11 cm. Total folios : 151 of Kalpa-sūtra and 13 of Kālaka-kathā.**

The manuscript has, on folio 151 at the end of the text of the *Kalpa-sūtra*, a colophon which reads :

संवत् १५५८ वर्षे श्रीपत्तने श्रीखरतरगच्छे श्री पूज्य जिनहर्षसूरिविजयरत्ने आचार्य श्री विवेकरत्न-  
सूरिसिन्धु श्री साधुहर्षोपाध्यायै श्री सुवर्णकल्पपुस्तके लेख्याचक्रे ज्यो (१) बद्धावेन लिखितं

In the Samvat 1558, in the city of Sri-Pattana, in the Sri Kharatarā Gaccha in the reign of (i.e. when Sri Pūjya Jinaharṣasūri was the chief pontiff of the group of Jaina monks known as Kharatarā Gaccha) Sri Sādhuharṣa Upādhyāya the pupil of Acārya Sri Viveka-ratna-sūri, got this golden Kalpa text written by Jyotishi (?) Vadūka.

We hope to publish and discuss the illustrations of this manuscript in greater detail in future when we are able to study the manuscript in the original.

**Folio 9 A : Border decorations of the Kālaka-kathā (mostly soldiers in various attitudes).**

The text on this folio is written in gold on a dark blue background with all the four borders showing figures of different soldiers of the Sāhi king. Obviously the soldiers represent contemporary soldiers in the service of the Sultāns of Gujarat, following the Islamic faith. They wear typical big turbans and long *jāmā* and carry daggers, swords etc. In the right hand margin of this folio, upon a red background, are painted in the uppermost compartment a pair of soldiers of whom the one with the pinkish *jāmās* appears to carry a gun. In the central compartment of this border decoration is a soldier on a galloping horse also probably carrying the gun. In the decoration of the borders of the different folios of this Kālaka-kathā we find a representation of soldiers in various attitudes, talking, resting, shooting, blowing pipes, riding horses and so on. Persian influence in the illustrations of manuscripts from Gujarat is probably not direct but is reflected through the contemporary life of the Sultāns of Gujarat and their courtiers. The miniatures and border decorations of this manuscript as also of the Devasano Pado manuscript clearly suggest a blending of Persian and Indian elements by the painters of Gujarat. Indian artists have always shown a habit of blending foreign elements in their art without giving up the old heritage.

**Size : 27 × 11 cm.**

**Folio 4 A :** Game of *Geṇḍī-daḍā* (Border decorations of the *Kālaka-kathā*).

The border decorations of this folio on its four sides as also in the central margin again illustrate Muslim soldiers in various attitudes, but the principal theme of illustration is the game of ball and stick (*geṇḍī-daḍā*), referred to in the text. According to the story when young boys (of the *Sāhis*) were playing this game the ball fell in a well. The *Sāhi* soldiers could not succeed in raising the ball on the surface of water with their skill in archery but *Kālakācārya* showed his mastery in archery by raising up the ball from the bottom of the well by shooting arrows. This is shown in the miniature painting on the left end of the folio which is divided into three compartments, the two lower orders showing youngsters playing the game while the top panel shows a well with a Persian wheel and *Kālaka* and a muslim soldier trying their skill on the two sides of the well. The typical Persian wheel represented in the printing is of rare occurrence in Indian art. Especially noteworthy is the treatment of the trees in a stylised way and also in some cases the tradition of the Mughal period. Beginning of what is known as Rajasthani painting are certainly to be placed in a period not later than the age of this manuscript.

Size : 7 × 11 cm. approx.

(Fig. 12)

**Folio 78 B :** Obstacles in the path of Jain monks and nuns.

Border decorations of this folio are interesting as illustrating contemporary men and women. According to the text on this folio, the illustrations would at best refer to the fourfold Jain Samgha and the various disciples or followers of Mahāvīra, but instead as stated in a short inscription on top of the left hand border the decorations as well as the miniature on Folio 78 B, depict the various obstacles in the path of the Jain monk or nun. This is an interesting miniature not common to *Kalpa-sūtra* illustrations. In the upper panel a lady is resting on a mattress with a cobra behind her, and being shampooed by a disciple nun. The lower panel shows a teacher attended upon by a disciple monk. The scenes refer to some Jain story. The border decorations of course refer to certain obstacles in the path of Jain monks. But the representations are lively. Size : 7 × 11 cm. (Fig. 13). Border decorations of the *Kalpa-sūtra*.

One of the folios shows beautiful border decorations of stylised and other trees and monkeys jumping on rocks and trees, parrots by the sides of trees. Mughal influence on the treatment of rocks and trees is noteworthy. Size : 27 × 11 cm.

**Folio 107 B :** Border decorations of the *Kalpa-sūtra*.

The illustrations of the borders include women riding on elephants, a beautiful tree and female dancers in various postures, all depicted on blue and red background. The text of the folio is written in gold on monochrome red background while the miniature on the left side is a beautiful painting of richly decorated elephant on which are seated queen Marudeva with attendants, while approaching the Jina Rṣabhanātha (not shown) for worship. The richly decorated costume of the riders includes a *haṃsādūkūla* lower garment. Figures of riders in the miniature are painted white upon red background. Size : 7×11 cm. approx.

### GROUP III

**Meghadūta** dated V. S. 1726 (= 1669 A. D.), painted at Asani-Kotia, from the collections of the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad No (4083)  
Size of the manuscript : 25.2 × 11 cm. Total Folios : 8

Colophon : श्री ॥ रत्नपद्ममुनिवक्त्रपतिप्रमिते वर्षे माघशीर्षमासे । शुक्लपक्षेकादशीतियो । श्री आसणीकोट्टमये । श्रीमत् खरतरगच्छे भट्टारक श्रीमच्छ्रीजिनचंद्रपुरिविजयरत्ने । वाचनाचार्यवर्य श्री हिरराजगणिवदंपंकजलेवाचचरीक सश्रीक पं० उदयहर्षवाङ्मुनिर्लिखितं ॥ छ ॥ शिष्य चिरंमति विमलमुनि पटनाई ॥

The colophon says that in the year 1726 of the Vikrama (= 1669 A. D.), the manuscript was copied by one Pandit Udayaharsa sādhu of Kharataragaccha, pupil of Śrī Hīrārājagani, when Śrī Jinachandrasūri was the head of the gaccha. The manuscript was copied at Śrī Asani-kotṭa<sup>36</sup>. It is Asani near Jaunpur in U. P. mentioned in the Imperial Gazetteer. Since we know that one of the best illustrated manuscripts of *Kalpa-sūtra* dated 1465 A. D. in Haṃsaviṇaya collection was painted at Jaunpur, it is likely that Asani near Jaunpur maintained an art tradition. Since there is a ruined fort at Asani, this identification seems to be more probable.

It is significant to note that dated and placed documents from the Uttara Pradesh are now available which support the view that Uttara Pradesh even before the advent of the Mughals was a centre of painting. The present document is an important addition to our knowledge of the

36 Asani-kotta may be Asani, about ten miles north of Fatehpur city in U. P. An inscription of the Gurjara-Pratihara Mahipāla, dated in V. S. 974 was discovered here (*The Dynastic History of Northern India*, by H. C. Ray, Calcutta, 1931, p. 543, footnote 4).

indigenous school of painting in Uttara Pradesh during the Mughal period.<sup>37</sup>

**Folio 1 B : Sarasvati**

The four-handed Sarasvati, the goddess of learning, is riding on her goose vehicle. In three of her hands, she holds the book, the *viṇā* and the lotus. On the arch in the background are seen seated a peacock and an elephant on either side. Pink sky, red background covered with flowering shrubs. Size : 6.7 × 10.4 cm.

**Folio 4 B : Yakṣa on Rāmāgiri**

The scene is laid in a rocky landscape with wild animals in the caves. On the right, the banished Yakṣa wearing a redstripped turban, a stripped muslin *jāmā* and red trousers is seated under a tree with peacocks offering flowers to the cloud messenger. Chocolate background; blue sky with the rains depicted in white lines.

Size : 10.6 × 8.3 cm.

(Fig. 14)

**Folio 5 A : The City of Alakā**

The illustration is divided into two panels. In the upper panel a walled city is represented with men and women looking from the balconies; two warriors are seated on the ground floor. Outside there are three trees and a peacock. Red and blue background; the blue background of the city indicates its situation high up in the Himalayas

In the lower panel, a soldier is riding a green horse. On the right an elephant rider is urging the elephant on. Size : 10.6 × 8.4 cm

**Folio 6 B : Yakṣinī playing on Viṇā.**

Refers to the verse of the *Meghadūta* beginning with उत्सर्गे वा मलिनवस्त्रे सौम्य निक्षिप्य वीणां..... (*Meghadūta* II, 25).

37 Rai Krishnadas, An illustrated Avadhi Manuscript of Laur Chanda in the Bharat Kala Bhavan, Banaras, *Lalit-Kalā*, Nos. 1-2, pp. 66 ff and plates.

Moti Chandra and Khandalavala, An Illustrated Manuscript of the Aranyakaparvan in the collection of the Asiatic Society of the Asiatic Society of Bombay, *Journal of the Asiatic Society of Bombay* (1964), pp. 116-121 and plates.

Khandalavala, Pramod Chandra, Motichandra, and P. L. Gupta, A New Document of Indian Painting, *Lalit-Kalā*, No. 10, pp. 45-54 and plates.

Khandalavala and Motichandra, An Illustrated Kalpa-sūtra painted at Jaunpur in A.D. 1465, *Lalit-Kalā*, No. 12, pp. 9-15 and plates.

The illustration is divided into three parts representing a garden place. In the top panel is represented a leafy tree in the centre with a pavilion on either side and a peacock on the tree. Red and brown background.

In the central panel is depicted the Yakṣiṇī wearing *odhani*, *colī*, and *sāri*, playing music on the *vinā*. On the left is depicted a *sārikā* perched on the balcony. In the lower panel is depicted a garden with running water channels and plaintain trees.

It may be noted that the painter of the manuscript has been able to realise the great lyrical beauty of a verse in *Meghadūta* and translate its appeal with the greatest economy of form and colours. Size 10.4 × 8.4 cm.

**Folio 8 A : The Meeting of Lovers.**

After the great tribulations suffered by the Yakṣa and wife, they meet when the period of the curse is over.

The scene is laid in a garden pavilion. On the left is seated the Yakṣa reclining against some pillows. He is holding a wine cup and a pan. Facing him stands his wife, well-dressed and wearing pearl ornaments decorated with pompons, holding a fan and a wine jar. On the right there is a leafy tree with a peacock. A monkey climbing the tree is apparently enjoying the sight of the meeting of the lovers. Red and yellow background. Size : 10.6 × 12cm.

**Kumārasambhava manuscript, dated Samvat 1701 = 1644 A. D., from the Collections of L. D. Institute of Indology (No. 2260 Sū. 4559).**

Only six paintings of this incomplete manuscript are available. Size : 25 × 11 cm. Total folios : 8

Colophon on Folio 57 A is in different hand-writing. After the words *उत्पत्तिर्वाच्यः लेखकपाठयोः शुभं भवतु ॥* some blank space is left and then in a different and bolder handwriting is inserted : *संवत्सराकासमुनिभूषणे श्रीनीलन-पुत्रे फगुनि वदि ११ दिने वा० श्रीवराःकुलजागिनिष्यमुष्य वं० श्री कामर्कतिगणि शिष्य वं० हर्षसेमेन लिखितं ॥* In the Samvat year 1701 (= 1644 A.D.) on the eleventh day of the dark half of Phālguna was written (i.e. copying completed) by Pandit Harṣasoma, the pupil of Śrī Lābhakirtigaṇī who is the chief disciple of Vā. Yaśahkūśalagaṇī.

**Folio 10 B : Brahmā holding Court.**

The painting is divided into two panels. In the upper panel Brahmā is seated on a *Cauki* attended by two gods. Blue background; in the foreground appear four gods standing against green background.

The miniature is in popular Mughal style which though based on Mughal style lacks its courtly refinement. Such pictures were apparently in great demand in the cities of Agra, Delhi, and other places.<sup>38</sup> Size : 10.2 × 10 cm.

*Folio 24 A : The Lamentation of Rati.*

The picture is based on the verse of *Kumārasambhava* beginning with मय सा पुनरेव विह्वल..... (*Kumārasambhava*, IV, 4).

The scene is laid in a forest with rivulet in the foreground. The background is purple and covered with flowering shrubs and some trees. On the extreme right, Rati wearing a transparent carmine oḍhaṇī, blue coḥ, yellow skirt and ornaments is seated under a tree in a very sorrowful mood.

On the right stands an attendant trying to console her. In between them is represented a flaming fire apparently symbolizing the fire of Śiva's anger which had reduced her husband Kāma to ashes. Blue and white sky.<sup>39</sup> Size : 10.2 × 10 cm. approx. (Fig. 15)

*Folio 29 A : Pārvati proceeding to the Himalayas for practising penance.*

The scene is laid in a rocky landscape covered with trees, birds and animals, the green background is covered with flowering shrubs, while the sky is blue, white and carmine. On the left, stands confidante of Pārvati on a mountain top. In the centre stands Pārvati dressed as a female ascetic feeding grass to her pet deer.

Note the treatment of trees and the rocks which have been borrowed from the Mughal painting. Size : 10 × 10.4 cm.

*Folio 39 A : Pārvati's Message to Śiva.*

The scene is based upon the beginning verse of canto VI of *Kumārasambhava*. The scene is laid in the sylvan quiet of the Himalayas. Against the saffron background are painted flowering trees, shrubs and creepers, and the blue and white sky. On the right, resting against a tree is Pārvati holding its branch with her right hand. The confidante stands facing her with her right hand resting on a flower and the left one playing with a creeper.

38 *Miniature Paintings from Sri Motichandra Khajanchi collection*, p. 15.

39 *Khandalavala & Motichandra, Collection of Sir Cowasji Jehangir Miniatures and Sculptures* (Bombay, 1965), plate D.

Note that the figures of Pārvaṭi and her confidante are not wooden, but full of movements and their facial expressions convey their emotions. Size : 10 × 10.4 cm.

**Folio 56 B : The Marriage of Śiva and Pārvaṭi.**

The marriage pavilion is represented by a pile of pitchers and a plantain tree on either side. Śiva wearing the tigerskin and snake-ornaments is seated on the right holding with the left hand Pārvaṭi's bridal cādar and with the right, one of her hands. She wears a simple bridal costume consisting of a tiara, red cādar and yellow skirt. Red background with Vandanavāra. Size : 10 × 10.2 cm. approx.

#### GROUP IV

##### Miniature Paintings of the Saṃgrahaṇī-sūtra.

Kierfel, in his *Cosmographie der Inder*, has given an account<sup>40</sup> of cosmographical belief, according to Jaina traditions. His information is based on Jaina canonical texts and especially on the *Brhat-Saṃgrahaṇī-sūtra* (also called *Trailokya-dīpikā*) of Śrī Jinabhadraṇi Kṣamaśramaṇa written in the sixth century and the *Saṃgrahaṇī-sūtra* composed by Śricandra Sūri<sup>41</sup> in 1136 A. D. Devabhadra Sūri, who wrote a commentary on *Kṣetrasaṃdāsa*<sup>42</sup>—another cosmological text—in 1176 A.D. also wrote a commentary on Śricandra's *Saṃgrahaṇī*. Several texts, entitled *Saṃgrahaṇī-sūtra*, composed by different writers, are available in the Jaina Bhaṇḍārs, but the works of Jinabhadraṇi and Śricandra Sūri are the most popular.<sup>43</sup> He has also composed the *Laghu*

40 Kierfel, *Cosmographie Der Inder*, (Leipzig, 1920), and plates.

41 There are several published editions of the *Brhat-Saṃgrahaṇī-sūtra* of Jinabhadraṇi Kṣamaśramaṇa :—

- (1) Published by Śrī Bhimsi Manek, Bombay, containing 312 gāthās.
- (2) Published with the comm. of Malayagirisūri, by Śrī Atmananda Sabha, Bhavnagar, and containing 353 gāthās.
- (3) In the *Laghu-Prakaraṇa-Saṃgraha*, this work is published and contains 349 gāthās.

42 For Śricandra Sūri, See M. D. Desai, *Jaina Sāhityaṇi Itihāsa*, pp. 253–54.

A *Kṣetrasaṃdāsa* is also composed by Haribhadrasūri in V. S. 1285.

43 The *Brhat-Saṃgrahaṇī* of Śricandra, with commentary of Devabhadra, is published in Sheth Devachand Lalbhai Series, and has 273 gāthās.

*Samgrahaṇī*. Some illustrated manuscripts of this work are described in the following pages.

Kierfel published a few illustrations of cosmographical charts (of the Jainas), most of which are available in illustrated manuscripts of the *Samgrahaṇī sūtras*.

A large number of illustrated manuscripts of the *Samgrahaṇī* are available in the Jaina Bhaṇḍāras and private collections but have not received the attention they deserve from art historians. Because of the nature of the text, most of the paintings illustrate cosmographical charts of the Universe, the different continents and oceans, which hardly have any aesthetic appeal as works of art. But every illustrated manuscript of the *Samgrahaṇī* contains, besides charts, some illustrations of different classes of gods, their distinguishing symbols, the illustration of the Jaina theory of *Leśyas* (thought-colours)<sup>44</sup>, the fourteen *ratnas* (jewels) of a Cakravartin, scenes of heavens and hells etc. These miniatures have some value from the point of view of art. Often such manuscripts are dated and are, therefore, more valuable to an art historian as is obvious from the *Samgrahaṇī* painted at Matar in 1583 A.D. discussed below.

S. M. Nawab first published a few miniatures of the *Samgrahaṇī* in his *Jaina Citrakalpadruma*, Vol. I, figs. 269-271 and 273-278. The manuscript was reported to be in the collections of Muni Śrī Caturvijaya and Muni Śrī Amaravijaya. With these may be compared the illustrated *Samgrahaṇī* dated 1637 A.D. in the Prince of Wales Museum done in the Popular Mughal style.

Anand Krishna has discussed a complete undated yet profusely illustrated *Samgrahaṇī Sūtra* manuscript in the collections of Muni Śrī Punyavijaya of Ahmedabad and assigned it to c. 1550 A.D., and considered it as hailing from Gujarat<sup>45</sup>.

He has illustrated three paintings from this manuscript, which, as shown by him, have to be assigned to Gujarat on the evidence of style.

Khandalavala published a page from a *Samgrahaṇī Sūtra*, dated

44 Upadhye A. N., *Doctrine of Leśyas*, paper read before the Prakrit and Jainism in Section, Seventh All India Oriental Conference, Baroda (1934).

45 Anand Krishna, *Pre-Akbari examples of Rajasthani illustrations*, *Marg*, Vol. XI (March, 1958), No. 2, pp. 18 ff., figs. 6, 7, 8.



A. D. 1601, from Mahavira Jaina Library, Delhi<sup>46</sup>, and pointed to the use of *cakādāra* and *gherādāra* jāmds. The farther eye is still protruding, though not as much as in the earlier Western Indian Miniatures, while the nose is pointed and the face angular.

Pramod Chandra<sup>47</sup> published a folio from the Matar *Samgrahani* *Sūtra* dated A. D. 1583, showing *cakadāra* (four-pointed) *jāmā*. He also referred to the *Uttarādhyayana-sūtra* dated 1591 A.D. (now in Baroda Museum) and pointed out Mughal influence in the Western Indian style of Gujarat, indicating the nature of the transformation. The protruding eye disappears, the draftsmanship becomes considerably smoother though some angularity is still noticeable, while the treatment of architecture is more varied and men wear contemporary costumes of the Akbar period including the typical *atpatt pagadi*. This *Samgrahani-sūtra* from the collections of Muni Sri Punyavijayaaji, was painted at Matar (near Kaira-Khedā), (Central Gujarat) by one painter called Govinda.

We reproduce here some more paintings from this *Matar Samgrahani* painted by Govinda to give a much better idea of the style, and of its richness. This work is called *Laghu-samgrahani* composed by Sri-Candrasūri. We are cataloguing here only the important pictures, leaving aside the charts, diagrams, decorative designs, etc.

Laghu-Saṁgrahaṇī painted at Matar in V. S. 1640 (= 1583 A. D.),  
from the collections of Muni Śrī Puṇyavijayaḥ, (No. 2686).

Size : 26.3 x 11 cm.

**Total folios : 39**

Date of Ms. and colophon : संवत् १६४० वर्षे आश्विन सुदि १५ तिथौ रविवासरे श्री मातरपुरग्रामे लिखितं ॥ श्री ॥ श्री अंबलगाळे श्री श्री श्री पूज्य भट्टारक श्री श्री श्री श्री श्री श्री धर्ममूर्तिस्वरिविभवराजे ॥ श्री ॥ Written in Sri Mātarapura-grāma on Sunday, on the fifteenth day of the bright half of the month Aṣāḍha in the Samvat year 1640 (= 1583 A.D.), during the lordship of Bhaṭṭāraka Śrī Dharma-mūrtisūri in the Ālcalagaccha.

The manuscript seems to have been copied by Śrī Guṇanidhāna-  
sūri at the behest of Śrī Dharmamūrtisūri, according to an entry on  
folio 20 A.

On folio 33b (Fig. 18) we find, written in golden letters, **चीनार गोविंद**, i.e. **Painter Govinda**.

46 Khandsalavala, *Karl, Marg*, XI, No. 2, pp. 4ff, fig. 3.

47 Pramod Chandra, *Marg*, Vol. XI, No. 2, pp. 33.

**Folio 4 B : Gods of Bhavanapati Class.**

Full length size panel divided into several compartments depicting the Asura, the Nāga, the Vidyut, the Suvarṇa, the Agni, the Dīpa, the Udādhī, the Pavana and the Stanita-Kumāra devas of the Bhavanapati classes of gods.

They are all dressed in *cākadāra jāmās*, red, green, yellow and white, *paṭkās*, and *mukūṭas*. Red and blue backgrounds.

Size : 26 × 4.5 cm.

**Folio 5 A : Ornaments and other Symbols.**

The panel divided into ten compartments represents the following crest-symbols of different group of gods :

(1) *Cūḍāmaṇi* (crest jewel), (2) snake, (3) *garuḍa*, (4) *vajra*, (5) *kalāśa*, (6) *simha* (lion), (7) *aśva* (horse), (8) *gaṇja* (elephant), (9) *makara* (represented as fish) (10) *vardhamāna*. The *Vardhamāna* which should have been represented by bowl of present, is misunderstood by a human figure lifting a child to his shoulder. Red background  
Size : 21.5 × 4 cm.

**Folio 6 A : Symbols of the different classes of Vyāntara trees.**

Beginning from left are : (1) *Kadamba*, (2) *Sulasa*, (3) *Vata*, (4) *Khatvāṅga*, (5) *Aśoka*, (6) *Campika*, (7) *Nāga* and (8) *Udumbara*.

The trees have either blue or red background and are sometimes associated with birds. There is a beautiful representation of a peacock by the side of the Udumbara tree. Size : 21 × 3 cm. approx.

**Folio 6 A : Different grades of demons etc.**

In the lower panel are represented : (1) *Plśāca*, (2) *Bhūta*, (3) *Yakṣa*, (4) *Rākṣasa*, (5) *Kinnara*, (6) *Kimpuruṣa*, (7) *Mahoraga* and (8) *Gandharva*. They are either black, blue, green and white. They are the different groups of gods of the *Vyāntara* classes.

**Folio 7 B : Dancers and Musicians.**

In the upper panel, a dancing scene is represented. Two musicians are playing the *rabāb* and the cymbals and a third is drumming. In between them, two dancing girls are performing. The flesh colour of all the dancers and musicians is yellow. The musicians wear the typical costume of the Akbar period, i.e., the four-pointed *cākadār jāmā*, trousers, *dupaṭṭā* and turban. The dancers are dressed in tight trousers, *paṭkā*, *oḍhāṇī*, and *coll*. One of the female dancers also

wears pompons. In the right side appears an elephant rider called *gajendra* in the label.

In the lower panel appear a chariot ridden by a four-handed god, a four-handed horse rider, a warrior, a bull and a buffalo. Red background.

Both the panels represent the various *anikas* (paraphernalia of the army) that the *Indras* of *Vyāntara* class have. They include : *Gāndharvas* (musicians), *natas* and *nartakas* (actors and dancers), and horse-riders. The gods in the lower region ride buffaloes and gods of the upper regions ride bulls.

Size : 21 × 4 cm. approx.

(Colour plate III, Fig. V).

**Folio 14 A :** Symbols of various gods in heaven.

The symbols beginning from the right are : (1) a Deer, (2) a Buffalo, (3) a *Sūkara* (pig), (4) a mythical lion, (5) a Goat, (6) a mouse represented here like a monkey, (7) a horse, (8) an elephant, (9) a snake, (10) a rhinoceros (*khadgi*), (11) a bull, (12) and an antelope.

Size : 21 × 7 cm.

**Folio 14 B :** Representation of the *Vimānas* of Gods in different atmospheric regions.

The three *Vimānas* beginning from the right end, are of the (1) *ghanadadhi* region, (2) the *ghanavata* region and the *tanuvata* region.

The three arched *Vimānas* (heavenly cars), decorated with flags etc., contain figures of four-handed gods accompanied by their four-handed spouses. Size : 21 × cm. approx.

**Folio 19 B and 20 A :** (The panels of folio 19 B are continuous with panels of folio 20 A.) Heavens to which certain class of people attain after death.

According to the *Samgrahani Sūtra*, people dying with anger and enmity towards others are born amongst the *Asuras*. Those who (1) hang themselves, (2) take poison, (3) drown themselves in the waters, (4) enter fire, (5) die of thirst and hunger, and (5) throw themselves from a mountain (*Bhṛgupatiṇa*) with a good intention, are reborn amongst the *Vyāntara-devalokas*.

It may be noted that the *Saivites* in ancient India commonly resorted to these practices for attaining salvation. But according to the *Jainas*, they were reborn as only second-rate godheads.

The above practices are represented in different compartments of the upper panel of the folio 19 B and in the left side compartment of the lower panel. In the first compartment is shown a man throwing

himself down from a rock and reborn as a four-armed god of the *Vyāntara* class shown standing on one side.

The text further states that the hermits living on the roots and fruits are born amongst the *jyotiṣkas* (astral bodies). This is represented in the second compartment, lower panel, folio 19B, where a hermit is shown, with the sun, the moon and the stars next to him.

The *Caraka-parivṛjakas*, an ancient class of Hindu monks, are said to attain the *Brahmaloka* heaven of Jaina cosmography. In the third compartment of above is shown a *Caraka-parivṛjaka*, carrying a staff and a water-pot. In the upper panel of folio 20A, we find in the first compartment on the right, a four-armed god, symbolizing the gods of *Brahmaloka*.

The text further says that animals dying with good intention, attain the *Sahasrāra* heaven. In the second compartment (folio 20A upper panel), we find a bull, a horse and an elephant symbolising the animal world. The four-handed *Sahasrāra*-god is seen in the next compartment. In the last compartment of the panel, we find a Jina being worshipped by a lady, followed by three Jaina laymen. These laymen are supposed to attain the *Acyuta-deva-loka* which is symbolised by four-armed god in the lower panel, on the right side.

Those Jaina monks who don the monk's dress, yet do not perfectly follow the tenets or laws, attain the ninth *Graiveyaka* heaven of the Jaina cosmography. It is represented in the next compartment where a Jaina monk and a four-armed god are represented. In the following compartment is represented a *Gaṇadhara* and next to him is another four-armed god. Such monks, who are adept in the Jaina Canonical texts, e.g., the *Pūrvadhara*s, *Pratyeka-Buddhas*, *Gaṇadhara*s and so on, attain the *Sarvārthasiddhi-Vimāna*, the highest heaven of the Jinas. The four-armed god beside the *Gaṇadhara* represents the god of this heaven.

In the last compartment the remaining space has been utilised by representing a crescent-shaped *Siddha-śilā* to which the perfect souls, breaking all worldly bondages, retire. In the painting, the Tirthankaras of various complexions are shown sitting in *Padmāsana*. The space above and below the crescent-shaped *Siddha-śilā*, is carmine ground on which the following inscription in gold appears : श्री गणेशदेवः लिखितः । श्री संन्यासे श्री गुणनिबलचरि meaning that (this manuscript) was made to be written by Śrī Dharmamūrtisūri (and was copied by) Śrī Gaṇaśidhānāsūri of Śrī Añcalagaṇa.

Both the folios 19 B and 20 A have red background. Note the treatment of the hill (folio 19 B, lower panel) with flamboyant rocky formation indicated by white, black, green, carmine and ultramarine blue.

**Folio 21 A : Sexual life enjoyed by different gods.**

In a panel divided into three compartments are shown the gods in different heavens satisfying their sex urge in different ways. In the first compartment, labelled as *Sudharma-loka*, a god with only a turban on, is making love to his companion. Yellow background, with arabesque; light pink body of the lady, red cot furnished with a pillow.

In the second compartment, the god and goddess of *Isāna-deva-loka*, are interlocked in a partial embrace, on a cot overlaid with a blue counterpane. Green background studded with stars and two lotus buds hanging from the red canopy above.

In the third compartment are represented a god and goddess facing one another, the god touching the shoulder of the goddess. This is the way of obtaining sexual satisfaction amongst the *Sanat-kumāra* and *Māhendra* classes of gods. Note the pompons worn by this goddess in the third compartment. Size : 23 x 7.5 cm.

**Folio 21 B : Dancing and Music in Indra's court.**

The upper panel is labelled *Indra-nātikā*. In this panel, against the red background, dancing and music is being performed in front of the four-armed seated Indra shaded by a triple umbrella and attended by a god standing behind. Facing Indra are female dancers, a cymbal player, drummers and *rabab*-players. The dancers and musicians are all of light yellow carnation and their movements are well expressed.

The lower panel, is labelled on the right side as *Uparā Devaloka* (Upper heavens). Possibly this refers to the *Anuttaraupapātika* heavens. Red background. In right hand compartment are seated a man, and a woman face to face. Size : 25.5 x 8.7 cm.

(Fig. 16)

**Folio 23 A : Six *Leśyas*, or Thought-Colours.**

A big tree is being attacked by six men, three at the root and three up the tree. Below the tree, in a panel, are shown standing, the same men, in black, green, blue, yellow, red and white representing their *leśyas*. While the black man is lowest in the development of mental and spiritual faculties, the white man stands the highest. The black



Fig. 1. Kirtimukha, Folio 38A,  
Kajjaka and Kirtimukha, dated  
1848 A.D., Collection of Muni Sri  
Pudgavijayji



श्री कृतिमूख  
मरतज्ञान



The Kirtimukha (Face of Glory) is a form of the Hindu deity Kirtimukha, who is believed to be the personification of fame and glory. The image shows a seated figure, likely Kirtimukha, with a large, ornate crown and holding a mace. The figure is surrounded by a decorative border, and there is a large, stylized floral motif to the left. The text on the right side of the image, 'श्री कृतिमूख मरतज्ञान', translates to 'Shri Kirtimukha Marat Gyan'. The stamp at the bottom right is a library or collection stamp, indicating that the image is part of a collection. The text on the stamp is in Devanagari script and includes the name of the collection, 'श्री कृतिमूख मरतज्ञान', and the name of the collector, 'मनी श्री पुद्गवजी'.



भगवत् दर्शन  
भारतवर्ष





Fig. III: *Vajra* in his cradle. Folio 107 A, *Kopa-gita*, dated 1880 A.D. Collection of I. I. Institute of Indology, Ahmedabad

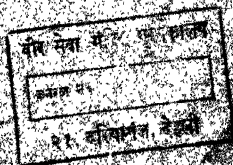
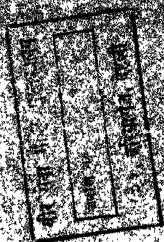


Fig. IV: *Shringar* of *Chandragupta*. Folio 107 B, *Chandragupta Charita*, dated 1884 A.D. Collection of I. I. Institute of Indology, Ahmedabad







Fig. 1. Dancers and Musicians. Folio 7 B, Lashu-Sangraha, dated 1323 A. D., Collection of  
Muni Sri Purnavijaya

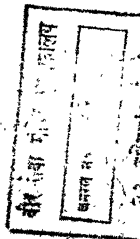




Fig. 1. The Labyrinth  
 Page 21  
 Labyrinth of the  
 Garden 1983 A.





Fig. VII. Some episodes from the story of Jaya-ghoṣa. Folio 49A, *Unarāghayana-sūtra*, c. 1600 A.D. Collection of Muni Śrī Panyavijayaḥ

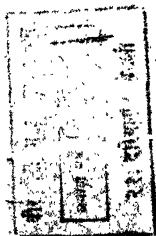


Fig. VIII. Incidents from the story of the monk Śastrya. Folio 43A, *Unarāghayana-sūtra*, c. 1600 A.D. Collection of Muni Śrī Panyavijayaḥ



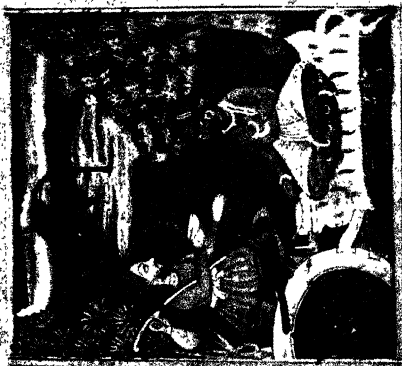


Fig. 18. Story of Ravana being turned into a stone. Folio 182 A, Jambuchakra, Late 17th or early 18th century A. D.

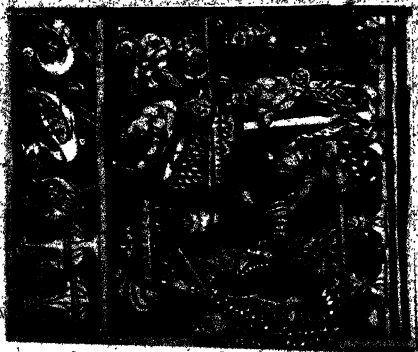


Fig. 18. Installation ceremony of Bharata Lakshmana. Folio 182 A, Jambuchakra manuscript, c. 1685 A.D., Collection of Sri Periyar.

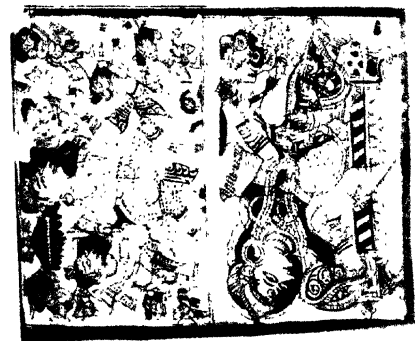


FIG. 3. Part of the 'Kalpa-sutra' (Photo 3 A) D. Collection of Muni  
Sri Punya, Varanasi

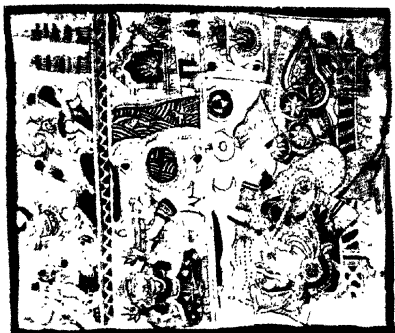


FIG. 3. Part of the 'Kalpa-sutra' (Photo 3 A) D. Collection of Muni  
Sri Punya, Varanasi

CMS

INCHES

यस्वरिणोपयणुमंतस्मकारण  
साइयाद्याकागुगिदा। सुमराता  
आयासयण्डउयत्ता। माळमके  
त्वणोकाणिता। नियायद्यायगिमा  
अष्टाणसरादिदिगणादिदेयत्ता। दा  
येयसावदेस्समाक्षमिति। गंयगुंउद

चिदिग्याअ  
सुरिभिमल  
येमिसरीत  
गोमेलदम  
अतिअिकाग  
णामंगलेम  
समत - ०

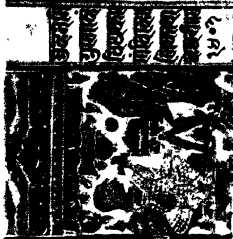


Fig. 3. Kālakāṭyāra with four-headed Indra Folio 132A. Kālakāṭyāra and Kālakāṭyāra, 1346 A.D.

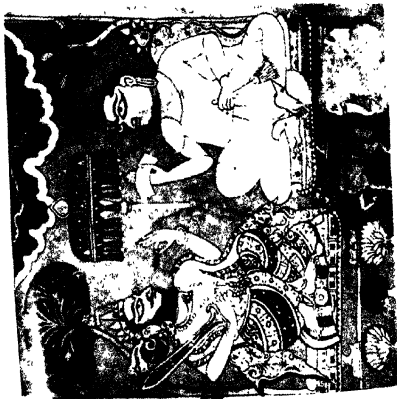


Fig. 4. Kāṭaka-kathā, Folio 43. Kāṭaka-kathā, c. 1480 A.D.  
Collection of Mumukshu Bhawan Varanasi

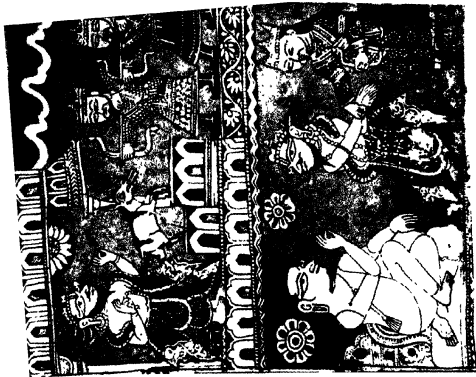


Fig. 5. Defeat and captivity of Garuḍa. Folio 12B,  
Kāṭaka-kathā, c. 1480 A.D.



ताता तं मा सुवेगावी न्याता द्यानि युक्तं च वेगावयेति स्यात्  
 टापा स्यात् क्रमयोगाः। अत्र वाक्ये दोषः कृच्छ्रो सदी  
 चरसमिति तौ सन्नुच्छिनो यामलय माचा बाद्यगीत सुत्रे मे  
 रै सा तिलाक्षमा विवावर्षी। मना सुकसिका द्वाव नाव  
 रिलमादे  
 एवेति यसा  
 दानपुवरी  
 सिकायन्त  
 निरीष्टि नि  
 अस्मादा लयदीक्षा तातुह्य। अत्र माघवाक्किप्ता सुदगान  
 दसेदुक्तं उमुले न्यवारयत्। अत्राद्या सा सितचउईयो वा  
 द्यास्तरणीगाता। कदासि हनमस्करं सुखका रिषमाय  
 द्रष्टव्यं क त घुतपः साहसदस्वगमदीज्जी। आ तस्या

Fig. 6 Vārskṛdina and Dikṣa of Śaṅkṛdī. Folio 11A. Sanshodhan Caritra 1396 A.D. (7).  
 Collection of L. D. B. 'Institute of Indology', Aligarh





FIG. 7. (Upper panel) Bhima holding court. (Lower panel) Bhima consulting his queen. Folio 2B, *Damayanti-kotha-campu*, 1400-1425 A. D. Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad



Fig 8 Evils resulting from idleness and procrastination  
Folio 7 A, Uttaraśhyāna  
Sūtra, 1492 A. D. Collection  
of Muni Śrī Panvavijavaji

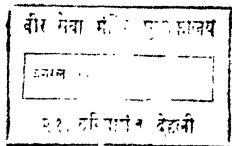
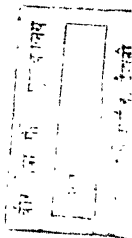


Fig 9 Kesi and Gautania  
confront p. Folio 46 B  
Uttaraśhyāna Sūtra, 1492 A. D.





Fig. 10 Kāmakandala suffering the pangs of separation. Folio 13A. Medhavarmanala-kāmakandala-kathā. 1493 A. D.  
Collection of Muni Sri. I unyavijayaji



Fig. 11 Vikramāditya fighting with the army of Kāmasena. Folio 24B. Vikramāditya fighting with the army of Kāmasena. 1493 A. D.



Fig. 12 Game of *śiṣṭa-ladī*: Folio 4 A *Kalpā-sūtra* and *Kalaka-katha*, dated 1501 A D  
Collection of Anchalagaricha Jambhagar

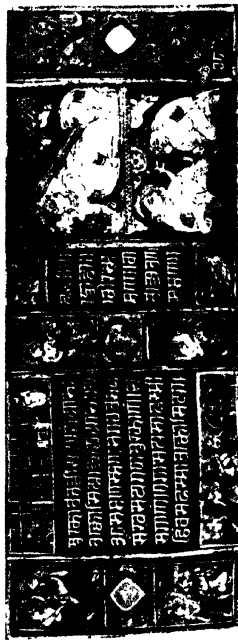


Fig. 13 Game of *śiṣṭa-ladī*: Folio 71 A *Kalpā-sūtra* and *Kalaka-katha*, dated 1501 A D  
Collection of Anchalagaricha Jambhagar





**Fig 16** Dancers, and a male performer, performing a dance at the AD Collection of Mumukshu Bhawan Varanasi





Fig. 18 Representation of the Sun Dev in Folio 34B  
Laghu-Samgrahani, dated 1583 A. D.



Fig. 19 Sun's symbols, Folio 35A  
Laghu-Samgrahani, dated 1583 A. D.



Fig 2) Illustrations of *Samasthāna Sūtra*, dated 1587 A. D., Collection of Muni Śrī Puṇyavijaya)







Fig 22 Obstacles in the  
ways of monks  
Folio 4 B, *Uttarādhyayana*  
Sūtra c. 1600 A. D.  
Collection of Muni Sri  
Punyavijayaaji



The parable of the bull  
Folio 4 B, *Uttarādhyayana*  
Sūtra, c. 1600 A. D.

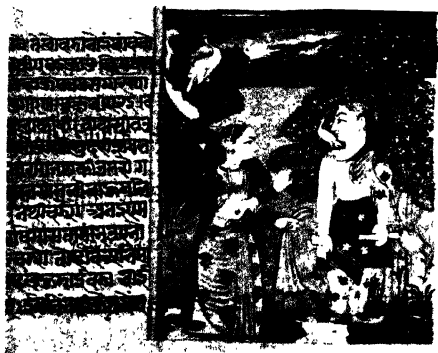


Fig. 24. Incident from the story of Bahubali. Folio 10 A. *Uadeśamala*, c. late 17th or early 18th century A.D. Devanagari Padm Bhandari. Ahmmedabad.



Fig. 25. Some incidents from the Story of Sahasramalla. Folio 82 B. *Uadeśamala*, c. late 17th or early 18th century A.D.



**Fig. 26.** The torsion of  $A_1$  on  $\text{cupra}$   $\text{Fg}^{\circ} 112$ . A copper plate (enlarged 1/1000) and 17th century A.D.



Fig 27 Detail from the Vijnaptipatra from Sirol, dated 177 A.D., National Museum, New Delhi



4. 98. An illustration from *Durga-Saptasati* Folio 5 A, *Durga-Saptasati* written in Surat, dated 1719 A D., Prince of Wales Museum Bombay



*Fig. 29. Krishna playing the flute. Folio 28A  
Krishna-veli c. 1650 A.D. Collection of Muni  
Sri Punyavijayaji*



*Fig. 30. An incident from the life of Muni Ardrakumara. Folio 11B, Ardrakumara 18c  
Late 17th century A.D. Collection of Muni Sri Punyavijayaji*

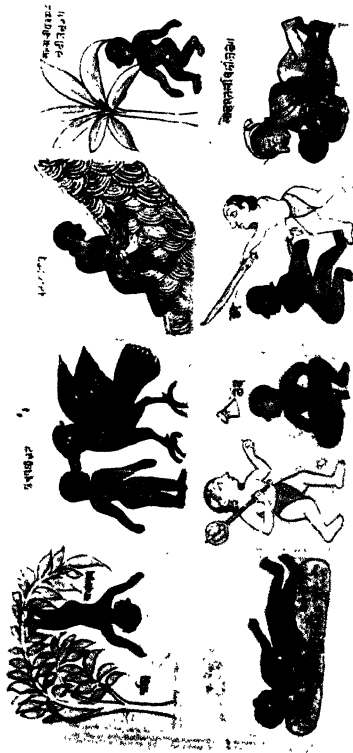


Fig. 21 The hell-tortures Folio 41 B Samarahand's text dated 1650 A D Collection of the I. D. Institute of Indology, Ahmedabad

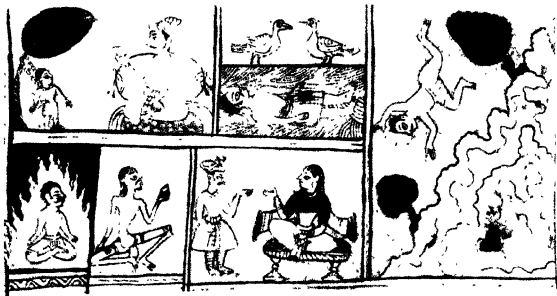


Fig. 32 Seven modes of Self-immolation Folio 30 A, *Samgrahya-sutra* c. 1673 A. D. Collection of Vaidya Sri. Punyavijayaaji



Fig. 33. Actors and pole-dancers Folio 37 B *Candaraaja-rāsa* dated 1655 A. D., Collection of Muni Sri. Punyavijayaaji





Fig. 34 The battle between the minister Sumati and King Hemaratha. Folio 35 A, *Candrapana rasa* dated 1659 A.D. Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad



Fig. 35 Haribala meeting Dhivara. Folio 4 A *Haribala Caspas* dated 1667 A.D. Devasana Pado Bhandara, Ahmedabad



Fig. 2. An illustration from *Nalidamayan's Katha* c. 17th century A.D. Plate of  
Wales Museum, Bombay.

[illegible]

Fig. 37 An illustration from *Mādhavānala Kamaken dala Katha*, c. 17th century A.D., C of Muni Śrī Puṇyavijaya



Fig. 15. Nalanda Plates, Depicting a Bullock Cart, Late 17th century. Collection of V. and S. Punyavijayaji



Fig. 16. A group of people from the Nalanda Plates, Late 17th century



Fig. 10 Virasena and his queens going out for a picnic. Folio 12 A, *Gondaraja-Rasa*, Painted and dated 1812 A.D., Collection of Muni Sri Chaitanya Dasgupta

**Folio 32 A : The Fourteen Ratnas (jewels) of a Cakravartin**

The illustration is divided into two panels; in the upper one, beginning from the right end, Cakravartin is sitting on the throne shaded by a triple-umbrella overhead and attended by a servant standing behind. Arranged in front are the jewels (ratnas), in the following order : (1) the Commander-in-chief, (2) the householder, (3) the carpenter holding an axe, (4) the queen, and (5) the family priest. In the lower panel beginning from the right end appear further ratnas (6) the discus, (7) the umbrella, (8) the staff, (9) the jewel, (10) the sword, (11) the shield of hide, (12) the kākini, (13) the horse, and (14) the elephant. Size : 25.6 × 10.4 cm.

**Folio 32 B : The Jewels of Vāsudeva**

As in folio 32 A, the ratnas (jewels) of Vāsudeva seven in all, are shown in the first panel.

On the right end, in the upper panel, the four-armed Vāsudeva is seated with an attendant standing behind. In front of him appear (1) the discus, (2) the bow, (3) the sword, (4) the Kaustubha mani, (5) an unidentified object (perhaps the mace), (6) the garland of flowers, and the (7) conch shell.

In the sub-compartments of the lower-panel appear the sword and the shield, a man reclining attended by two women apparently intended to symbolize the Strī-ratna (queen) with two prancing horses held by a groom. Size : 25.6 × 10.4 cm. (Fig. 17)

**Folio 33 B : Representation of the Siddhasū**

On the white and crescent-shaped Siddhasū rest some Tīrthankaras with white, red, golden, green and blue carnations. Red background. In the empty space between the sū and the figures of the Jinās, is written in golden letters, *Citārā Govinda* : e Painter Govinda. Size : 6.7 × 6.2 cm (Fig. 18)

**Folio 34 B : Some Symbols.**

Representations in four equal rectangles of a lotus, a conch, A bunch (gulma) of flowers and a bee hovering in flowers. Red background. Size : 7.8 × 5.8 cm.

**Folio 35 A : Some Symbols**

Representations in four panels of (1) a pair of fishes and tulsi, (2) a mythical lion, a tiger, an elephant, a snake, a grdhā, (3) a garuda, (4) a

a white bird, a parrot-like red bird, and a crane, (4) a parrot and a peacock. Red background. Size :  $9 \times 10.3$  cm. (Fig. 10)

*Samgrahani-Sutra* manuscript dated V. S. 1641 (=1587 A. D.) written at Cambay, from the collections of Muni Sri Punyaviṣṇayaḥ.

Only one painting from this manuscript is illustrated here to show the style. Cambay is not very far from Matar where Govinda painted the *Samgrahani* dated in 1583 A. D.

The colophon of this manuscript reads : संवत् १६४१ चरे मंगलर मृदि शुद्ध रात्रौ मङ्गला तथौ सोमवासरे त्वष्टे स्वमूर्तये ॥ Written in Stambhatirtha (Cambay) on Monday, on the eighth day of the bright fortnight of the month Mārgaśīrṣa in Samvat year 1644 (= 1587 A. D.)

Size of the manuscript :  $25.5 \times 11$  cm.

**Folio 17 A : Illustrations of *Saṁsthānas*.**

A panel showing six women in different compartments. A label below reads : समन्तर संस्थान. Possibly they illustrate the different *saṁsthānas* (i. e., frames or built of bodies of human beings) according to Jaina theological beliefs. Red background. The women are sitting in compartments (rooms) decorated with patterned hangings. The angularity in draughtsmanship is still maintained. The dress, ornament etc could be compared with the Matar *Samgrahani* of 1583 A. D. Size :  $25.5 \times 11$  cm. (Fig. 20)

*Uttarādhyāyana Sūtra* copied at Anjara-nagara (in Kaccha), from the Collections of Muni Sri Punyaviṣṇayaḥ (No. 1/81)

Size of the manuscript :  $25.5 \times 11.5$  cm.

Total folios : 87.

The style of paintings suggests a date c. 1600 A.D. or c. 1580-1600 A.D.

Colophon : लिपिहता श्री १०८ ईश्वरेश्वरमहोपाध्यायना शिष्यपुत्रवचनाचार्य श्री ६ वासुदेवाणीनां शिष्येण पण्डित कनकनिधानमुनिना । श्रीमद्भारतपरिचयेन । स्वस्वगुरुद्वयै । ×××× Copied by Pandit Kanakanidhāna muni, the pupil of Śrī Cārudatta gani Vācanācārya, who is the chief disciple of Mahopādhyāya Śrī Haṁsa-pramoda. (This was done while) Staying in Śrī Anjāranagara.

**Folio 2 A : Discipline of Monks.**

The scene is divided into two sections, the upper one shows a stylised tree, on the right is a monk carrying another monk on his shoulders; either this represents a wise pupil serving his master, in which case the one who walks is the pupil or the crane represents a

wayward or indulgent (*pramatta*) monk who prefers to be carried by another monk.

The lower panel refers to a verse which says 'As a bitch with running ears is driven away from everywhere, so a disobedient, subversive, talkative disciple is driven away. A pig will leave a milk porridge to eat faeces : so a disobedient disciple will leave virtue to savor the false'. (Brown, *op. cit.*, p. 6).

Here, a woman seated on a stool, is shown driving away a pig and a bitch with a stick. Blue background, gold profusely used for all paintings of men and women, animals, plants, trees etc. The fine brush work is noteworthy. The farther eye appears sometimes, while the costume seems to exhibit typically local traditions of Kaccha. Size : 10.5 x 8.5 cm.

**Folio 4 B : Obstacles in the ways of monks.**

The painting refers to the chapter on the twenty-two *parishakas* or obstacles like hunger, thirst, cold, heat etc.

In the upper panel a monk is entering a cave, next he is shown as begging; a *bhāraṇḍa* bird with two faces is in front. In the next panel two dancers are performing a dance and another man wearing a turban (an attendant ?) is holding the hair of someone sitting on his knees. In the lowest compartment a nobleman is seen lying down on a cot. Ultramarine background decorated with four-leafed white flowers. The figures are all painted in gold.

Note the pointed ends of the *jāmā* of the two male dancers in the central panel. Size : 10.5 x 8.3 cm. (Figs. 21, 22)

**Folio 20 A : Unidentified scenes.**

The painting is divided into three panels, the top shows a stylised tree with two men on top. A monk with two bowls is seated in front on a small mat; on the other end yet another monk. Gold in body colour etc. Ultramarine background with red used as background to the heads of the monks.

The central panel shows a bearded monk, conversing with a woman. Size : 10.5 x 8.6 cm.

**Folio 40 A : Some Episodes from the story of Jayaghosa.**

The story refers to Jayaghosa, a Brāhmaṇa who in the course of his travels arrived at Banaras. There another Brāhmaṇa, Vijayaghosa, who was holding a sacrifice would not allow him to attend it since

Vijayaghoṣa took him to be a mendicant. A dialogue ensued in which Vijayaghoṣa was defeated and finally became a Jaina monk.

The illustration depicts certain episodes from the story. On the top left, the Brāhmaṇa Jayaghoṣa is shown entering the city of Banaras by one of its gates. The inhabitants of Banaras are represented by two women and a man. In the foreground is represented the holy river Gaṅgā in which a Brāhmaṇa is taking his bath; three vultures representing the proximity of a cremation ground are seen on the bank of the river. A Jaina monk appears in one of the compartments. Red and ultramarine background; the figures are painted in gold; the river is represented in basket pattern on gold ground. Size : 10.5 x 9.5 cm.

(Colour plate V, Fig. VII)

Folio 43 B : The Parable of the Bull.

Just as a bull runs away or refuses to move, similarly the bad disciple of a monk, when yoked to the cart of law, are prone to break the law through lack of mental discipline.

In the lower panel a cart-driver is driving a bull which refuses to move in the upper panel a Jaina monk is seated, two others are hurrying away from him.

In the whole manuscript, the figures are painted in gold on which the body contour is drawn in ochre. Ultramarine and red background is covered with white and golden flowers. Size : 10.6 x 8.5 cm.

(Fig. 23)

#### GROUP V

**Upadeśamālā with Bālāvabodha from the collections of the Bhaṇḍāra of Devasano Pado, Ahmedabad.**

Amongst the old Jaina diadectic (*Prakaraṇa*) texts is included an ancient popular work called *Upadeśamālā*, containing 541 *gāthās*, composed by Dharmadāsagaṇi whose date is unknown but whom several commentators have regarded as one of the pupils of Mahāvira himself. But the text, on account of the form of the Prakrit language used therein as also because of the fact that later monks like Ārya Vajra (c. 50 B. C. or c. 50 A. D.) are mentioned, seems to have been composed between c. the 5th and the 6th centuries A. D. Whatever the age, it is quite certain that the text has been held in high esteem for a long time by the Śvetāmbara sect of Jainism. Several texts were composed after the model of the original and several commentaries (*bālāvabodhas*) etc. written on it prove beyond doubt the popularity of this text



Jayasinhhasūri, for example, composed in c. 915 V. S. (= 858 A.D.) a small text called *Dharmopadeśamālā* (98 verses), but he also wrote, in 913 V. S. (= 856 A.D.) a commentary on the original *Upadeśamālā* of Dharmadāsa Gaṇi.

The *Upadeśamālā* refers to about seventy stories, the *Dharmopadeśamālā* to about 158 didactic stories. Siddharṣi wrote a short commentary called *Heyopadeśā* and another a bigger one, on this text. But the more famous commentary is what on the text is *Doghaffi-tikā* composed by Ratnaprabhasūri, in A. D. 1181, at Chandravati near Abu. This is published in *Sri Ananda-Hema-Jaina-Granthamala* (Series no. 6) Bombay (1958)<sup>48</sup>.

There are a few Gujarati *Bālāvebodhas* (short annotations) existing on this work, but most of these are still in manuscript form. Some of these are noted by Mohanlal D. Desai.<sup>49</sup>

Vṛddhivijaya, pupil of Satyavijaya of Tapagaccha, composed in V. S. 1723 (= 1666 A.D.) at Surat, one such *Bālāvebodha* in Gujarati.<sup>50</sup>

A very richly illustrated manuscript of 210 folios, containing Gujarati-*ṣṭabaka* (and *Bālāvebodha*) of *Upadeśamālā* is recently discovered by Muni Śrī Puṇyavijayaṇi from Devasano Padano *Bhaṇḍāra*, Ahmedabad. Muni Śrī Puṇyavijayaṇi kindly placed the whole manuscript at our disposal for study and reproduction, for which we are very grateful to the Muniṇi as well as to the enlightened secretaries of the above *Bhaṇḍāra*. This manuscript has a very simple colophon (in red ink) at the end, on folio 210 A, which reads : इति श्री उपदेसमालासुं संपूर्णं ॥ संवत् १७६५ वर्षे आशु शुद्धि ५ तिथौ गुरुवारं ॥ ५० श्रीपीमाविग्रहा० वाच.

The sentence is left incomplete. It should have been वाचनार्थ. Between the first and the second lines is written in smaller different handwriting ५० श्रीमाध्वविग्रही वाचनार्थ.

Then later in larger handwriting is written in an oblique way

48 For an extensive list of imitations of *Upadeśamālā* and of Sanskrit and Gujarati comm. of *Upadeśa*, See intro. to this edition noted above.

49 Desai, M. D., *Jaina Gurjara Kavio* (in Gujarati) Vol. III, part 2 (Bombay, 1944). Two manuscripts of this work are in Śrī Hamsavijaya collection, Baroda, one is at Gogha. Another manuscript of this work was copied at Ahmedabad in 1546 V. S. as noted by Desai.

50 *Ibid.*, pp. 1627-28.

51 *Ibid.*, p. 1640.

G.J.V. 27

(i. e. not in the usual parallel straight line) the following : दुषी कण्ववीरस  
(f) जीनी×× बे. This is then crossed out with black ink.

For the present we can only say that the illustrated manuscript should date not from V. S. 1765 (=1708 A.D.) but at least a few years earlier. Looking to the linguistic peculiarities of the Gujarati prose commentary available in this, it may either be the work of Vṛddhivijaya composed in V. S. 1723 (=1666 A.D.) at Surat, or the work of unknown authorship whose manuscripts of V. S. 1666, 1694, 1732 and 1765 are available at Chani, Kheda etc. On comparison with this other *Bālāśvodbha* in the Hamsavijaya collection, U. P. Shah has however ascertained that the Devasano Pado manuscript contains, not this other *Bālāśvodbha* of unknown authorship, but the *Bālāśvodbha* of Vṛddhivijaya.

The *Upadeśamālā* has been very popular amongst the Śvetāmbara Jains for several centuries past, and because of the stories narrated by commentators in support of the didactic teaching, the text not only became very popular, but possibly began to be illustrated as well. An *Upadeśamālā-vṛtti* on palm-leaf, dated V. S. 1291 (=1234 A. D.) and preserved in Śrī Śāntinātha Bhaṇḍāra, Cambay, contains a few paintings of which one of Lakṣmī was published by U. P. Shah.<sup>52</sup>

Size : 26 × 12 cm.

Total folios : 210

Colophon : इति श्री उपदेसमाळसुद्धं संपूर्णं ॥ संवत् १७६५, वर्ये आसु बुदि ५, तिथौ गुरुवाररे ॥  
५० श्रीविमलविजय० वाच. (Here ends the *Upadeśamālā sūtra*. In the year Samvat 1765, Asu (Āśvin) sudī 5 day, on Thursday, for the reading of Pandit Śrī Khimāvijaya).

This manuscript contains 71 miniatures in all of which the first illustrates a Tirthaṅkara without reference to any story. The rest refer to stories. In all 70 stories are given.

Motichandra believes that the miniatures cannot be much earlier than 1708 A. D. though Umakant Shah thinks that the last folio was possibly purposefully replaced when the manuscript came in possession of other hands. The manuscript, according to Umakant Shah, could be about twentyfive years earlier.

Folio 4 B : Drumaka attended by Āryā Candanabhāḥ and another nun.

The story refers to Drumaka, who had accepted monkhood.

The scene is laid in a well decorated canopied room with green

52 Shah, U. P., *Studies in Jaina Art* (Banaras, 1955), fig. 70 and p. 33.

background. The monk is seated to the right wearing a brocade-cādar. They stand in front with folded hands. Size : 8.7 × 11.2 cm.

**Folio 7 B :** King Prasannacandra's Penance.

After renouncing his kingdom King Prasanna Candra became a Jaina monk. King Sreṇika, on his way to meet Mahāvira, saw him practising penance and paid his respects to him.

In the upper panel, Sreṇika with two attendants is paying respects to Mahāvira seated on a full-blown multi-petalled lotus. Red background.

In the lower panel, Prasannacandra is practising penance in a standing position. Sreṇika alighting from his winged horse is touching his feet. Yellow background with a tree. Size : 8.6 × 11.1 cm.

**Folio 10 A :** Incident from the story of Bāhubali.

Bāhubali, the elder son of Rīṣabhanātha, is practising penance in a beautiful landscape with flowering trees and shrubs and a cloudy sky with flying geese. On the right stands Bāhubali with creepers entwining his body and a parrot and a flamingo perched on his shoulders. Standing before him is one of his sisters advising him to give up his subtle ego. Lacquer red background. Size : 8.8 × 11.1 cm.

**Folio 17 A :** The Story of Anaṅgasena.

Anaṅgasena, a goldsmith, had 500 wives was. He very distrustful of them and allowed each of them to bathe and decorate herself only when her turn came. Once while he was away, they bathed and decorated themselves. The husband appeared by chance and in anger killed his old wife and was about to kill others, when they threw mirrors at him and killed him. In one of his subsequent lives he was born a woman and accepted several Bhīls (who were his previous wives) as husbands.

In the upper panel, Mahāvira, attended by his disciple, is conversing with two Bhīls armed with bows and arrows. Lacquer red background. The lower panel shows the goldsmith reborn as a woman, in the company of the Bhīls. Size : 10.1 × 11.2 cm.

**Folio 22 A :** Incident from the story of Jambūcumāra with his wives.

It refers to that part of the story in which Jambūcumāra with his wives is approached by the thief Prabhava to teach him the magic of control (*Stambhīni Vidyā*) but instead, Jambū converts him to Jainism.

The scene is laid in a picturesque pavilion in which Jambūkumāra along with his wives seated behind the curtain is being questioned by Prabhava. The night is indicated by ceiling lamp and chocolate sky studded with stars. Size : 10 × 11.1 cm.

**Folio 33 A :** Scenes from the life of Vāsudeva and Samudravijaya.

Once on a summer day when the queen of Samudravijaya sent fragrant sandal-paste in a bowl to her husband through a maid, Vāsudeva snatched it and applied it to his own body for which he was rebuked by her maid. Enraged, Vāsudeva leaving the city, wandered in many lands, obtained miraculous powers and married many wives. Once in the course of his adventures he went to the princess Rohiṇi in the guise of a hunchback and, having recognised him, Rohiṇi chose him as her husband.

The scene is laid in an arched Audience-hall covered with a canopy. On the right, Vāsudeva is seated taking the sandal paste from a maid servant. Behind her are seated courtiers and warriors. In the foreground is represented Vāsudeva in the guise of a hunchback and Rohiṇi is offering him the varamāla. Red background. Size : 9.1 × 10.1 cm.

**Folio 37 B :** Kośā's Dance, a scene from the story of Sthūlabhadra.

Here that part of the story is presented in which a charioteer shoots down a mango to prove his skill and Kośā reciprocated by dancing on a potful of mustard without disturbing the same; a conventional needle on which she was supposed to have danced is shown.

The scene is laid in a pavilion provided with cushions and pots and pans. The charioteer is shooting the mango with an arrow and Kośā is performing her dance. Red background. Size : 9.7 × 11.1 cm.

**Folio 44 A :** Scene from the life of Tamāli.

Tamāli practised rigorous austerities on a river bank near the city of Tāmraliptī. A god appeared to him and requested him to end his life and accept Indrahood over his fellow gods.

The scene is laid on the bank of a river which flows from the multi-coloured rocks on which grows a tree. On the left is a banyan tree under which the ascetic is performing austerities. Before him stands the god offering him the kingdom of heaven. Green background; blue and white sky. Size : 9 × 10.2 cm.

It should be noted that generally the pictures in the *Upadeśamālā* are plain statements of facts with no external aid such as landscape and decoration to enhance their effectiveness. However, that does not mean that the painter was not qualified to paint the landscape. In this picture, as also in others, he shows his competence in dealing with nature which serves an appropriate background to the theme.

**Folio 52 B : Incidents from the story of the monk Metārya.**

It is related that in the course of his wandering, Metārya came for alms to the shop of a goldsmith who had made barley-grains of gold for the use of King Śreṇīka. While the goldsmith had gone to another room to bring some material, a bird flew in and swallowed the golden grains. When the goldsmith came back and did not find the golden barley-grain, he accused the monk of theft. The monk kept silent for fear of the bird's life. Enraged at this silence, the goldsmith dragged the monk in the full sun and tied round his head a wet *muñja* string. When it contracted due to the heat, the eyes of Metārya came out. In the meanwhile, a woman carrying a faggot threw it under a tree. The noise frightened the bird which had swallowed the golden barley and it threw them out. The goldsmith was very repentant for his rash action.

In the upper panel is depicted a goldsmith's workshop. Under a canopy may be seen the instruments and fire which the goldsmith used. The bird is picking the golden grains and the monk is watching the scene silently. On the left, the goldsmith is bringing out something from a pot. Green and red background.

In the lower panel, two scenes are depicted. On the right is represented the closed and locked door to the goldsmith's workshop. In the centre, the goldsmith is tying the wet string to the head of the monk. On the left, the woman wood-carrier has thrown the faggot whose noise had made the bird dislodge the golden grains. Chocolate background, sun shining in the sky.

Scenes depicting professions are rare in Indian art. Here the painter has represented the workshop of a goldsmith and depicted the instruments which he used. Size : 9.2 × 10.1 cm.

(Colour plate V, Fig. VIII)

**Folio 63 A : Incident from the life of Balabhadra.**

A Jaina monk named Balabhadra practised penance in a forest. A wild antelope used to guide him to the place where alms were

available. Once it led him to a chariot-maker who had come to the forest to get wood and had cooked a sumptuous meal which he was glad to offer to the monk.

The scene is laid on the bank of a river with a huge tree under which appears a small Siva-temple. Outside the temple the chariot-maker is pouring some liquid food in the bowl of the monk who is accompanied by the black antelope. Green background with lotus flower apparently represents a lake.

The artist of the manuscript was at times very fond of representing the trees in great detail. Here the tree knots are depicted and the thick foliage is picked out with brown, giving a very rich effect to the tree. Size : 10 × 10.1 cm.

**Folio 69 B :** Story of Pūrṇa Śreṣṭhi who turned a Hindu monk.

It is related that this hermit, practising penance in a forest had a wooden bowl with four compartments in which he divided the food he received as alms. He reserved food in one compartment for the travellers, in the second for the crows and birds, in the third for fishes in the river and in the fourth he kept some for himself.

The scene is laid in a forest with a hillock and flowering trees. On the right the blue coloured monk is seated on a tigerskin. He has offered a part of the food to a traveller, the second part to crows, the third to the fishes in the pond in the foreground and the fourth he is eating himself. Lacquer-red background, blue and white sky. Size : 9.5 × 10.2 cm.

(Colour plate VI, Fig. IX)

**Folio 82 B :** Some incidents from the story of Sahasramalla.

Sahasramalla or Virasena was originally in the service of king Kanakadhvaṇa who once ordered him to capture another powerful king named Kālasena which he managed to do by fighting single-handed. Later on this great warrior turned a Jaina monk. In the course of his wandering he reached the city of Kālasena who had been set free. Recognising him, Kālasena ordered his execution.

The representation of the story is mixed up. In the lower panel, Sahasramalla dressed as a soldier is shown fighting with Kālasena. In the upper panel is represented the court of Kanakadhvaṇa in which Sahasramalla is shown to have brought the captivated Kālasena. Red background of upper panel.

Reverting again to the lower panel, Kālasena is represented as a Jain monk in meditation, being executed. Green background.

It should be noted that in many illustrations in this series the order of the events is mixed up. This may be due to the restricted nature of the space. The artist was at liberty to paint episodes wherever he found space because he was sure that those who saw the illustrations were well acquainted with the stories which they illustrated. Size : 10.3×10.9 cm.

(Fig 25)

**Folio 110 B : Story of Araṇikācārya.**

Puṣpacūlā, a Jain woman, served very faithfully her old teacher Araṇikācārya. Even in the rains, she brought alms for him to which he objected since that was not lawful food. She replied that in the rains there was no life. The teacher was surprised at this as only a Kevalin could know that. She said that he was also destined to attain Kevali-hood on a boat in the Ganges but a god who was his enemy in a previous birth made the boat lose its balance when the monk shifted his seat. Enraged at this, the co-passengers threw him in the river. The god was ready with his trident on which the monk was pinned.

In the upper panel is shown a monastery in which the monk is shown reclining on a bed on the right. Outside the monastery stands Puṣpacūlā in heavy rains. Blue cloudy sky with rain-drops in the background.

In the lower panel, the swirling waters of the Ganges are shown. The boat with the monk and other passengers is on the point of toppling down. In the water may be seen the winged god manipulating the movements of the boat. On the right side is shown the monk pinned on a trident.

It is a forceful illustration in which the pose of the monk, the swirling water of the Ganga betokening of the impending tragedy, the tenseness on the faces of the passengers and the death agony of the monk are dramatically represented.

Size : 9.6×11.1 cm.

**Folio 112 A : Story of Araṇikāputra.**

It is related that one Devadatta from Mathura went to Mathura in the South with a friend and stayed there with another friend named Jayasinhha. There Devadatta fell in love with the beautiful sister of Jayasinhha and asked him her hand in marriage. Jayasinhha agreed to

the proposal provided Devadatta agreed to stay there till a child was born to them. After marriage Aranikā conceived but at that time a letter was received by Devadatta from his old father asking him to return. On the way back to Mathura in the north a son was born to Aranikā and he was named Aranikāputra. When they reached Mathura they were welcomed by Devadatta's parents. The child when he grew up became the famous monk Aranikāputra.

In the upper panel, Devadatta and Aranikā are discussing the letter received. Outside the room stands a postman holding a post-bag attached to a javelin, whose representation in Indian art is very rare. On the right Aranikā is holding the newly-born child accompanied by her husband.

In the lower panel, on the left, Aranikā and Devadatta are being welcomed by his father who is holding his grandson in his lap. On the right is represented the monk Aranikācārya followed by an attendant flywhisk bearer. Red and blue background. Size: 10×11.3 cm. (Fig. 26 for enlarged details of the upper panel)

**Folio 181 A : The Story of a Bird.**

While wandering in a forest a Brāhmaṇa saw a bird entering the mouth of a sleeping tiger, picking its gum. It returned to the tree and implored people not to indulge in that kind of adventure. The Brāhmaṇa thought the bird did not practise what it preached.

The scene is laid in a forest represented by a tree on either side and rocks in the foreground. On the right the bird with warning notes is perched on a tree. The tiger is shown asleep in the foreground and the bird is entering its mouth. On the left stands the Brāhmaṇa wondering at the behaviour of the bird. Red lacquer background; blue cloudy sky with rain-drops falling. Size : 8.7×10 cm.

**Folio 184 B : The Story of the Jackal and the Tortoise.**

Near the Gaṅgā at Banaras was a lake called Amritdraha. Some foxes used to come to the river and when tortoises came out and stretched their legs, the foxes killed them. A shrewd tortoise, after ascertaining that no fox was there asked his family members to come out and run to the lake nearby where he sought safety.

The scene is laid in a colourful hilly landscape with a hill in the centre flanked by decorative-trees. In the foreground is depicted the river Gaṅgā flowing in a pool. A tortoise is seen swimming in the waters. There appear four foxes on the scene, one of them is eating



\* tortoise. Yellow background. Landscape for its own sake is rare in Indian art. The landscape depicted here is distinguished by a decorative spirit which is pleasing. Size : 9.4. x 10 cm.

**Jambudvīpaprājñapti-Frameyaratnanañjuṣā-ṭikā**, dated circa V. S. 1663 (= 1606 A.D.) from the collections of Muni Śrī Punyavijayaṇi (No. 1/25)

Size : 25.5 x 11 cm.

Total folios : 386

**Colophon :** The author's long panegyric at the end gives the information that Śrī Vijayasenaśūri was honoured by King Akbar. This commentary was composed in V. S. 1660 (= 1603 A.D.) and by the order of Śrī Vijayasenaśūri this work was edited by his four pupils. Vibudhacandra, the pupil of Śānticandra, prepared a number of copies. His pupil Dhanacandra, an accomplished scribe, prepared the first copy of above. This seems to be that copy.

Later in different hand-writing we get an entry : संवत् १७४९ वर्षे वाकरेवा (? words are partly erased) बौद्धयोगे मा० शिवापुर सा० वाकार x ददा सा० पांवा सुयमलनाया म. स्वरिवा ए प्रति बहिरावा छै प्राम बालोतरामये राज्य श्री हेमकर्मका (जी) विजै-राज्ये ओ. (!) बद्धो (!) स्वरमणओ पचा स्वरिकारानि बहिराहु छै वाच्यमार्गं विरं नंथात ॥

In the margin is an illustration with a label, showing Vijayasenaśūri giving this book to a monk.

These entries show that this manuscript was written sometime around V. S. 1700 (= 1643 A.D.). Later on in Samvat 1749 (= 1692 A.D.) the copy was donated by some people to other monks in the village Balotara situated in Marwar. It is very likely that the manuscript was obtained by the donors from Balotara itself or from some part of Marwar. The manuscript was very likely illustrated in Marwar.

**Folio 198 A :** Installation ceremony of Bharata Cakravartin.

The scene, bearing a label in the margin is divided into two panels. In the upper panel appear an ewer, a sparrow and geese. Blue background.

In the lower panel, on the right, appears Rīṣabha sitting on a canopied stool with a court-bearer in blue jāmā standing behind. Bharata wears a jāmā with pointed ends. A lady sitting on the ground is attending upon the king. Behind her, under a pavilion, stands Bharata with folded hands ready for his installation, behind whom is a door-keeper leaning on his staff. On top of the balcony are seen a drum-beater and a piper. Lacquered red background. Size : 9.6 x 11 cm.

(Colour plate VI, Fig. X)

**Kṛiṣṇa-Veli** undated manuscript from the collection of Muni Śrī Puṇyavijayaḥ (No. 1/24).

Size of the manuscript : 25.7 × 11 cm.

Total folios : 36

The text is in old Gujarati with a commentary. The text was composed in V. S. 1637 (= 1580 A. D.). Age of manuscript c. 1650 A. D. No colophon.

**Folia 28 A** : Kṛiṣṇa playing the flute.

Standing on one leg in his typical posture is shown the four-handed Kṛiṣṇa playing the flute under shady trees, their growth forming as it were an arch in the background. The blue Kṛiṣṇa is wearing a yellow lower garment, and a white dupaṭṭā and a crown decorated with peacock feathers. A gopī is standing on each side. Red background.

The provenance of the manuscript is North Gujarat but it is probably of South-Western Marwar origin. The language of the commentary (ṭabā) is old Gujarati. Size : 11 × 9.3 cm.

(Fig. 29)

#### GROUP V

**Ārdrakumāra-rāsa** from the collection of Muni Śrī Puṇyavijayaḥ (No. 1/18).

Size : 25.3 × 10.3 cm.

Stray leaves.

Only stray leaves of the manuscript have survived. The authorship of the text is not known. The manuscript seems to belong to the latter half of the 17th century, probably of Gujarat or South-Western Marwar origin.

The story relates to Ārdrakumāra, prince from Farther India, who came to India to meet his friend Abhayakumāra, a prince of king Śreṇika of Magadha who is well-known from Jaina canonical and later literature.

**Folio 2 A** : Monk Ārdrakumāra preaching to a Jaina layman and woman.

The scene is laid in sylvan surrounding. To the left is seated the monk Ārdrakumāra preaching to a man and a woman. Red and black background. Size : 12.3 × 9.5 cm.

**Folio 11 B** : Another incident from the life of Muni Ārdrakumāra.

The scene represents two incidents. Ārdrakumāra is standing in the centre under a conventional tree. Red background. Behind

him are the horse-riders who had come to India with him but were separated, and who now finally meet him. On the left of the monk near his legs is kneeling a mad elephant in chains let loose on him by the Hastidāpas monks. The elephant however suddenly kneels down and bows to the monk. Surprised at this, the Hastidāpas also respected him and became his pupils. Red background. Size : 20.4 × 9.6 cm (Fig. 30)

Samgrahaṇī dated in V. S. 1707 (= 1650 A. D. and painted at Navahar-nagara from the collections of the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad (MS. No. 4566).  
Size : 25.5 × 10.9 cm. Total folios : 67.

The colophon reads : संवत् १९०९ चैत्र मास शुद्ध ५ दिने बृहस्पतिवारे । श्रीस्वतंत्रगच्छं । श्री समरचन्द्रप्रियापादाः । वाचनाचार्यवर्य श्री सम्यकलक्षणनि तस्मिन् वाचनाचार्य मुत्तनिषात्र (न)-गणि तस्मिन् ५ गुणसेनगणि ॥ लिखितं ॥ × × × नवहरनगरे ॥ श्री जिनकुशलसुरिप्रसादात् ॥ श्रीरस्तु ॥ ५ ॥ ६ ॥

Navaharanagara could be identified with Nauhar town, situated about 129 miles north-east of Bikaner city.<sup>53</sup>

#### Folio 41 B : The Hell-Tortures.

The illustration shows the tortures of hell such as hanging with head down over burning fire, pricking up of limbs by vultures, drowning in a river, piercing by sharp edged leaves, tormenting on a big slab of (stone or metal) killing with an axe or sword and embracing a hot figure of iron.

All the denizens of hell suffering hell tortures are painted blue and the tortures are painted yellow. Size : 20 × 9 cm. (Fig. 31)

Undated Samgrahaṇī manuscript Muni Śrī Puṇyavijaya's collection (MS. No. 8771).

Size : 26 × 10.7 cm.

Colophon of this manuscript is deliberately erased with light black ink by some later hand over which is written in red श्री गौडी पार्श्वनाथ ॥ श्री महावीर स्वस्ति ॥ but the words Samvat 1732 varṣe Kārttika vadi 8, Budhe of original colophon are still visible. Thus the manuscript belongs to the middle of the seventeenth century A.D. (c. 1675 A.D.). The language of the śābaka (commentary) is Gujarati. The manuscript thus pro-

53 Cf. Imperial Gazetteer, Vol. XX, p. 135.

bably hail from Gujarat. It may be noted that the figure (face) of the monk on 29A is somewhat similar to that of the monk in *Ārdra-kumāra-Rāsa* published here (fig. 30) and that both the manuscripts hail from Gujarat.

**Folio 38 B : The Vimānas.**

The painting shows three *Vimānas* as in folio 14B of the *Matar Saṃgrahaṇī* dated 1583 A.D. painted by Govinda. Each heavenly car carries a god and a goddess sitting in it. Red and blue background. Size : 14.5 × 10.5 cm.

**Folio 29 A : Fruits of Actions.**

Three scenes are depicted. In the first compartment a hermit (*tāpasa*) is performing penance surrounded by five fires. In the second compartment two Jaina monks are conversing. These represent the different actions and practices whose different fruits are described in the text and illustrated in a similar scene in the *Matar Saṃgrahaṇī* (folio 19 B). Red background. Size : 22.5 × 10.5 cm.

**Folio 30 A : Seven Modes of Self-Immolation.**

Seven modes of self-immolation and their rewards are depicted. Refer to folio 19 B of the *Matar Saṃgrahaṇī-sūtra* described above.

In the first compartment are depicted a man hanging himself, and another drinking poison; in the second compartment a man has drowned himself in a tank. In the lower panel, in the first compartment, a man is shown burning himself to death; in the second one, a man is shown starving himself to death, while the third compartment represents a man and a woman symbolizing moral degradation. In the side panel is represented a man throwing himself down from a mountain-top. Red background.

Size : 22 × 10.5 cm.

## GROUP VI

**Canda-rāja Rāsa of Darśanaviṇaya**, dated in V. S. 1712 (= 1655 A. D.) from the collections of Muni Śrī Puṇyaviṇayaśī (No. 1/88),

Size : 25.7 × 11.1 cm.

Total folios : 78

Several illustrated manuscripts of *Rāsas* dealing with the story of Canda-rāja are available. Of these three manuscripts are selected here; the first from Muni Śrī Puṇyaviṇayaśī's collections is a paper manuscript written in V. S. 1712 (= 1655 A. D.) at a place called Vyāghrasenapura, as mentioned in the colophon, which is probably

Vaghodia near Baroda or Vaghasi in Central Gujarat. Also there was a Vaghachhagrama near Baroda which has now been absorbed in Baroda. The manuscript has 78 folios in all with several illustrations.

The text, according to Vv. 63, ff. on the last folio, was completed by its author on Thursday, the fifth of the bright half of the month of Kārttika, in Vikrama Samvat 1689 (= 1632 A. D.) at Barhānapura (modern Burhanpur in West Khandesh). The author of the text is Muni Darśanavijaya and the text is called Candamuni-Pemalalacchisatī Rāsa.

The colophon at the end reads : संवत् १७१२ वर्षे कार्तिक मासे कृष्णपक्षे पंचमी गुप्तपुष्पयोगे लिखितोऽयं पंडितकण क्षिरोत्तम पंडित श्री. पृ. भीमशंकरविश्वगणिवरणमंथी प्रीतिविजयेन ॥ शुभं भवतु ॥ कल्याणमस्तु ॥ श्री व्यासिनपुरे ॥ छ ॥ छ ॥

All the illustrations in this manuscript have labels either in the margin or on the top. These titles were apparently for the guidance of the illustrator to whom the manuscript was given after the text was completed. In each label, the illustration is called *rūpa*. The background of these miniatures is dull brick red or carmine and the style the Popular or Folk style. However the figures are often lively, with expressive faces. Besides red, light pink, yellow, light dull green, dull light blue, black, and dark grey are used.

**Folio 37 B : Actors and Pole-dancers.**

The painting has a marginal label : "The Painting of the pole-dancers performing". The figures of the pole-dancers are in profile with big heads. The woman on the central pole wears a scarf, a *coli*, and *ghāgrā*. The males wear a *jāmā* (known as *angarakhu* in Gujarat). The draughtsmanship is heavy. Size : 8 × 11.1 cm. approx. (Fig 32)

**Folio 13 A : Portrait of a lady.**

A marginal label reads *Pemalālacchinun śola śringāra samyukta rūpa*, meaning, painting of the lady called Pemalalacchi in full attire (i. e., having all the standard sixteen varieties of *śringāra*). The woman, dressed in green *oḍhani*, yellow *coli* and skirt stands facing to the left holding a mirror. To her ornaments are attached pompons. Red background with flowering plants. Size : 7 × 11.1 cm.

**Candarājā-ne Rāsa of Darśanavijaya**, manuscript dated V. S. 1716 (= 1659 A. D.) painted at Surat from the collections of L. D. Institute of Indology, No. (4560)

Ahmedabad No. (4560)

Size : 25.5 × 11.1 cm.

Total folios : 78

Colophon : संवत् १७१६ वर्षे कार्तिकमासे शुक्लपक्षे श्री सुरसि बंजर वास्तव्य श्री उत्तम-  
जातीय वृद्धापीय दो. वीरजीकुल कुल्योत्तरकरक सा. वीरजीकुल कुंभरजी तथा भग्नीचंद प्रमुलेन श्री  
चंद्रावन्तवि केवलीराज लिखापितः स्वभाषनकृते ॥ शुभं मम ॥

**Folio 35 A :** The Battle between the Minister Sumati and King Hemaratha.

Viramati accepts the challenge and sends his minister Sumati with a force to fight with the army led by Hemaratha.

The picture shows Sumati and Hemaratha on galloping horses fighting. In the foreground is lying a dead warrior and two soldiers running with drawn swords suggest rival armies. Red background with flowery shrubs. Size : 9 x 10.3 cm. (Fig. 34)

**Folio 39 B :** The minister Sumati persuading queen Guṇāvali to give the cock as a gift to the actors and dancers.

King Canda, the husband of Guṇāvali, was magically transformed into a cock by his wicked stepmother Viramati. Guṇāvali carefully looked after the cock. A band of actors and pole-dancers who came to the city had in their troupe a woman who understood the speech of birds and animals. The cock made this lady understand the situation and advised her that her troupe should ask for a gift of the cock so as to keep it away from the dangerous Viramati. The minister Sumati who came to know this persuaded the queen Guṇāvali to part with her dear cock in the interest of its life.

The painting shows Guṇāvali with the cock perched on her hand and the minister sitting in front persuading her. In the foreground is standing the leader of the actors and looking at the two with eagerness. Carmine background. Size : 8 x 10.5 cm.

#### GROUP VI

Haribala Caupāi, dated Samvat 1744 (= 1687 A. D.) from the collections of the Devasano Pado Bhaṇḍāra, Ahmedabad (No. 6000).

Size of the manuscript : 25.1 x 10 cm.

Total folios : 35

Composed by Jitavijaya, pupil of Panditavara Singhayaśa (Simhayaśa) the pupil of Śrī Hiravijayasūri.

Colophon : इति श्री हरिकल्पोपाह संपूर्णम् । संवत् १७४४ वर्षे मास चतुष्टय वदि २ बार रवि कवला  
अवा श्री ५ श्री पेमाकी अवा श्री कीटनाकी प्रसादात् कलई श्री वासुदेवे श्री श्री श्री श्री श्री

**Folio 4 A :** Haribala, a fisherman, meets Dhīvara, a Jaina monk.

The picture shows Haribala with the fishing net tied to a pole,

and bowing down to the Jaina monk. The monk is dressed in a red garment. Haribala is dark grey in complexion and wears a turban, a short dhoti and a scarf. Green background. Flowering plants shown on the ground. Size : 6.5×9 cm.

(Fig. 35)

**Folio 18 A : Vasantasiri and Haribala.**

In the illustration, Vasantasiri and Haribala are shown riding on horseback on the way to a city. In the foreground is a small river with shrubs on the bank. The draughtsmanship is neat and the figures are depicted with a mixed expression of eagerness and fatigue on their faces. Green background. Size : 11×6.9 cm.

### GROUP VII

**Candrarāja Rāsa** dated V. S. 1869 (=1812 A.D.) copied in Poona from the collections of Muni Sri Purnavijaya.

Size : 24.3×11.5 cm.

Total folios : 233

This *Candra-rāja Rāsa* was composed by Mohanvijaya Gani in 1726 A.D. in Rajanagara (Ahmedabad) according to the colophon on folio 229. According to the colophon the work was called *Candana-caritra*. Many manuscripts of this text are available in Jaina Bhandāras some of which are noted by M. D. Desai, *Jaina Gurjara Kavio*, Vol. III, part 2, pp. 1383-87.

We have an interesting post-colophon long entry on f. 230 which informs us that in V. S. 1869 (=1812 A.D.) another Mohanvijaya, from Kaurala (modern Koral or Kurala, near Sinor in Baroda District, Gujarat), has copied this manuscript while staying in Budhavār Peth, Poona (Maharashtra). This he copied at the request of Vakhārīā Hirāchand and others, originally hailing from Vijapur (in Gujarat), and at that time residing in Poona. Mohanvijaya Muni (and possibly) some other Jaina laymen) had gone to Poona (probably to collect funds) for the temple or temples known as 'gṛahḍā nā derā'.

This entry is noteworthy for a proper appreciation of the style of the miniature paintings of this profusely illustrated manuscript. The figures wear Deccani dresses, and the influence of Deccan painting is obvious. It is not at all clear whether the miniatures were done by Mohanvijaya himself or whether a local artist was employed. What is noteworthy however about these miniatures (figure from f. 73 A) is

the way in which large crowds are treated, and certain aspects of Gujarati life in the Deccan are represented.

**Folio 12 A :** Virasena and his two queens going out to a garden for picnic.

The scene is divided in three sections, on the left Viramati and Candrāvati are seated conversing under a pavilion. In the middle section, both the ladies on chariots, accompanied by Virasena on horse-back and citizens and their wives, are proceeding to the garden. In the third section the garden is represented with Virasena and his wives enjoying themselves. Size : 18.8 × 11 cm. (Fig. 40)

**Folio 45 A :** Worship of the Sixteenth Tirthaṅkara Śāntinātha.

In the right hand compartment is shown the shrine of Śāntinātha. In the central compartment are depicted Jaina laymen in the act of worship; in the foreground are Jaina ladies standing in worship. In the third compartment appear the women of the town, some with babies in hand, others holding bowls, books of prayers, etc., going to the temple. The ladies wear their lower garments without Kaccha, and in the Gujarati mode. In the Deccan, ladies generally wear a sārī with Kaccha. Ladies are dressed in red, green, blue, yellow, pink and white garments. Green background. Size : 15.8 × 9.2 cm.

**Folio 76 B :** The Marriage of Candarāja with Premalā the princess of Vimalapuri.

In the centre is the marriage pavilion with four rows of pots and plantain trees wherein Canda and Premalā are shown conversing. To the right are congregated the women of the town, perhaps of the bridegroom's party, and Guṇāvali and Viramati watching the marriage.

In front of the marriage pavilion is the sacred fire in the foreground with Brāhmanas offering oblations. On the right are seated the drum-beaters and pipers. To the left of the pavilion (cori) are seated king Kanakaratha, with his courtiers. In the fore-ground are musicians playing and the horse of the bridegroom. Size : 15.4 × 7 cm.\*

---

\* A separate volume on New Documents of Jaina Painting, with several more Colour and monochrome plates will be published shortly.







